

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO:
TRADIÇÕES RELIGIOSAS E PERSPECTIVAS DE DIÁLOGO
LINHA DE PESQUISA: RELIGIÕES E DIÁLOGO

Maria Suzana Figueiredo Assis Macedo

EM TERRA ESTRANGEIRA: hospitalidade e diálogo inter-religioso

Juiz de Fora

2017

Maria Suzana Figueiredo Assis Macedo

EM TERRA ESTRANGEIRA: hospitalidade e diálogo inter-religioso

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira

Coorientador: Prof. Dr. Marco Zeno Dal Corso (ISE-Veneza)

Juiz de Fora

2017

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Macedo, Maria Suzana Figueiredo Assis.

Em Terra Estrangeira : hospitalidade e diálogo inter-religioso / Maria Suzana Figueiredo Assis Macedo. -- 2017.
305 p. : il.

Orientador: Faustino Luiz Couto Teixeira

Coorientador: Marco Zeno Dal Corso

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2017.

1. Diálogo inter-religioso. 2. Cristianismo. 3. Islã. 4. Hospitalidade.
I. Teixeira, Faustino Luiz Couto, orient. II. Dal Corso, Marco Zeno, coorient. III. Título.

Maria Suzana Figueiredo Assis Macedo

EM TERRA ESTRANGEIRA: hospitalidade e diálogo inter-religioso

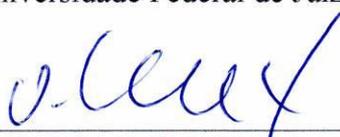
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 23 de Fevereiro de 2017.

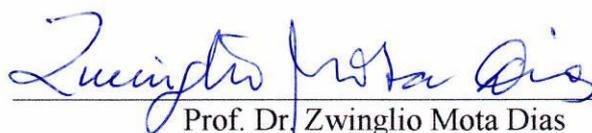
BANCA EXAMINADORA



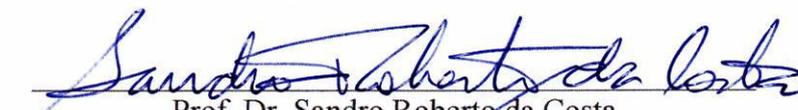
Orientador: Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira
Universidade Federal de Juiz de Fora, MG



Presidente: Prof. Dr. Volney J. Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora, MG



Prof. Dr. Zwinglio Mota Dias
Universidade Federal de Juiz de Fora, MG



Prof. Dr. Sandro Roberto da Costa
Instituto Teológico Franciscano, Petrópolis, RJ



Prof. Dr. Celso Pinto Carias
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Dedico este trabalho ao meu marido **Conrado José**, companheiro de caminhada, que sempre me apoiou em todos os momentos da jornada. Aos meus filhos, **Isabella**, **Patrícia** e **Helio Ricardo**, presentes de Deus, que me provocam a compreender as diferenças.

AGRADEÇO

A Deus, pelo dom da vida e pela força para continuar a caminhada.

Ao meu mestre e orientador prof. Dr. Faustino Teixeira, pelo apoio e pelas oportunidades únicas de aprendizagem e crescimento.

Ao meu coorientador no ISE, em Veneza, prof. Dr. Marco Zeno Dal Corso, pela hospitalidade, atenção concedida e sugestões que enriqueceram o trabalho.

À minha família, pelo amor, apoio e incentivo aos estudos.

Aos meus pais que sempre me ensinaram que a educação e a espiritualidade são a verdadeira herança para os filhos.

Aos amigos do grupo de orientação cuja amizade e observações tiveram grande importância durante o período de pesquisa.

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora pelo apoio e profissionalismo.

Aos professores e funcionários do Instituto Teológico Franciscano (ITF), em Petrópolis, RJ, Brasil e do Istituto di Studi Ecumenici San Bernardino (ISE), em Veneza, Itália. O acesso às Bibliotecas foi de importância inestimável para a elaboração deste trabalho, além da significativa hospitalidade franciscana.

A Don Valentino Cottini e bibliotecários do Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (PISAI), Roma, pela excelente acolhida e acesso à Biblioteca.

Ao Pe. Jean-Jacques Pérennès, do Institut Dominicain d'Études Orientales (IDEO), Cairo Egito, pelas indicações bibliográficas.

Aos componentes da banca examinadora, prof. Dr. Sandro Roberto da Costa, prof. Dr. Celso Pinto Carias, prof. Dr. Zwinglio Mota Dias e prof. Dr. Volney Berkenbrock que aceitaram, prontamente, o convite para avaliar este trabalho.

À CAPES pela concessão de bolsa de estudo para o Doutorado e PDSE, possibilitando, com este financiamento, quatro anos de pesquisa.

A todos aqueles e aquelas que, direta ou indiretamente, contribuíram na minha formação acadêmica e humana.

[...] no seio do Islã, como no Cristianismo, se mantém a consciência de ser como Abraão “apenas estrangeiros e viajantes sobre a terra... feitos para aspirar a uma outra pátria” (Hb 11,13ss), a qual conduzem todos os caminhos do deserto.

DE CHERGÉ, Christian, *Sept vies pour Dieu e l'Algérie*, p. 39

A principal característica da civilidade é a capacidade de interagir com estranhos sem utilizar essa estranheza contra eles e sem pressioná-los a abandoná-la ou a renunciar a alguns dos traços que os fazem estranhos.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*, p. 122.

RESUMO

O tema desta tese foi desenvolvido, tomando como base as iniciativas de diálogo entre cristãos e muçulmanos experienciadas por Charles de Foucauld, Louis Massignon, Jean-Mohammed Ben Abd-el-Jalil, Georges Chehata Anawati e Christian de Chergé e a questão da hospitalidade que perpassa essas relações. Em um movimento de abertura ao outro, na singularidade do percurso realizado por cada um, encontraram-se imersos no espaço comunitário alheio, tornando-se hóspedes de uma cultura e de uma religiosidade diferentes. A análise foi permeada por três questões que se colocam, mas todas interligadas: Pode o diálogo inter-religioso, empreendido a partir de um diálogo de vida e da partilha das experiências religiosas, comportar resultados mais satisfatórios do que um diálogo a partir das convicções teológicas de cada interlocutor? Em que medida essas convicções são interpeladas no processo de caminhada com o outro que professa uma religião diferente? Qual é a significação da hospitalidade na vida desses cristãos e sua importância para o diálogo inter-religioso? Essas experiências podem propiciar uma compreensão mais aprofundada do pluralismo religioso – tão vivo e presente em todas as sociedades – e da necessidade de abertura dialogal entre as religiões. Ao mesmo tempo, demonstram um possível modelo de realização positiva de diálogo inter-religioso na hospitalidade. Encontro livre de proselitismo e que pode ser estendido nas relações do Cristianismo com as outras religiões e até mesmo com aqueles que não professam religião alguma.

Palavras chave: Diálogo Inter-religioso. Cristianismo. Islã. Hospitalidade.

RÉSUMÉ

Le thème de cette thèse a été développé, basée sur les initiatives de dialogue entre chrétiens et musulmans vécue par Charles de Foucauld, Louis Massignon, Jean-Mohammed Ben Abd al-Jalil, Georges Chehata Anawati et Christian de Chergé et la question de l'hospitalité qui traverse ces relations. Dans un geste d'ouverture à l'autre à la singularité de l'itinéraire effectué par chacun, ils se sont retrouvés plongés dans l'espace communautaire étranger et ils se sont devenus des invités d'une culture et d'une religion différentes. L'analyse a été traversé par les trois questions, mais tous reliés entre eux: peut-t-il le dialogue interreligieux, entrepris d'un dialogue de la vie et de partage des expériences religieuses, apporter des résultats plus satisfaisants qu'un dialogue de convictions théologiques de chaque interlocuteur? Dans quelle mesure ces convictions sont remises en question dans le cheminement avec les autres qui professent une autre religion? Quel est le sens de l'hospitalité dans la vie de ces chrétiens et son importance pour le dialogue interreligieux? Ces expériences peuvent fournir une meilleure compréhension du pluralisme religieux – si vivant et présent dans toutes les sociétés – et la nécessité d'ouverture pour le dialogue entre les religions. En même temps, ces expériences montrent un modèle possible de réalisation positive du dialogue interreligieux dans l'hospitalité. C'est une rencontre sans prosélytisme et qui peut être étendue aux relations du christianisme avec les autres religions et même avec ceux qui n'ont pas d'appartenance religieuse.

Mots clés: Dialogue Interreligieux. Christianisme. Islam. Hospitalité.

RIASSUNTO

Il tema di questa tesi è stato sviluppato basato sulle iniziative di dialogo tra cristiani e musulmani vissute da Charles de Foucauld, Louis Massignon, Jean-Mohammed Ben Abd-el-Jalil, Georges Chehata Anawati e Christian de Chergé e la questione dell'ospitalità che attraversa queste relazioni. In un movimento di apertura all'altro nella singolarità del percorso realizzato da ciascuno di loro, si sono trovati immersi nello spazio comunitario altrui facendosi ospiti di una cultura e di una religiosità diverse. L'analisi è stata caratterizzata da tre domande che si pongono e che sono interconnesse: può il dialogo inter-religioso, vissuto a partire da un dialogo di vita e di condivisione delle esperienze religiose, trarre risultati migliori di quelli di un dialogo solamente basato sulle convinzioni teologiche-dogmatiche di ogni interlocutore? In che misura tali convinzioni sono interpellate durante il cammino di incontro con l'altro che professa una religione differente? Qual è il significato dell'ospitalità nella vita di questi cristiani e la sua importanza per il dialogo interreligioso? Queste esperienze possono offrire una comprensione più approfondita del pluralismo religioso – così vivo e presente in tutte le società – e della necessità di un'apertura di dialogo tra le religioni. Allo stesso tempo, dimostrano un modello possibile e positivo di realizzare il dialogo interreligioso nel campo dell'ospitalità. Incontro senza proselitismo e che può essere esteso ai rapporti del cristianesimo con le altre religioni e anche con coloro che non hanno alcuna affiliazione religiosa.

Parole chiave: Dialogo Interreligioso. Cristianesimo. Islam. Ospitalità.

SUMÁRIO

EM TERRA ESTRANGEIRA: hospitalidade e diálogo inter-religioso

INTRODUÇÃO	15
1. CHARLES DE FOUCAULD: eremita do Saara	24
1.1 NOTAS BIOGRÁFICAS	25
1.2 CAMINHO DE NAZARÉ	29
1.2.1 BATALHAS INTERIORES.....	31
1.2.2 O MOSTEIRO TRAPISTA.....	33
1.2.3 JESUS CARITAS.....	36
1.2.4 PADRE LIVRE.....	37
1.2.5 JUNTO AOS TUAREGUES.....	40
1.3 ESPIRITUALIDADE	43
1.3.1 REFLEXO DE DEUS NA CRIAÇÃO.....	48
1.3.2 ORAÇÃO.....	50
1.3.3 ESPERANÇA.....	53
1.3.4 MORTIFICAÇÃO E MARTÍRIO.....	55
1.4 FRATERNIDADES	58
1.4.1 PRIMEIRAS FUNDAÇÕES.....	60
1.4.2 RENÉ VOILLAUME.....	61
1.4.3 VIDA FOUCAULDIANA.....	62
1.4.4 APOSTOLADO ENTRE OS POBRES.....	65
1.5 MOVIDO PELO ESPÍRITO DO AMOR	68
1.5.1 TEORIA E PRÁXIS.....	70
1.5.2 TESTEMUNHO SILENCIOSO.....	72

2. LOUIS MASSIGNON: uma nova mirada	75
2.1 RELATO BIOGRÁFICO	76
2.2 BUSCA DO ABSOLUTO	81
2.2.1 VISITA DO ESTRANGEIRO.....	82
2.2.2 PROCESSO DE CONVERSÃO.....	84
2.3 COMPAIXÃO REPARADORA	86
2.3.1 DIREITO DE ASILO.....	87
2.3.2 BADALIYA - SUBSTITUIÇÃO MÍSTICA.....	89
2.4 OS TRÊS CICLOS	92
2.4.1 CICLO HALLAGIANO.....	93
2.4.1.1 Aspectos da vida de Al-Hallāj.....	94
2.4.2 CICLO ABRAÂMICO.....	99
2.4.2.1 As três orações de Abraão.....	101
2.4.3 CICLO GANDHIANO.....	113
2.4.3.1 Notação biográfica sobre Gandhi.....	114
2.5 OUSADA GENEROSIDADE	118
3. JEAN-MOHAMMED BEN ABD-EL-JALIL: dupla fidelidade	124
3.1 MEMORABILIA	125
3.1.1 PARIS.....	126
3.1.2 MARROCOS.....	131
3.2 INFLUXOS NO PERCURSO	133
3.2.1 MULLA-ZADÉ E MAURICE BLONDEL.....	133
3.2.2 JACQUES MARITAIN	135
3.2.3 CHARLES DE FOUCAULD.....	136
3.2.4 LOUIS MASSIGNON.....	137
3.2.5 FRANCISCO DE ASSIS.....	138
3.3 ACOLHIDA DIALOGAL	140

3.4	JESUS E MARIA NO ISLÃ	143
3.4.1	JESUS.....	143
3.4.2	MARIA.....	145
3.5	UNIDO À PAIXÃO DE CRISTO	148
4.	GEORGES CHEHATA ANAWATI: empatia dialogal	152
4.1	SINAIS DE UMA VOCAÇÃO	153
4.1.1	ORDEM DOMINICANA.....	156
4.2	ABERTURA DIALOGAL	158
4.2.1	EMPATIA E DIÁLOGO.....	159
4.2.2	PRESENÇA CRISTÃ.....	161
4.2.3	INSTITUTO DOMINICANO DE ESTUDOS ORIENTAIS.....	163
4.2.3.1	Jacques Jomier.....	165
4.2.3.2	Serge de Beaurecueil.....	166
4.3	<i>NOSTRA AETATE</i>	169
4.3.1	CONFERÊNCIA NO <i>ANGELICUM</i>	172
4.4	EM TEMPOS DE COLHEITA	175
4.5	APÓS A <i>NOSTRA AETATE</i>	181
4.5.1	LEGADO.....	183
5.	CHRISTIAN DE CHERGÉ: peregrino na casa do Islã	186
5.1	VIDA E VOCAÇÃO	187
5.2	A TRAPA	194
5.2.1	NOVOS DESAFIOS.....	196
5.3	IGREJA EM VISITAÇÃO	201
5.3.1	APOSTOLADO NA ARGÉLIA.....	202
5.3.2	ESPERANÇA.....	205
5.3.3	TESTEMUNHO DE AMOR.....	208

5.4	SEDUÇÃO DO ESPÍRITO	212
5.4.1	ORAÇÃO.....	212
5.4.2	MÍSTICA.....	218
5.4.2.1	Escada Mística.....	218
5.4.2.2	A Única Fonte.....	221
5.5	ÊXODO EM DIREÇÃO AO OUTRO	226
6.	POR UMA TEOLOGIA DA HOSPITALIDADE	231
6.1	HOSPITALIDADE	231
6.1.1	O MITO DA HOSPITALIDADE.....	233
6.1.2	HOSPITALIDADE BÍBLICA.....	236
6.1.3	DE HOSTIS: INIMIGO – A HOSPES: HÓSPEDE.....	241
6.1.4	ATITUDES DA HOSPITALIDADE.....	242
6.2	PRINCÍPIOS ESSENCIAIS E IMPASSES	247
6.2.1	ELEMENTOS ESSENCIAIS.....	248
6.2.2	IMPASSES.....	253
6.3	ACOLHER DEUS	256
6.4	HOSPITALIDADE E DIÁLOGO	260
6.4.1	SER ACOLHIDO E ACOLHER.....	262
6.4.2	TOLERÂNCIA E ALTERIDADE.....	263
6.4.3	PARTILHA ESPIRITUAL.....	265
6.5	HOSPITALIDADE EM SUA DIVERSIDADE	266
6.5.1	HOSPITALIDADE DO ENCONTRO.....	267
6.5.2	HOSPITALIDADE MÍSTICA.....	268
6.5.3	HOSPITALIDADE COMPREENSIVA.....	269
6.5.4	HOSPITALIDADE INTERCULTURAL.....	270
6.5.5	HOSPITALIDADE EXISTENCIAL.....	271
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	275

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 283

APÊNDICE..... 300

INTRODUÇÃO

O tema deste estudo foi desenvolvido, particularmente, no que se refere à busca de diálogo por parte de alguns cristãos com os muçulmanos e a questão da hospitalidade que perpassa essas relações. Tendo em vista que a pesquisa versou sobre a experiência de abertura ao diálogo islamo-cristão, faz-se mister circunscrever o ponto fulcral deste trabalho. Neste, a análise foi permeada por três questões que se colocam e todas interligadas: pode o diálogo inter-religioso, empreendido a partir de um diálogo de vida e da partilha das experiências religiosas, comportar resultados mais satisfatórios do que um diálogo com base apenas nas convicções teológico-dogmáticas de cada interlocutor? Em que medida esses interlocutores são interpelados em suas convicções durante o processo de caminhada com o outro que professa uma religião diferente? Qual é a significação da hospitalidade na vida desses cristãos e sua importância para o diálogo inter-religioso?

Muitas pessoas têm conhecimento, ou já ouviram falar, que as relações entre Ocidente e Oriente¹ sempre foram carregadas de certa tensão, tanto no nível filosófico-teológico quanto no nível da convivialidade, principalmente entre cristãos e muçulmanos. O Islã se apresenta, de acordo com Jacques Jomier, como “a reforma” das tradições judaica e cristã, “às quais judeus e cristãos foram infiéis”. Assinala, também, que “os muçulmanos sentem uma repulsa profunda pelos dogmas propriamente cristãos da Trindade, da Encarnação”, sendo pequeno o número de muçulmanos que consideram o Cristianismo uma religião monoteísta.²

Com relação ao Cristianismo, diz Hillman, citando W. Cantwell Smith, “a falha fundamental da civilização ocidental em seu papel na história do mundo é a arrogância, e isso

¹ S. Huntington pontua que o Ocidente inclui a Europa e a América do Norte, e também países como a Austrália e a Nova Zelândia, de colonização europeia. O termo é usado para se referir ao que se denominava “Cristandade Ocidental”. HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*, p. 52-53. Rio de Janeiro: Objetiva, 1977. E. Said enfatiza “que nem o termo ‘Oriente’ nem o conceito de ‘Ocidente’ têm estabilidade ontológica; ambos são constituídos de esforço humano – parte afirmação, parte identificação do Outro”. SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Prefácio da edição de 2003, p. 13.

² JOMIER, Jacques. *Islamismo: história e doutrina*, p. 196. Petrópolis: Vozes, 1992. Jacques Jomier (1914-2008), dominicano e um dos fundadores do Instituto Dominicano de Estudos Orientais no Cairo (IDEO) juntamente com Georges Anawati e Serge de Beaucueil (1917-2005).

também infectou a Igreja cristã”.³ As Cruzadas, por parte dos cristãos, que procuraram impedir o crescimento da religião islâmica, e a expansão territorial muçulmana também contribuíram para séculos de desencontros e oposições. Cada lado combatendo o “infiel” do outro lado e reafirmando a própria religião como a única verdadeira.

Dentro do Cristianismo várias compreensões quanto à legitimidade de outras tradições variaram no tempo e no espaço geográfico. Clemente de Alexandria (150-215),⁴ por exemplo, tinha uma compreensão mais ampla e percebia a Igreja como uma comunidade “de todos que respondiam à graça de Deus desde o tempo de Abel”. O bispo católico Cipriano (210-258), ao contrário, toma um axioma de Orígenes, que fora aluno de Clemente, dando-lhe uma significação jurídica restritiva: “Não há salvação fora da Igreja”.⁵ Isto perdurou durante muitos anos e até hoje se pode encontrar, em alguns setores, tal mentalidade. Este pensamento acirrou embates entre cristãos e não cristãos.

Samuel Huntington, em seu livro *O Choque de Civilizações*, afirma que as causas para o que ele descreve como um “padrão ininterrupto de conflitos” são “fruto das diferenças, especialmente da concepção muçulmana do Islamismo como um estilo de vida que transcende e une religião e política *versus* a concepção cristã ocidental da separação dos reinos de Deus e de César”. Além disso, há o fato de serem ambas as religiões, monoteístas e missionárias, disputando assim, espaços de ação.⁶

Percebe-se em Huntington, no entanto, uma concepção que indicaria uma superioridade dos povos ocidentais com relação às outras civilizações. Apresenta elementos, que em sua opinião, possibilitaram ao Oeste “inventar a modernidade”. São eles: Cristianismo, pluralismo, individualismo e império da lei; tornando o Ocidente “alvo da inveja de outras sociedades”. Haverá, segundo o autor, um “choque verdadeiro”, a nível global, “entre a Civilização [Ocidente] e a barbárie [resto do mundo]”.⁷

³ Apud HILLMAN, Eugene. *As várias moradas: os católicos diante do pluralismo religioso*, p. 18-19. São Paulo: Loyola, 1997.

⁴ Um dos primeiros Padres da Igreja. Clemente de Alexandria “pode com razão ser definido como um dos primeiros teólogos do assim chamado ‘humanismo cristão’”. PIERINI, Franco. *Curso de história da Igreja*. Vol.1. A idade antiga, p. 107-108. São Paulo: Paulus, 1998.

⁵ HILLMAN, Eugene. *As várias moradas: os católicos diante do pluralismo religioso*, p. 58. A defesa de tal tese encontra-se na sua obra *A unidade da Igreja católica*. CIPRIANO, Santo, Bispo de Cartago. Obras completas I. São Paulo: Paulus, 2016.

⁶ HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*, p. 264. Rio de Janeiro: Objetiva, 1977.

⁷ Id. *Ibid.*, p. 396, 410.

Já Edward Said,⁸ em seu livro *Orientalismo*, faz duras críticas aos ocidentais que procuram analisar o Oriente não da forma como ele é, mas como ele foi orientalizado, ou seja, a estrutura de interpretação criada do Oriente “é uma reinterpretação, uma reconstrução do Oriente” a partir do Ocidente. Até mesmo Massignon, a quem ele dispensa um grande respeito e reconhece a genialidade e a luta incansável “em nome da Civilização muçulmana” é, por vezes, criticado:

Nenhum erudito, nem mesmo um Massignon, pode resistir às pressões de sua nação ou da tradição erudita em que trabalha. Em grande parte do que dizia sobre o Oriente e sobre sua relação com o Oriente, Massignon parecia refinar, e ainda assim, repetir as idéias de outros orientalistas franceses.⁹

O Islã, religião surgida com as revelações ao Profeta Mohammad, era visto por muitos ocidentais como “um representante degradado” do Oriente e, geralmente, muito perigoso. Mas, ao mesmo tempo em que se apresentou intransigente e rigoroso na imposição da verdade do Alcorão,¹⁰ o Islã mostrou-se “flexível e tolerante” para com as outras culturas no percurso de sua expansão, conferindo-lhes espaço de visibilidade. Em algumas situações, a religião islâmica “se adaptou aos diversos ambientes socioculturais onde se difundiu: algumas vezes conseguiu dominar, algumas vezes, ao contrário, absorveu traços específicos desta ou daquela cultura muito distantes do tronco árabe”.¹¹

O teólogo Leonardo Boff, refletindo sobre as três religiões monoteístas, assinala o fato de que “não há ninguém mais guerreiro que os herdeiros da tradição dos filhos de Abraão: judeus, cristãos e muçulmanos. Cada qual vive da convicção tribalista de ser povo escolhido e portador exclusivo da revelação do Deus único e verdadeiro”. Isto os leva – mais especificamente o Cristianismo e o Islã – a querer difundir a fé por todo o mundo, muitas

⁸ Edward W. Said (1935-2003) é considerado um dos mais importantes intelectuais palestinos, crítico literário e ativista da causa palestina. Sua obra *Orientalismo* é tida como a mais importante.

⁹ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, p. 363. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Para Said: “Quem ensina, escreve ou pesquisa sobre o Oriente – seja um antropólogo, um sociólogo, um historiador ou um filólogo – nos seus aspectos específicos ou gerais é um orientalista, e o que ele ou ela faz é Orientalismo”. (cf. p. 28)

¹⁰ Alcorão (*al-Qur’ān*) quer dizer leitura ou recitação de um texto sagrado. Conforme “a concepção muçulmana vigente, o primeiro livro (‘a mãe do Livro’, *umm AL-kitab*), que é considerado o original de todas as sagradas escrituras, não está guardado na Terra, mas no Céu [...]”. KÜNG, Hans. *Islão: passado, presente e futuro*, p.100. O Alcorão, para a ortodoxia muçulmana, “se apresenta, não somente como a palavra incriada de Deus – exprimindo-se, contudo, mediante elementos criados, como as palavras, os sons, as letras -, mas também como o modelo por excelência da perfeição da linguagem [...]”. Reconhecem, no entanto, os limites da linguagem humana. SCHUON, Frithjof. *Para compreender o Islã: originalidade e universalidade da religião*, p. 62-63.

¹¹ PACE, Enzo. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*, p. 280 - 281. Petrópolis: Vozes, 2005.

vezes articulada com o “poder colonialista e imperial”, conforme aconteceu na América Latina, África e Ásia, afirma L. Boff.¹² Cada qual interpretando Deus ao seu modo.

Há vários pontos de aproximação e distanciamento entre as religiões abraâmicas. Hinze, por exemplo, pontua que “Judeus e muçulmanos convergem em certas questões referentes a seu compromisso com um monoteísmo radical e sua partilha de uma postura crítica em relação à doutrina cristã do Deus triúnico”, mas têm as suas divergências e hostilidades mútuas. Também os cristãos e os muçulmanos “confessam a importância de uma figura mediadora divinamente delegada em Jesus e em Maomé”, bem como o importante testemunho da mensagem da fé aos não crentes (“missão” no Cristianismo e “*da’wah*” no Islã). Porém, “lutam com suas interpretações contrastantes dessas figuras e a ameaça de convites missionários” de ambas as partes.¹³

O professor Reuven Firestone, analisando o sistema religioso monoteísta, afirma que:

O monoteísmo começou como um sistema unificador. Conceitualmente, ele removeu o universo e todos os seus povos do irritado e duvidoso papel de divindades frequentemente limitadas e em luta e colocou-os sob a clemência e a graça de um Único Grande Deus. No entanto, desde os mais antigos tempos da história religiosa, observamos monoteístas argumentando, lutando e guerreando uns contra os outros, com palavras e com armas, a respeito de qual compreensão do Único Grande Deus e da vontade divina é verdadeira – e as outras falsas.¹⁴

Neste sentido, observa Michael Sells que, uma vez que Deus é infinito, “não pode ser limitado aos confins de uma única crença, o deus da crença não é o Deus verdadeiro, sendo apenas um ídolo intelectual”.¹⁵ A experiência religiosa é a experiência que se tem de Deus, que se tem de si mesmo e do outro, independente das particularizações histórico-culturais. Isto não implica, no entanto, que os crentes de uma tradição não teriam a aprender com os fiéis de outros sistemas religiosos.¹⁶

¹² BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: desafio para o século XXI*, p. 50. Petrópolis: Vozes, 2009.

¹³ HINZE, Bredford. Triálogo entre judeus, cristãos e muçulmanos: panorama introdutório, p. 20. In: HINZE, Bredford E.; OMAR, Irfan A. (Org.). *Herdeiros de Abraão: o futuro das relações entre muçulmanos, judeus e cristãos*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 13-32.

¹⁴ FIRESTONE, Reuven. Um problema dentro do monoteísmo: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo em diálogo e discordância, p. 33. In: HINZE, Bredford E.; OMAR, Irfan A. (Org.). *Herdeiros de Abraão: o futuro das relações entre muçulmanos, judeus e cristãos*, p. 33-72.

¹⁵ SELLS, Michael. Tres seguidores de la religión del amor: Nizām, Ibn ‘Arabi y Marguerite Porete. In: BENEITO, Pablo; PIERA, Lorenzo; BARCENILLA, Juan José (Eds.). *Mujeres de luz*, p. 141. Madrid: Trotta, 2001. p. 137-156.

¹⁶ HILLMAN, Eugene. *As várias moradas: os católicos diante do pluralismo religioso*, p. 46-47.

É interessante recorrer à mística para perceber melhor que a experiência de Deus vai além de uma pertença institucional particular. Como afirma Martín Velasco,

[...] a experiência religiosa pessoal, corresponde à necessidade do homem de exercitar pessoalmente a fé, fazer pessoalmente a sua experiência a fim de que a fé não degenere em rotina, tradição cultural, pertença meramente institucional ou afirmação ideológica de um repertório mais ou menos amplo de verdade.¹⁷

O místico muçulmano Ibn al-‘Arabī (1165-1240), por exemplo, afirmava que a fonte de toda a diversidade do cosmos é Deus mesmo e que todas as diversas crenças emanam do Absoluto. Assim, “o esforço humano só pode conduzir os buscadores até a porta” e somente Deus decide se a abrirá e quando a abrirá. O místico considera que todo conhecimento humano é válido, mas ao mesmo tempo, limitado, assim como cada escola de pensamento e cada religião.¹⁸

A variedade de crenças implica, pois, uma riqueza, uma multiplicidade de atitudes e de conteúdos de oração, por exemplo. A diversidade de preces dirigidas a Deus é aceita se o coração for sincero, segundo o místico Rúmí. O sufi o assinala em uma de suas narrativas, “Moisés e o Pastor”. Moisés, ao censurar um fiel em sua oração livre é repreendido por Deus:

Ó Moisés, por que fizeste partir meu servo? [...] Dei a cada raça diferentes costumes e formas de louvar-me e adorar-me. [...] Não considero as palavras que são ditas, mas o coração que as oferece. Não exijo belas palavras, mas um coração ardente. São várias as formas de mostrar-me devoção, mas se a devoção for sincera, elas são aceitas.¹⁹

Ainda sobre a diversidade de religiões William Chittick apresenta em *Mundos Imaginales*, uma explanação do capítulo 48 da obra *Futūhāt* de Ibn ‘Arabī onde o místico assinala que Deus enviou inúmeros profetas e estabeleceu muitos caminhos de regresso a Ele. Chittick explicita a “afirmação de causas e efeitos” presente no referido capítulo.²⁰

¹⁷ MARTÍN VELASCO, Juan. *Il fenomeno místico: struttura del fenomeno e contemporaneità*, p. 215. Milano: Jaca Book, 2003.

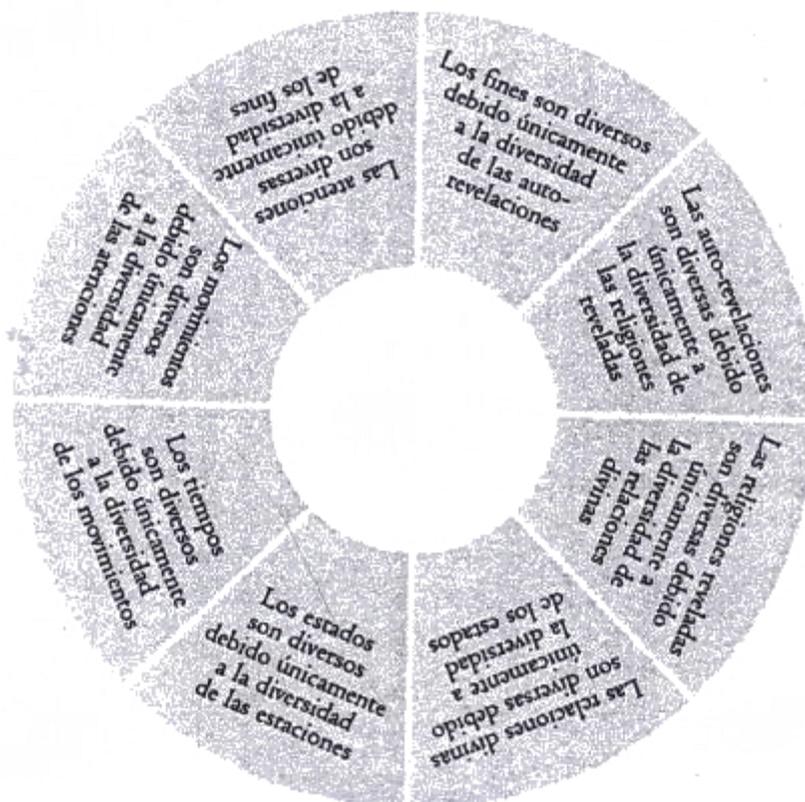
¹⁸ CHITTICK, William. *Mundos imaginales: Ibn al-‘Arabī y la diversidad de las creencias*, p. 7-19. Sevilla: Mandala, 2003.

¹⁹ RÚMÍ, Maulána Jalál-ud-Dín. *Masnavi*, p. 97-98. Rio de Janeiro: Dervish, 1992.

²⁰ CHITTICK, William C. La diversidad de las creencias, p.290-295. In: Id. *Mundos imaginales: Ibn al-‘Arabī y la diversidad de las creencias*. Sevilla: Alquitara, 2004. p. 253-295. Para Ibn al-‘Arabī as diferentes religiões têm seu caminho que conduz ao divino. Ideia sustentada por grande parte dos defensores do diálogo inter-religioso.

1. *As religiões reveladas são diversas devido unicamente à diversidade das relações divinas:* cada religião revelada recebe de seu profeta e mensageiro uma lei e possui um caminho correto.
2. *As relações divinas são diversas devido unicamente à diversidade dos estados:* a diversidade dos estados torna manifesta as relações com Deus, nomeando-O de acordo com a necessidade.
3. *Os estados são diversos devido unicamente à diversidade dos tempos:* o tempo influencia nos estados das pessoas: primavera, verão, outono, inverno.
4. *Os tempos são diversos devido unicamente à diversidade dos movimentos:* os movimentos que dão lugar à noite e ao dia e definem os anos, os meses e as estações do ano.
5. *Os movimentos são diversos devido unicamente à diversidade das atenções:* Deus volta a sua atenção para cada movimento tornando-o existente – “Sê” e a coisa é.
6. *As atenções são diversas devido unicamente à diversidade dos fins:* se não houvesse atenção diferenciada para cada movimento, não haveria efeito diferenciado dos fins.
7. *Os fins são diversos devido unicamente à diversidade das autorrevelações:* assim como há diversidade dos fins há uma autorrevelação específica e diferente, pois Deus se revela em uma multiplicidade infinita de formas.
8. *As autorrevelações são diversas devido unicamente à diversidade das religiões reveladas (e volta-se assim ao ponto n. 1, fechando o ciclo):* cada religião revelada é um caminho que conduz a Deus, havendo, assim, diversidade de caminhos e para tanto diversas são as autorrevelações do Único Deus.

Fig. 1 – Representação de “causas e efeitos”



Fonte: CHITTICK, William C. *Mundos imaginales: Ibn al-‘Arabī y la diversidad de las creencias*, p. 289.

Neste movimento de abertura à compreensão dos diversos caminhos que levam ao Real, encontra-se a singularidade do percurso realizado por Charles de Foucauld, Louis Massignon, Jean-Mohammed Ben Abd-El-Jalil, Georges Chehata Anawati e Christian de Chergé com os irmãos muçulmanos. A hospitalidade como abertura e acolhimento perpassa a vida e as reflexões desses cristãos que, na condição de estrangeiros, foram hospedados e, ao mesmo tempo, hospedaram seus interlocutores.

Nesta pesquisa, foi considerada a teologia que cada um trouxe – e não deixaram de aplicá-la em seu exercício dialógico – mesmo discutível para alguns, como no caso de Massignon, que não era teólogo e, talvez por isto, criticado em suas reflexões mais ousadas. Além das características pessoais, as especificidades de seus círculos de amigos e o contexto próprio de cada “Buscador”. Não houve intenção em opor conhecimento teórico e práxis, mas, em ligação dialética – teoria teológica e práxis –, buscou-se perceber questões

que pudessem levar a um melhor aprofundamento do assunto. Como bem observava J. B. Libanio “todo pensamento, explícita ou implicitamente, mantém relação com a práxis”.²¹

Buscou-se estudar os escritos de Foucauld, Massignon, Abd-el-Jalil, Anawati e De Chergé – cartas, homilias, reflexões teológicas, palestras etc. – cotejando, quando possível, suas experiências, procurando similaridades e/ou sinalizações novidadeiras presentes na singularidade de cada um desses buscadores do diálogo que pudessem fornecer pistas para responder às questões propostas. A percepção dos entrelaçamentos existentes entre suas reflexões também fizeram parte deste estudo.

Para dissertar sobre Charles de Foucauld foram utilizados como base a biografia composta por René Bazin, *Charles de Foucauld: Explorateur du Maroc Ermite au Sahara* (1921); *Opere spirituali*, do próprio De Foucauld (1983); *Charles de Foucauld: le chemin vers Tamanrasset* (2002) de A. Chatelard, e a obra *Au coeur des masses* (1954, 5. ed.) de René Voillaume. Sobre Massignon, destacam-se as biografias: *Louis Massignon: écrits mémorables*, vol. I e II (2009); *Louis Massignon* (2009); *Louis Massignon et l’Islam* (1993), *Parole donnée* (1962) que estava sendo impressa quando da morte do orientalista. Também a tese doutoral de Guy Harpigny, *Islam et christianisme selon Louis Massignon* (1981) trouxe grande contributo a este trabalho.

Na pesquisa sobre Ben Abdd-El-Jalil foram estudadas suas obras *L’Islam et nous* (1947) e *Aspects intérieurs de l’Islam* (1949), *Testimone del Corano e del Vangelo* (2006), editado por Maurice Borrmans. De Basetti-Sani e Verderio a obra *Musulmano e cristiano: la storia del francescano Giovanni-Maometto* (1998); partes do livro *Fr. Jean-Mohammed Ben Abdeljalil ofm: Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs* (2004), cedidos pelos autor, Fr. Jürgen Neitzert, e ainda as cartas trocadas com Louis Massignon e Mulla-Zadé.

Com relação a Georges Anawati tem-se: *Les frères prêcheurs en Orient: les dominicains du Caire (années 1910 – années 1960)* (2005); *Georges Anawati (1905-1994): un chrétien égyptien devant le mystère de l’islam* (2008); *L’ultimo dialogo: la mia vita incontro all’Islam* (2010), do próprio dominicano.

Do cisterciense Christian de Chergé, especial atenção em : *Dieu pour tout jour: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996* (2004); *L’Autre que nous attendons: homélies de père, 1970-1996* (2009); *L’Invincible espérance*, (2010); *Sept vies pour Dieu et L’algérie*, (1996). Este dois últimos organizados e apresentados

²¹ LIBÂNIO, J. B. *Teologia em relação dialética com a práxis*, p. 1. Disponível em: <<http://www.jbllibanio.com.br/modules/wfsection/article.php?articleid=185>>. Acesso em: 04/03/2014.

por Bruno Chenu. Também o livro contendo cartas do cisterciense, *Lettres à un ami fraternel* (2015), foi de grande auxílio.

Quanto aos documentos da Igreja que tratam do diálogo inter-religioso, foram utilizados, dentre outros: *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*, 14. ed. (1980); *Diálogo inter-religioso: 40 anos da declaração Nostra Aetate* (NA) sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs (2005); *Il dialogo inter-religioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica* (2013).

O tema da hospitalidade foi estudado, principalmente em, Massignon: *L'Ospitalità di Abramo* (2002), a edição aumentada francesa (1997), *Les trois prières d'Abraham*. De Pierre-François de Béhune, *L'Hospitalité sacrée entre les religions* (2007); *L'Ospitalità come principio ecumenico* (2008), de Marco Dal Corso e Placido Sgroi; *Stranieri con Dio* (2013) de Claudio Monge e *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas Culturas*, organizado por Alain Montandon (2011).

Neste mundo globalizado, provavelmente não há escolha senão dialogar e, a tarefa possível a todos é a de encontrar e apontar caminhos que facilitem a conversação e tornem o mundo mais fraterno e pacífico. Ao final, provavelmente, surgiram mais perguntas do que respostas diante do diálogo e de sua possibilidade na gratuidade. Diante da dinamicidade da vida não se pode chegar a conclusões absolutas e definitivas sobre o diálogo inter-religioso, mas, apresentar as perspectivas e os resultados provenientes desse êxodo em direção ao outro proposto pelo modo de vida de Foucauld, Massignon, Abd-El-Jalil, Anawati e De Chergé.

Um dos objetivos deste trabalho foi apresentar os diferentes caminhos desses cristãos, no que diz respeito ao diálogo com uma tradição diferente e que isto pudesse suscitar o interesse para outras pesquisas que enriqueceriam o campo de estudos do diálogo inter-religioso e a sua prática vivida na hospitalidade inter-religiosa.

Antes de prosseguir é necessário esclarecer que a opção pelo uso da terminologia diálogo “islamo-cristão” (e não “cristão-islâmico”) se deve à melhor sonoridade do primeiro par, mas, não se pode esquecer, ao mesmo tempo, que a busca dialogal dos cristãos, aqui apresentados, foi proporcionada, também, pela hospitalidade em terras muçulmanas.

As obras que não possuem tradução para a língua portuguesa, tiveram a tradução feita pela autora desta pesquisa. Foi mantida, nas citações, a grafia original das palavras, tanto no português do Brasil quanto no de Portugal. Não foram discutidos ou aprofundados, nesta tese, os conflitos sócio-político-históricos entre muçulmanos e cristãos. Enfim, a chave de leitura proposta neste trabalho foi a existencial e a da hospitalidade.

Fig. 2 – **Charles de Foucauld** (1858-1916)



CAPÍTULO 1: CHARLES DE FOUCAULD: eremita no Saara

*Pela paz com todos os homens, pelo cuidado em restabelecê-la entre os outros homens e nós quando essa foi perturbada: ser sempre nós a mover, a avançar, a dar os primeiros passos neste sentido, por amor daqueles que são nossos irmãos em Deus [...].*²²

O Visconde Charles de Foucauld (1858-1916) percorre o Marrocos, norte da África, antes mesmo da colonização francesa concretizar-se.²³ País diferente em praticamente tudo da vida na Europa, principalmente da França de Charles. Sua primeira incursão nos desertos não tinha, aparentemente, nada a ver com a religião. Sua intenção era descobrir terras ainda desconhecidas pelos europeus. Seu caminho, no entanto, já estava sendo preparado por mistérios insondáveis para aquilo que seria sua vida mais tarde: viver o Evangelho de Jesus como em Nazaré.

1.1 NOTAS BIOGRÁFICAS

Charles Eugène de Foucauld nasceu no dia 15 de setembro de 1858 em Estrasburgo. Filho de François-Édouard, Visconde de Foucauld de Pontbriand, e Elisabeth Beudet de Morlet. Tendo ficado órfão aos seis anos de idade,²⁴ ele e sua irmã Maria, três anos mais

²² DE FOUCAULD, Charles. *Opere spirituali*: antologia, p. 178. 5. ed. Roma: Paoline, 1983.

Será utilizado neste trabalho, em muitas ocasiões, o termo “monge” para referir-se a Charles de Foucauld, mesmo depois de sua saída da Trapa, que se dá em setembro de 1901, pois, ele mesmo diz, em 1907 em carta a Mons. Guérin: “[...] sou monge e não missionário, feito para o silêncio, não para a palavra”. DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 183. São Paulo: Paulinas, 1970.

²³ Charles de Foucauld faz a sua expedição entre 1883 e 1884 e a sujeição do Marrocos à França ocorre em 1912.

²⁴ Sua mãe morreu em 13 de março de 1864, com trinta e quatro anos de idade. Seu pai morreu em 9 de agosto do mesmo ano. BAZIN, René. *Charles de Foucauld: explorateur du Maroc, ermite au Sahara*, p. 4. Paris: Plon, 1921.

nova, passam a morar com o avô materno, o coronel de Morlet. A família muda-se para Nancy após a derrota da França em 1870, na guerra Franco-Prussiana (1870-1871).²⁵

O avô cedia a todos os caprichos dos netos e, já na adolescência, Charles deixou-se levar pelas paixões do mundo, pelas coisas fáceis, pois, dinheiro não lhe faltava. Em Nancy, iniciou seus estudos no liceu. Fez a Primeira Comunhão aos catorze anos de idade. Tendo manifestado o desejo de ser oficial do exército francês, matriculou-se em Sainte-Geneviève e quase não consegue entrar para a Escola Militar preparatória de Saint-Cyr. Torna-se um glutão e engorda tanto que era difícil encontrar uma farda que lhe servisse.

Em 1878 seu avô morre deixando a herança para os dois netos. De Foucauld usa livremente das consideráveis somas de dinheiro para as suas festas.²⁶ No mesmo ano, de Saint-Cyr ele passa para a Escola de Cavalaria de Saumur, tendo sido classificado em penúltimo lugar. Aí permanece até 1879, dividindo o quarto com o colega Antoine de Vallombrosa, mais tarde, Marquês de Morès, que morre assassinado no deserto do Saara.

Como oficial do exército, Tenente De Foucauld comandou campanhas militares na África. Em 1880 é enviado para a Argélia com o seu regimento. De acordo com René Bazin, “a paixão pela África e, em suma, a paixão colonial, vai se apegar ao jovem oficial e crescer até dar uma nova orientação a uma vida mal começada”.²⁷

No ano de 1881 ele deixa o exército, ou melhor, provoca a sua demissão. O motivo fora Mimi, a mulher com quem mantinha um romance e que levava juntamente com seu regimento, fato que desagradou o coronel. Este lhe pedira que a deixasse, mas, Charles de Foucauld se recusou. É demitido do exército francês por indisciplina e mau comportamento.²⁸

Parte com Mimi para Évian, na França, mas, algumas semanas depois ele recebe notícias de que seu regimento iria lutar na Tunísia contra os Insubmissos, isto é, as tribos nativas que não foram subjugadas. Escreve pedindo a sua reintegração ao exército, não importando em que condições fosse readmitido, separando-se definitivamente de Mimi.²⁹ Mostrou-se competente e bastante ativo, o que suscitou admiração e orgulho de seus amigos e

²⁵ Napoleão III desagradou a Prússia ao intervir na sucessão da Espanha. Esta vivia sob a influência da Prússia. Este fato culminou na guerra entre a França e a Prússia. O exército da França sofre sucessivas derrotas até que na Batalha de Sedan, em 1º de setembro de 1870, o próprio imperador Napoleão III é feito prisioneiro. O império cai e em três dias os republicanos tomam o poder e proclamam a República. PAZZINATO, Alceu L.; SENISE, Maria Helena V. *História moderna e contemporânea*, p. 178. São Paulo: Ática, 2005.

²⁶ SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus*, p. 14. São Paulo: Paulinas, 2008.

²⁷ BAZIN, René. *Charles de Foucauld: explorateur Du Maroc, ermite au Sahara*, p. 12.

²⁸ CHATELARD, Antoine. *Charles de Foucauld: le chemin vers Tamanrasset*, p. 21-22. Paris: Karthala, 2002. Há uma tradução para o português, pelas Paulinas, com o título *Charles de Foucauld: o caminho rumo a Tamanrasset*.

²⁹ Id. *Ibid.*, p. 23. Sua reintegração acontece no grupamento 4º Caçador da África e não em seu antigo regimento por causa da sanção recebida.

familiares. Contudo, Foucauld não era homem de ficar muito tempo sob a disciplina imposta por outros. De acordo com Jean-François Six, o jovem soldado

[...] sente a necessidade de criar algo a partir de si mesmo e prefere espaços grandes sem fronteiras. Quer empreender a aventura de um homem solitário, acima de arregimentações e de tutelas administrativas ou institucionais. Já está brotando nele um projeto que corresponde às dimensões de seus desejos ansiosos: uma grande viagem de exploração. Em qual ambiente poderia acontecer?³⁰

Em fins de janeiro de 1882, Charles de Foucauld pede sua demissão do exército. Vai para a África, como explorador, percorrendo o Marrocos entre os anos 1883 e 1884, disfarçado de judeu.³¹ Esta incursão lhe foi possível devido à reserva financeira que lhe havia deixado o avô, como herança. Seu guia até o fim da jornada pelas terras marroquinas será Mardocheé, um rabino.

Para não ser descoberto em seu disfarce ele aprende o hebraico e, ao mesmo tempo o árabe, assim como os costumes dos judeus. Usa vestimentas largas onde pode guardar, quando necessário, seus instrumentos de trabalho de campo. O jovem explorador consegue até mesmo entrar na cidade sagrada de Chefchaouen, “isolada do mundo, onde nenhum não-muçulmano podia entrar sem ser executado”.³²

Após o retorno da viagem exploratória, passa os primeiros meses na Argélia. Aí Charles de Foucauld faz planos de casar-se com a filha de um comandante, o que não se concretizou pela oposição de sua família. Parte novamente em viagem para o sul da Tunísia e da Argélia durante quatro meses. Em fevereiro de 1886 volta a Paris, aos vinte e oito anos de idade. Mantém os hábitos que adquirira no Saara: dormia no chão, vestia-se com túnicas sem mangas e continuava o trabalho de aperfeiçoamento dos mapas e do livro que estava preparando (*Reconnaissance au Maroc*), bem como o planejamento para futuras expedições.³³ Neste período Charles de Foucauld retoma contato com a tia, Inês Moitessier, a quem visita

³⁰ SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus*, p. 21.

³¹ Sobre o período da sua exploração na África Foucauld escreveu a obra *Reconnaissance au Maroc* que, de acordo com Bazin, é antes de tudo, uma obra científica, por vezes geográfica, militar e política. O autor narra ainda que, a precisão da descrição é surpreendente tendo em vista toda a dificuldade, até mesmo os perigos aos quais Foucauld se expunha para tomar notas em seu caderninho. Ele tinha que fazê-lo escondido para não ser descoberto. BAZIN, René. *Charles de Foucauld: explorateur Du Maroc, ermite au Sahara*, p. 45ss.

³² AUZIAS, Dominique; LABOURDETTE, Jen-Paul (Dir.). *Maroc 2009-2010*, p. 97. Paris: Nouvelles Éditions de L'Université, 2010. Esta cidade considerada sagrada e com muitas mesquitas abrigou muitos muçulmanos andaluzes que fugiam dos reis católicos da Espanha, Fernando de Aragão e Isabel de Castela. Durante muito tempo a cidade foi fechada para não-muçulmanos.

³³ CHATELARD, Antoine. *Charles de Foucauld: le chemin vers a Tamanrasset*, p. 34.

frequentemente, e com a prima Marie de Bondy. As duas terão extraordinária importância em seu processo de conversão.

Dá continuidade aos seus estudos da língua e dos costumes árabes. O Islã marcaria profundamente sua vida. Ele observara os homens em oração, ajoelhados, nas ruas de Argel e no deserto. Para ele, havia algo transcendente, demonstrado pela presença do Deus Altíssimo em todos os aspectos da vida dos muçulmanos.³⁴ Em uma carta escrita a Henry de Castries, em julho de 1901, Charles de Foucauld afirmava: “Sim, você têm razão, o Islã produziu em mim um profundo desassossego... a visão dessa fé, dessas almas, vivendo na contínua presença de Deus, me fez vislumbrar algo maior e mais verdadeiro que as ocupações mundanas”.³⁵

A fé, na maioria das vezes, interpela o ser humano a sair do seu cotidiano, do “ordinário da vida”, do seu porto seguro.³⁶ Essa fé é transformadora e leva a um comprometimento com o que se professa. Isto foi perfeitamente compreendido e levado às últimas consequências pelo Irmãozinho de Jesus, Charles de Foucauld. A sua fé era uma fé apaixonada em um Homem-Deus, que tudo transforma.

O exemplo de Abraão que tem o seu nome, Abrão, tornado Abraão, não é uma mudança de nome apenas, mas, denota uma mudança de posição, de atitude diante do compromisso aceito com Deus: a aliança de fé que o tira da sua terra e o faz caminhar em direção a novas experiências.

Charles de Foucauld estava disposto a ir “até o fim do mundo” para levar o evangelho e a isto se dedicar “até o dia do julgamento final”. Manteve firme a determinação de alcançar seu objetivo e não parar nunca. Mesmo quando percebia que seu desejo não se realizava, mesmo aí, Charles de Jesus percebia a presença e a vontade de Deus, ao qual se submetera desde o dia da sua conversão.

³⁴ SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus*, p. 29.

³⁵ DE FOUCAULD, Charles. *Lettres à Henry de Castries*, p. 86. Présentées avec une introduction par Jacques de Dampierre. 11^e Édition. Paris: Grasset, 1938. Carta escrita da trapa de Notre-Dame-des-Neiges, em 8 de julho de 1901. Tenente-Coronel Henry-Marie de la Croix de Castries (1850-1927), explorador e historiador sobre o Marrocos. De nobre e rica família, assim como Charles de Foucauld. A amizade entre os dois tem início, provavelmente, após o ano de 1884. Ambos pertenciam à Société de Géographie de Paris.

³⁶ VOILLAUME, René. *Cristo, palavra de vida eterna*, p.26-27. São Paulo: Paulinas, 1978.

1.2 CAMINHO DE NAZARÉ

Meu Deus, se vós existis, fazeis que eu Vos conheça!

Esta oração era repetida muitas vezes, por Charles de Foucauld quando passou a frequentar a igreja de Santo Agostinho, em Paris, em busca de respostas às suas inquietações com relação à fé e ao catolicismo. A decisão de ir à igreja ele a atribuía a uma “graça interior extremamente grande”,³⁷ pois, nesta época ele se considerava ainda um descrente. Esta pequena prece, foi a porta de entrada que levou Charles de Foucauld ao encontro com aquele que seria para sempre o seu Senhor. A monja carmelita Teresa d’Ávila assinalava que a oração era a porta que levava às “grandes graças” que se recebe de Deus.³⁸

No ano de 1886 é iniciado o processo de conversão do ex-tenente. Com a acolhida em casa de sua tia Inês Moitessier e com a orientação de sua prima Marie de Bondy, De Foucauld começa a pensar que a religião católica talvez não fosse absurda, pois era professada por sua tia e sua prima, consideradas por ele “muito inteligentes, muito virtuosas e muito cristãs”.³⁹

Um dos caminhos para conhecer melhor a religião católica era instruir-se sobre esta fé, assim como se instruíra na língua e costumes árabes, pensava o visconde. Procura um sacerdote de quem lhe haviam dado excelentes recomendações, padre Henri Huvelin (1830-1910). Vigário na igreja de Santo Agostinho, o sacerdote se distinguia pela acolhida, pela grande instrução associada a uma grande virtude e uma bondade extraordinária.⁴⁰ Este se torna o diretor espiritual de Charles de Foucauld. Para Jean-François Six “a influência do padre Huvelin sobre o jovem foi decisiva e evitou que se perdesse em hiperatividades mistificadoras”.⁴¹

Segundo Edson Damian “Entre Deus e nós, existe sempre a mediação humana” e assinala as mediações que fizeram com que Charles de Foucauld redescobrisse Jesus após anos de deserto:

Reencontrou Jesus através da mediação dos muçulmanos que lhe causaram profundo impacto na Argélia, dos judeus que o protegeram durante a longa

³⁷ DE FOUCAULD, Charles. *Lettres à Henry de Castries*, p. 95.

³⁸ Livro da Vida, Capítulo 8,9. In: TERESA DE JESUS. *Obras completas*. São Paulo: Loyola; Carmelitanas, 1995.

³⁹ DE FOUCAULD, Charles. *Lettres à Henry de Castries*, p. 95.

⁴⁰ Id. *Ibid.*, p. 96.

⁴¹ SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus*, p. 37.

expedição no Marrocos, da prima Maria de Bondy, do Pe Huvelin, sábio conselheiro espiritual, dos monges trapistas com os quais conviveu durante seis anos, das irmãs clarissas que o acolheram em Nazaré, dos pobres e tuaregues do Sahara que se tornaram também seus mestres na última etapa de sua vida.⁴²

A vocação religiosa do ex-militar e sua fé germinavam juntas. Ele relata: “Logo que acreditei que havia um Deus, eu compreendi que não podia fazer outra coisa senão viver para Ele: minha vocação religiosa data da mesma hora que a minha fé [conversão]: Deus é tão grande!”.⁴³

Em breve análise do que fora sua vida antes da conversão, Charles de Foucauld dizia que “vivia como se pode viver quando a última centelha de fé é apagada”,⁴⁴ isto porque, revelava que vivera durante doze anos “sem nada negar e sem nada acreditar, desesperançado da verdade, e nem mesmo acreditando em Deus”, nenhuma prova lhe parecia “bastante evidente...”.⁴⁵

Como tivera uma existência carregada de muitas dúvidas sobre a fé, havia muitos obstáculos a serem vencidos. Não poderia crer em tudo em um único dia. Relata De Foucauld: “ora os milagres do Evangelho me pareciam inacreditáveis; ora eu queria entremear passagens do Alcorão nas orações”. Isto o seu orientador espiritual não permitia.⁴⁶ A fé, como dizia René Voillaume, é ao mesmo tempo frágil e preciosa e, muitas vezes, obscura. À ela não se chega por um caminho direto, por um “encaminhamento racional”.⁴⁷

Mais tarde, meditando na leitura dos escritos do evangelista Mateus sobre a fé (cf. Mt 9,22), Charles de Foucauld dirá que ela é a mais importante das virtudes, só sendo ultrapassada pela caridade, mesmo assim, é o fundamento desta. Para ele, a fé inspira todas as ações do ser humano e aclara tudo com uma nova luz:

[...] esta fé no sobrenatural que despoja o mundo de sua máscara e mostra Deus em tôdas as coisas... que faz desaparecer tôda impossibilidade... que torna sem sentido as palavras inquietação, perigo, temor... Que faz caminhar

⁴² Entrevista ao IHU On-Line. Disponível em:

<http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2065&secao=269>

Acesso em: 30/12/2014. Edson Damian, padre missionário e membro da Fraternidade Sacerdotal Jesus Cáritas, um dos ramos da família espiritual de Charles de Foucauld. Hoje é bispo em São Gabriel da Cachoeira (Amazonas). É também o responsável pelo curso dos bispos do CESEEP (Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular).

⁴³ DE FOUCAULD, Charles. *Lettres à Henry de Castries*, p. 96.

⁴⁴ Id. Ibid., p. 95.

⁴⁵ Id. Ibid.

⁴⁶ Id. Ibid.

⁴⁷ VOILLAUME, René. *Cristo, palavra de vida eterna*, p.51. Voillaume foi o continuador da obra de Charles de Foucauld e tido como fundador da Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus.

na vida com uma calma, uma paz, uma alegria profunda, como criança a quem a mãe leva pela mão... A fé que estabelece a alma num desapêgo tão absoluto de tôdas as coisas sensíveis, pela percepção clara de seu nada e futilidade... que inspira tal confiança na oração, a confiança do filho que pede algo de justo a seu pai... [...] fé que faz ver tudo sob outro prisma: os homens como imagens de Deus que devemos amar e venerar qual retratos de nosso bem-amado, e fazer-lhes todo o bem possível. As outras criaturas, como coisas que servem tôdas, sem exceção, para nos ajudar a alcançar o céu, louvando a Deus por causa delas quer quando as utilizamos, quer quando dela nos privamos.⁴⁸

Ao contrário de seu orientador, o jovem converso tem pressa e quer logo procurar um mosteiro para nele trancar-se até os últimos dias de sua vida. Cautelosamente, padre Huvelin o ensina a ser paciente e o envia para uma peregrinação à Terra Santa, no ano de 1888.⁴⁹ Esta viagem terá uma importância decisiva para sua vida, pois, a visita aos lugares tão simples “onde Jesus viveu causa nele o afastamento de suas antigas idéias de virtude e de grandeza, e permite-lhe experienciar muito melhor a humanidade de Jesus e sua inserção histórica”.⁵⁰

Quando retorna da peregrinação à Terra Santa e de alguns retiros realizados, Charles de Foucauld entra para a Ordem Cisterciense em 16 de janeiro de 1890. Vai para o mosteiro trapista de Notre Dame des Neiges (Nossa Senhora das Neves), na diocese de Viviers. No dia 26 recebe o hábito religioso na festa de Santo Alberico, assumindo o nome de Irmão Marie-Albéric. Pouco tempo depois pede para ser enviado para o priorado pobre de Notre-Dame Du Sacré-Coeur, em Akbês, na Síria.

1.2.1 BATALHAS INTERIORES

Após o retorno à fé católica, Charles de Foucauld experimenta vários momentos de escuridão e deserto ao longo da vida. Sentia-se, muitas vezes covarde, indolente, egoísta, leviano, sensual, água-morna e pouco fiel, para usar alguns termos do próprio De Foucauld. Em algumas de suas Notas Espirituais (1897 a 1900) ele escrevera:

⁴⁸ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 74-75. Nas citações foi mantida a fidelidade à grafia original da língua portuguesa da época da publicação.

⁴⁹ Esta viagem durou de novembro de 1888 até fevereiro de 1889. SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus*, p. 38. CHATELARD, Antoine. *Charles de Foucauld: le chemin vers Tamanrasset*, nas páginas 12 e 13 apresenta um quadro cronológico muito interessante dos períodos importantes da vida de Charles de Foucauld.

⁵⁰ SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus*, p. 38-39.

As trevas e dores interiores que a alma experimenta em sua vida íntima de amor divino são as únicas suficientemente cruciantes para servirem de preço, de moeda, se ousar dizer assim, na aquisição do amor divino, nosso bem supremo. Só podemos chegar a amar a Deus com a condição de comprar nosso amor por meio de trevas, sofrimentos interiores proporcionados ao grau de amor que alcançaremos.⁵¹

São João Clímaco (575-606),⁵² na obra *Escada para o Céu*, dissertando sobre as inquietações no processo de conversão dirá:

Se alguma vez, depois de haver amanhecido já em nossa alma o verdadeiro sol de justiça, vem ele a fazer ocaso, escondendo-nos sua graciosa presença e a luz de sua consolação, daqui se seguem logo trevas na alma e se faz noite. Durante esse tempo, o homem acha tudo escuro e cerrado, lhe parecendo não descobrir luz por parte alguma. O céu se lhe faz de metal, e a terra de feno. Ali se acha envolto em tanta obscuridade de paixões e confusão de pensamentos, que às vezes suspeita haver perdido de todo a graça divina.⁵³

Mais adiante, em sua obra, João Clímaco incentiva a uma postura positiva e exorta: “Não desanimemos, se logo ao princípio de nossa conversão nos achamos muito inclinados aos vícios. Na porta das virtudes, logo à entrada, é necessário que nos façam guerra todas as relíquias dos vícios e maus costumes passados [...]” e mais adiante afirma ser a esperança firme a “porta para despedir as afeições e paixões de nosso coração”, mantendo a confiança em Deus, na sua Misericórdia e Providência.⁵⁴

Onze anos após o seu encontro marcante com Jesus Cristo, Charles de Foucauld, um pouco desanimado, compara as obras que fizera com as obras realizadas pelos santos e sentiu-se estéril. Mas, com a esperança que se vê em São João Clímaco, acredita que chegará a hora em que dará frutos, não sem deixar de perguntar a Deus quando seria esse tempo. A resposta lhe vem em uma meditação: será na “hora do julgamento”, na hora última em que os resultados surgirão, onde ele, Charles de Foucauld será “uma bela árvore de folhas eternamente verdes!”.⁵⁵

O monge dizia que não pedia consolações a Jesus e julgava mesmo que não as merecia. Achava justo não experimentar “doçura alguma”, pois, considerava-se uma “alma

⁵¹ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 56-57. Rúmí, o místico sufi, dizia: “A dor é um tesouro, pois ela contém mercês; A amêndoa é macia quando a casca é tirada”. RÚMÍ, Maulána Jalál-ud-Dín. *Masnavi*, p. 107. Rio de Janeiro: Dervish, 1992.

⁵² Monge cristão do século VI d.C. do mosteiro no Monte Sinai. Seu nome deriva do grego "klímax", que significa "escada" e a sua ascensão espiritual correspondente.

⁵³ CLÍMACO, João. *A santa escada*, p.269. São Paulo: Cultor de Livros, 2014.

⁵⁴ Id. *Ibid.*, p. 270-271.

⁵⁵ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 57-58.

pouco fervorosa”. Ouvir a voz do Senhor ou senti-lo no fundo do coração, seria para Charles de Jesus experimentar o paraíso já neste mundo e, assim correr o risco de não tê-lo no outro.⁵⁶

Não pedia alívio dos sofrimentos, mas, sempre dirigia preces rogando a intercessão de um santo para melhor “glorificar o Senhor” ao máximo de sua capacidade. Em uma meditação de 15 de outubro de 1898, festa de Santa Teresa d’Ávila, o monge dirige uma súplica àquela a quem chamava “mãe querida”:

Ó querida mãe, santa Teresa, como preciso da senhora! Como preciso de que forme minha vida interior! Será que já tive uma alguma vez? [...] Santa Teresa, dê-me fôrça, dê-me luz! Só lhe peço uma coisa, bem o sabe, só uma coisa quero: glorificar Nosso Senhor Jesus cada vez mais. E, para tal, amá-lo o mais que fôr possível. É isto que lhe peço, ó mãe querida, dê-me isto juntamente com tudo o que fôr necessário para obtê-lo.⁵⁷

Estes momentos de aridez da alma, de escuridão densa e de batalhas interiores experimentados por Charles de Foucauld eram entremeados por sentimentos de profunda confiança em que se sentia guiado pela mão de Deus nesta “breve vida” em direção à luz e ao amor. O Eremita valia-se da fé que lhe proporcionava esta suavidade da alma. Em carta à sua irmã Marie de Blic ele a convida a enxergar as coisas no mundo com os olhos da fé:

Vejamos as coisas como elas são, sob esta grande luz da fé que ilumina nossos pensamentos com tão fulgurante claridade, que nos faz ver tudo com um olhar tão diferente do destas pobres almas mundanas... Como a fé, o hábito de considerar as coisas à luz da fé, nos eleva acima do nevoeiro e da lama dêste mundo! Como nos coloca em outra atmosfera, em pleno sol, recebendo em cheio as irradiações... numa calma serena, numa paz luminosa, acima da região das nuvens, dos ventos e tempestades, fora da zona do crepúsculo e da noite!⁵⁸

1.2.2 O MOSTEIRO TRAPISTA

A princípio, a Trapa se apresentava para De Foucauld como a escolha mais acertada, pois, pensava que ali pudesse imitar mais perfeitamente a vida de Jesus, pobre, humilde e trabalhador. Em uma de suas cartas ele diz que:

⁵⁶ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 55.

⁵⁷ Id. Ibid., p. 129.

⁵⁸ Id. Ibid., p. 131-132.

[...] não sabia qual ordem escolher: o Evangelho me mostrou que “o primeiro mandamento é amar a Deus de todo seu coração” e que era preciso encerrar tudo no amor; cada um sabe que o amor tem como primeiro efeito a imitação; restava então entrar na Ordem onde eu encontraria a mais exata imitação de Jesus. [...] Pareceu-me que nada representava melhor essa vida [escondida e pobre de Jesus] que a Trapa.⁵⁹

No entanto, cerca de nove meses após sua entrada na Trapa, ele escreve ao padre Huvelin falando de sua insatisfação, pois, desejava viver uma pobreza radical: “[...] nós somos pobres para os ricos, mas não pobres como o fora Nosso Senhor, nem pobres como eu era no Marrocos, nem pobres como São Francisco... Eu o lamento [...], sobre isso eu guardo o silêncio e a obediência. [...] por enquanto eu me calo”.⁶⁰

Charles de Foucauld ansiava por imitar a vida de Jesus como ele a vivera em Nazaré, na humildade e na pobreza, assim como o fizera São Francisco de Assis. Gostaria de ter a humildade e a caridade que tanto admirava no santo italiano.⁶¹ Esta participação não seria apenas uma repetição externa, mas, verdadeira comunhão com o mistério de Nazaré. Sua angústia aumentava na medida em que percebia que a Trapa não lhe correspondia a esse desejo. Em carta dirigida ao monge, seu diretor espiritual afirmava:

Eu tinha esperado, meu querido filho, que vós encontraríeis na Trapa o que procurais, que aí encontraríeis suficiente pobreza, humildade, obediência para poder seguir Nosso Senhor em sua vida de Nazaré. Eu acreditava que teríeis podido dizer aí entrando: “*Haec requies mea in saeculum saeculi!*”⁶² Eu lamento ainda, que isso não possa acontecer. Há um impulso muito profundo em direção a um outro ideal, e você começa, pouco a pouco, por força desse movimento, a sair desse quadro, a encontrar-se deslocado.⁶³

Para melhor discernir a sua vocação é orientado pelo padre Huvelin e com permissão do Geral da Ordem Cisterciense, a morar em Nazaré, no mosteiro das clarissas, permanecendo de 1897 a 1900. Neste lugar o Visconde De Foucauld encontrara o que buscava: “Em minha cabana de tábuas, aos pés do Tabernáculo das Clarissas, em meus dias de trabalho e minhas noites de oração, tenho tão perfeitamente o que buscava e desejava há oito anos [...]”.⁶⁴

O monge francês considerava a pobreza uma herança, deixada por Jesus Cristo, para os santos e todos aqueles que desejassem segui-lo e a todos aqueles que quisessem ser seus

⁵⁹ DE FOUCAULD, Charles. *Lettres à Henry de Castries*, p. 97.

⁶⁰ *PÈRE DE FOUCAULD – ABBÉ HUVELIN: correspondance inédite*, p. 5-6. Tournai: Desclée, 1957

⁶¹ *Ibid.*, p. 23.

⁶² “Este é meu refúgio para sempre!”.

⁶³ *PÈRE DE FOUCAULD – ABBÉ HUVELIN: correspondance inédite*, p. 38.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 61.

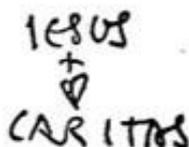
discípulos.⁶⁵ Em uma de suas meditações em Nazaré ele faz críticas à riqueza que não deixa espaço para Deus e o próximo:

Meu Deus, não compreendo como é possível para certas almas vos verem pobre e permanecerem calmamente na riqueza. Verem-se tão maiores do que seu Mestre, seu bem-amado, sem vos querer assemelhar em tudo, na medida em que delas depende, sobretudo em vossos aviltamentos... Quero crer que elas o amem, meu Deus, mas não posso deixar de pensar que falta algo em seu amor.⁶⁶

O coração deve estar livre dos apegos, segundo Irmão Marie-Albéric. É a “mortificação interior”, a pequena morte, que permite o desapego de todas as coisas, da “vontade e apetites”, como diz Teresa d’Ávila. Desta forma, abre-se espaço, inteiramente, para que Deus possa invadi-lo, ocupando-o totalmente e aí reinando sozinho. Este Rei, afirmava a Carmelita, “só se entrega a quem se dá de todo a Ele”.⁶⁷

Em carta ao amigo trapista, padre Jerônimo,⁶⁸ datada de 1898, Marie-Albéric escreve que na solidão e no recolhimento profundo “da alma esquecida de tudo o que é criado”, que se abandona completamente a Deus, é que Deus se entrega inteiramente à alma.⁶⁹ Deus instala-se na alma, aí fazendo Sua morada, em completa união. Lembrava as palavras do apóstolo: “Já não somos nós que vivemos, mas Jesus que vive em nós...”⁷⁰ E “Quando se está cheio de Jesus, se está cheio de caridade”.⁷¹ O lema usado por ele até mesmo como selo em suas cartas era “*Jesus Caritas*”, entremeado por uma cruz e um coração, como segue:

Fig. 3 – Escaneamento de um fac-símile



Fonte: DE FOUCAULD, Charles. *Lettres à Henry de Castries*, p. 221.

⁶⁵ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 66.

⁶⁶ Id. *Ibid.*, p. 67.

⁶⁷ Caminho de Perfeição, Capítulo 16,4. In: TERESA DE JESUS. *Obras completas*.

⁶⁸ Conheceu-o na Trapa de Staouéli (Argélia).

⁶⁹ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 118.

⁷⁰ Id. *Meditações sobre o Evangelho*, p.123. São Paulo: Duas Cidades, 1964. O apóstolo é Paulo. A citação está na Carta aos Gálatas (Gl 2,20).

⁷¹ Id. *Cartas e anotações*, p. 146.

1.2.3 JESUS CARITAS

Caridade e compaixão estão intimamente entrelaçadas nas reflexões do monge. Conforme Irmão Charles, a compaixão é a “dor provocada pelos males das almas ou dos corpos do próximo”. Dor que está unida ao amor “em cada coração mortal” e em “cada amor humano”.⁷² Em uma das meditações sobre o evangelho escrito por Marcos (Mc 5, 35-43) ele anotara:

Que a nossa caridade seja de uma delicadeza sem fim; não nos limitemos a prestar grandes serviços, mas seja nossa, também, aquela terna delicadeza que entra nos pormenores e sabe, à custa de pequenos nada, pôr tanto bálsamo nos corações [...]; consolemos, aliviemos, recorrendo às mais minuciosas atenções; tenhamos-las para com aqueles que Deus aproxima de nós, que nos rodeiam [...].⁷³

Charles de Foucauld assinalava que Deus coloca também no coração de cada um, “abaixo de si, em vista de si e para si, o amor de todos os homens, seus filhos”. No coração não cabem mais do que estes dois “amores”, outros nele não cabem mais e, assim, “vive-se na terra, como se não estivesse nela, em contemplação contínua do único necessário”.⁷⁴

A vocação de Charles de Foucauld era “imitar o mais perfeitamente possível Nosso Senhor em sua vida escondida em Nazaré” e para conseguir viver esta vocação, o jovem monge considerava a necessidade de aperfeiçoar algumas virtudes, dentre as quais estão a fé, a castidade, o amor ao próximo, a pobreza e a humildade. A fé ele a necessitaria muito mais entre os “hostis” árabes, pois, entre seus pares havia segurança. Provavelmente, sozinho no deserto lhe seria mais fácil compreender a castidade, a qual chamava “virtude celestial”. Suplicava a Deus que o guardasse “com cuidados infinitos” de todo pensamento, por mais ínfimo que fosse, contra a castidade, pois, temia faltar-lhe com a fidelidade. O amor ao próximo⁷⁵ poderia ser realizado por meio da oração, da celebração da missa, das obras, da

⁷² DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 126.

⁷³ Id. *Meditações sobre o Evangelho*, p.143. Também Etty HILLESUM (1914-1943), jovem intelectual judia que morreu no campo de concentração em Auschwitz, Alemanha. Escrevera em seu diário, em 13 de outubro de 1942: “Gostaria de ser um bálsamo para muitas feridas”. HILLESUM, Etty. *Diário: 1941-1943*, p. 333. 3. ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009. Este parece ser um sentimento comum àqueles que vivem a vida como doação de si para o outro e para Deus.

⁷⁴ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 69.

⁷⁵ Segundo Kierkegaard “o Cristianismo tornou eternamente impossível errar quanto a ele [o próximo]; não há no mundo todo um único ser humano que seja tão certo e tão fácil de reconhecer como o próximo. Tu não podes

hospitalidade e através da “presença do Santíssimo [Sacramento]”⁷⁶ que “santificaria os arredores”. A carência de tudo tornaria possível a Charles de Foucauld viver na pobreza desejada e a humildade seria vivida praticando-a como Jesus a praticara, e por isto, não deveria temer a dignidade do sacerdócio.⁷⁷

Em carta ao padre Huvelin, de 16 de janeiro de 1898, ainda em Nazaré, o monge fala de sua vida cotidiana, principalmente sobre os estudos. Ele diz ao diretor espiritual que a sua principal leitura é a teologia dogmática, que lhe causa grande prazer, além dos textos de Teresa d'Ávila e a vida dos santos. A oração do breviário, a considerava necessária para colocá-lo em comunhão com todos os cristãos, sendo “por *excelência a oração da Igreja*”, em sua opinião.⁷⁸

Apesar do grande apreço pelo contato com os livros e a instrução que deles obtinha, Irmão Marie-Albéric receava que as leituras de teologia pudessem tentá-lo a um sentimento de grandeza. Teresa de Jesus dizia que a instrução era um grande tesouro se fosse acompanhada da humildade.⁷⁹ Essas leituras, conforme relato do próprio religioso, transformaram sua vida interior, favorecendo-o sobremaneira e em nada o prejudicando. Nutria o mesmo pensamento em relação à filosofia.⁸⁰ Parece que seguia o conselho da Carmelita e praticava a humildade da inteligência.

1.2.4 PADRE LIVRE

Depois de sua ordenação sacerdotal, em nove de junho de 1901, na diocese de Viviers, Charles de Foucauld queria voltar para a África onde pretendia fundar uma espécie de eremitério, bem pobre, cuja tarefa seria a penitência e a adoração ao Santíssimo Sacramento,

jamais confundi-lo com algum outro, pois o próximo são, afinal de contas, todos os homens”. KIERKEGAARD, Søren A. *As obras do amor*, p.71. 4. ed. Bragança Paulista: São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2013.

⁷⁶ Para os cristãos católicos, Jesus está real e presente, no pão e vinho consagrados, “com humanidade e divindade, com corpo e alma, com carne e sangue”. No Sacrário ou Tabernáculo ficam guardadas as hóstias consagradas, isto é, a presença sacramental real do próprio Jesus Cristo, o Santíssimo Sacramento. ZILLES, Urbano. *Significação dos símbolos cristãos*, p. 236, 255. 6.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. Cf. Concílio de Trento (1545-1563).

⁷⁷ *PÈRE DE FOUCAULD – ABBÉ HUVELIN*: correspondance inédite, p. 134-136. Charles de Foucauld estava indeciso sobre receber a ordenação sacerdotal por medo de não conseguir viver a humildade e pobreza que tanto sonhava.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁷⁹ Livro da Vida, Capítulo 12,4. In: TERESA E JESUS. *Obras completas*.

⁸⁰ *PÈRE DE FOUCAULD – ABBÉ HUVELIN*: correspondance inédite, p. 62.

oferecendo hospitalidade a quem quer que o procurasse. Em carta ao amigo Henry de Castries, datada de 23 de junho de 1901, ele escreve:

[...] nós gostaríamos de fundar na fronteira marroquina não uma Trapa, nem um grande e rico mosteiro, nem uma exploração agrícola, mas um tipo de humilde e pequeno eremitério, onde alguns pobres monges poderiam viver de alguns frutos e de um pouco de cereais colhidos por suas mãos, em uma estrita clausura, a penitência e a adoração ao Santíssimo Sacramento, não saindo de sua clausura, nem pregando, mas dando hospitalidade à qualquer um que chegue, bom ou mau, amigo ou inimigo, muçulmano ou cristão...⁸¹

Recebe permissão para deixar a Trapa e seguir para o Norte da África. Desde aquele momento, segundo ele, não era mais “estritamente trapista”, mas permanecia, “ternamente ligado à Ordem”, conservando boas relações e amizades. Recebera a ordenação com o título de “padre livre”.⁸²

Quando de sua chegada a Argel, em setembro de 1901, ele permanece junto aos padres da Sociedade dos Missionários da África, os Padres Brancos.⁸³ Nesta época, De Foucauld escreve a Henry de Castries solicitando-lhe o envio de cartas de recomendação aos amigos dos Gabinetes Árabes ou dos postos do Sul para que pudesse estabelecer-se em Igli, Beni-Abbès ou arredores.⁸⁴ Na carta esclarece que:

Não se trata para o momento, de convento, ainda menos de pregação, nem de idas e vindas, mas, de me estabelecer em um posto francês do Saara sem padre, de aí viver sem título oficial de nenhum tipo, como padre livre, indo cada dia na enfermaria, consolar os doentes, levar-lhes os Sacramentos, velá-los e sepultá-los cristãmente se eles morrem...⁸⁵

Henry de Castries lhe corresponde ao pedido e o recomenda a algumas autoridades francesas naquela região. Assim, com as autorizações religiosa e militar, Charles de Foucauld

⁸¹ DE FOUCAULD, Charles. *Lettres à Henry de Castries*, p. 84.

⁸² Id. *Ibid.*, p. 104. “Padre livre” é aquele que não está vinculado a uma diocese específica, mas, está em obediência à autoridade eclesiástica onde atua.

⁸³ Em 1868 o bispo Charles Lavigerie (1825-1892), Delegado Apostólico do Saara e do Sudão, funda a *Sociedade dos Missionários da África*, mais conhecidos como Padres Brancos devido à longa túnica branca que usam. No ano seguinte funda o *Instituto das Irmãs Missionárias de Nossa Senhora da África* (Irmãs Brancas) com a colaboração da Madre Marie-Salomé (1846-1930), primeira Superiora do Instituto. Os Padres Brancos assumiram o compromisso de não tentar converter os muçulmanos, e, assim com os Franciscanos, estavam entre as poucas ordens religiosas cristãs respeitadas no Islã. LENZENWEGER, Josef et al. *História da Igreja Católica*, p. 320. São Paulo: Loyola, 2006.

⁸⁴ Subdivisões administrativas da França, em território argelino, à época da colonização.

⁸⁵ DE FOUCAULD, Charles. *Lettres à Henry de Castries*, p. 103. A vontade de Charles de Foucauld era, mais tarde, fundar um pequeno convento, uma *az-zâwiya* (santuário, em árabe) de oração e hospitalidade. Cf. carta de 12 de março de 1902, p. 122-123.

se estabelece em Beni-Abbès, norte da Argélia, ao sul da província de Oran, em outubro de 1901.

Padre Charles de Jesus funda, neste lugar, um “ponto monástico” para a adoração ao Santíssimo. É no Saara que ele deseja viver “a vida escondida de Jesus em Nazareth”, contudo, sem a intenção de pregar, “mas para viver na solidão, na pobreza, o humilde trabalho de Jesus, esforçando-se por fazer bem às almas, não pela palavra, mas pela oração, pela oferta do Santo Sacrifício, pela penitência, pela prática da caridade...”.⁸⁶

Mais tarde, o Eremita do Saara tendo em mente a fundação de uma comunidade “universal” que pudesse, no futuro, ser implantada em todos os lugares do mundo sem muitas adaptações, prepara uma Regra – e a reelabora muitas vezes – para a comunidade que sonha. O primeiro esquema de uma regra de vida já havia sido composto por ele em 14 de junho de 1896.⁸⁷ Pede conselhos sobre este projeto ao padre Huvelin. Este, em resposta a Charles de Foucauld, lhe escreve, em 2 de agosto do mesmo ano, dizendo que a regra era impraticável e a considerava mais rigorosa que a regra franciscana, a qual o Papa Inocência III (1160/61-1216) havia hesitado em dar a sua aprovação pela severidade de vida praticada.⁸⁸

Em outra carta a De Foucauld, datada de 27 de janeiro de 1897, padre Huvelin lhe aconselha, firmemente: “Não pense em agrupar almas em torno a si, nem lhes dar uma regra. Viva sua vida, então se vierem almas, vivam juntos a mesma vida, sem regulamentar nada. Sobre isto sou claro”.⁸⁹ Mesmo com essa resposta restritiva, Charles de Foucauld voltava periodicamente, em suas cartas, sobre este assunto.

Em 6 de janeiro de 1899 nova elaboração da regra. A fraternidade teria o nome de “Eremitas do Sagrado Coração de Jesus”, com uma tríplice finalidade: “levar vida conforme à vida oculta de Nosso Senhor em Nazaré... praticar (logo que forem em número suficiente) a adoração perpétua do Santíssimo Sacramento exposto... viver em país de missão entre os infiéis...”.⁹⁰

Contudo, até a sua morte a regra não fora aprovada. Nem mesmo companheiros ele conseguiu durante a sua vida para partilhar o mesmo desejo de presença cristã, em meio muçulmano, na radicalidade do Evangelho. Na opinião de Jean-François Six, “Foucauld é realmente um grande louco de Deus que quer realizar o Evangelho ao pé da letra”.⁹¹

⁸⁶ DE FOUCAULD, Charles. *Lettres à Henry de Castries*, p. 98-99.

⁸⁷ PÈRE DE FOUCAULD – ABBÉ HUVELIN: correspondance inédite, p. 100-105.

⁸⁸ Ibid., p. 41.

⁸⁹ Ibid., p. 43-44.

⁹⁰ Ibid., p. 138.

⁹¹ SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus*, p. 51.

1.2.5 JUNTO AOS TUAREGUES

Em 1904 vai para o sul, na Serra de Hoggar, próximo a Tamanrasset. Nestas terras estavam os tuaregues. Em Tamanrasset é concedida ao padre De Foucauld a hospitalidade dos tuaregues pelo chefe Moussa Agg Amastan (1867–1923).⁹²

Estabelece-se neste lugar onde constrói um pequeno e pobre eremitério em 1905. Por estar sozinho, ele não pode celebrar missa, mas, em janeiro de 1908, os Padres Brancos conseguiram a permissão do Papa Pio X (1835-1914) para que ele celebrasse sem acólito. Todavia, uma condição lhe era imposta: deveria ter pelo menos um cristão presente para assistir a celebração.⁹³

Padre De Foucauld escreve, em 31 de janeiro de 1908, algumas linhas que demonstram a grande alegria ao receber carta do amigo Laperrine, comandante francês, dando-lhe a notícia de que poderia celebrar sem ajudante:

Deo Gratias; Deo Gratias; Deo Gratias: meu Deus, quanto sois bom! Recebi hoje carta de Laperrine comunicando-me que o Papa concedeu-me autorização para celebrar santa Missa absolutamente sozinho, sem acólito nem ajudante. É a pedido do Procurador dos Padres Brancos que o Santo Padre me fez este grande favor. Amanhã poderei então celebrar a santa Missa. Natal, Natal; obrigado, oh meu Deus!⁹⁴

Escreve, em 1909 a padre Huvelin dizendo que o seu apostolado deveria ser o “apostolado da bondade”. Gostaria que aqueles que o vissem pudessem dizer: “Uma vez que este homem é tão bom, a sua religião deve ser boa”. E ao lhe perguntarem porque era doce e bom, deveria dizer: “Porque eu sou o servo de alguém que é muito melhor que eu. Se soubésseis como é bom o meu Mestre Jesus”. Desta maneira, Charles de Jesus gostaria de ser

⁹² Moussa Agg Amastan negociou o tratado de paz com a França no território dos tuaregues, em 1904. Protegia os viajantes e os comerciantes vindos da França ou das regiões submissas a esta, garantindo-lhes a liberdade de atravessarem o Hoggar. PANDOLFI, Paul. *Les touaregs de l’Ahaggar*, p. 429. Paris: Karthala, 1998.

⁹³ SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus*, p. 96-97. Acólito é um ministério conferido pela Igreja, cuja função é acompanhar e auxiliar o celebrante nos atos litúrgicos. Juntamente com o ministério de leitor, o acolitado foi instituído em substituição às antigas ordens menores. Cf. *Código de Direito Canônico* (de 1983), Cânon 230. O Irmãozinho aproveitava a passagem de alguns cristãos franceses próximo ao eremitério para celebrar a missa. Cf. *PÈRE DE FOUCAULD – ABBÉ HUVELIN: correspondance inédite*, p. 274.

⁹⁴ DE FOUCAULD, Charles. *Opere Spirituali: antologia*, p. 350-351. Escreve, também ao padre Huvelin, contando a novidade em 9 de fevereiro de 1908. Cf. p. 635.

tão bom para que pudessem dizer: “Se assim é o servo, como é então o Mestre?”⁹⁵ Quem sabe seu testemunho não lhes despertaria para conhecer seu Mestre Jesus?

O ano de 1910 foi de perdas. Em 14 de maio morre monsenhor Guérin. Estava com trinta e sete anos e bastante exaurido pela vida dura no Saara. Sua ausência é sentida por De Foucauld com grande dor e grande vazio, mas, consola-se junto a Jesus. Dois meses depois, a 10 de julho, falece o seu grande orientador e pai espiritual, padre Huvelin. Mesmo com a dor, a um Padre Branco ele diz: “Jesus basta; lá onde Ele está, nada falta. Por mais caros aqueles nos quais brilha um reflexo Dele, é Ele que permanece sempre o Todo. Ele é o Todo no tempo e na eternidade”.⁹⁶

Charles de Foucauld progride no conhecimento do tamakeshi, a língua dos tuaregues, e aprende também os costumes dos seus anfitriões. Reveza-se entre o eremitério em Beni-Abbès e o Hoggar.⁹⁷ Sobre este último, Irmão Charles de Jesus dirá: “Aqui, meu eremitério está em um cume que domina quase todo o Hoggar, entre montanhas selvagens além das quais o horizonte, que parece ilimitado, faz pensar na infinitude de Deus. É um bom lugar para adorar, meditar e pedir graça”.⁹⁸

Neste período ele adoce e viaja algumas vezes à França, tanto para cuidar da saúde quanto para tentar a aprovação para fundar “uma pequena associação de irmãos e irmãs, de padres e leigos no espírito da vida de Nazaré”. Em uma dessas viagens, no ano de 1913 ele celebrou a missa na igreja de Santo Agostinho com a presença de muitos amigos. Entre eles estava presente Louis Massignon em quem Charles de Foucauld depositava esperanças de que fosse morar com ele em Tamanrasset e permanecer no eremitério.⁹⁹

Em 1912 começam distúrbios no Saara, pois, algumas tribos tuaregues se aproveitam da guerra entre os turcos e a Itália e uma possível guerra santa em toda a Líbia, para saquear e pilhar os agricultores. Eram os Senussistas, uma grande confraria muçulmana fundada, em 1837, por Muhammad ibn Alî al-Sanûsi (1787-1859). Os Senussistas pretendiam purificar a religião islâmica e tinham, por outro lado, finalidades políticas, como a libertação do mundo do Islã de toda subordinação estrangeira para que um novo império poderoso se estabelecesse.

⁹⁵ DE FOUCAULD, Charles. *Opere Spirituali*: antologia, p. 352.

⁹⁶ PÈRE DE FOUCAULD – ABBÉ HUVELIN: correspondance inédite, p. 294-295.

⁹⁷ Os dois eremitérios estavam a 1500 Km de distância um do outro. De Foucauld passava três meses em Beni-Abbès, seis meses no Hoggar e três meses “nas idas e vindas”. DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 190.

⁹⁸ Id. *Lettres à Henry de Castries*, p. 192.

⁹⁹ SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus*, p. 100. Este é o segundo encontro entre os dois. O primeiro aconteceu em Montmartre em 1909 onde rezam juntos. BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien* : Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 41. Paris: Cerf, 2009.

O Eremita retorna para Tamanrasset onde termina uma fortificação em volta do eremitério para proteção dos *harratin*, pequenos agricultores, e os escravos.¹⁰⁰ A situação piorou após o início da Primeira Guerra Mundial (1914-1918)¹⁰¹ o que fez surgir movimentos rebeldes na Argélia contra a França. Para irmão Charles de Jesus a guerra era como uma cruzada empreendida “contra o paganismo e a barbárie alemães” e, assim, as gerações futuras seriam salvas da “invasão dessas doutrinas anticristãs”.¹⁰²

Sua vida era uma inquietante busca de Deus, das irmãs e irmãos mais pobres e desfavorecidos. Queria aclarar o sentido de sua existência e a de todos os seres. A escolha pela vida pobre e escondida no seguimento de Jesus não o permitiria abandonar os amigos. Amar os tuaregues era partilhar de todas as suas “penas, dificuldades, asperezas da vida”. Amor que ele entendia ser uma necessidade “imperiosa de conformidade, de assimilação” a Jesus.¹⁰³ Com os amigos do deserto ele “toma chá e partilha as refeições [...] em conversa fraterna”. Estariam todas as fronteiras superadas, como pensava o Irmãozinho de Jesus?¹⁰⁴

Em 11 de abril de 1916, Charles de Foucauld escreveu uma carta à sua prima Marie de Bondy narrando-lhe a verdadeira situação no Saara. Pediu que não falasse nada a ninguém, principalmente à sua irmã, Marie de Blic. Parece que a situação era mantida em segredo pelas autoridades, pois padre De Foucauld dissera à prima que o governo poderia ter motivos para não divulgar os fatos. Eis a narrativa:

A quatrocentos quilômetros daqui, na fronteira tripolina,¹⁰⁵ o forte francês de Djanet foi atacado em 6 de março por mais de mil Senussistas armados com um canhão e metralhadoras; a guarnição era apenas de cinquenta homens, comandados pelo suboficial Lapierre; se defenderam heroicamente até 24 de março; naquele dia, o suboficial Lapierre, vendo o forte completamente demolido pelo canhão, quase todos mortos ou feridos, qualquer defesa ulterior impossível, fez explodir o forte com tudo que continha: pereceram todos. Depois deste sucesso os Senussistas têm a estrada livre para vir aqui; ninguém pode impedi-los, a não ser o Bom Deus.¹⁰⁶

Meses depois, na noite de 1º de dezembro de 1916 cerca de quarenta Senussistas armados cercaram o “eremitério-forte” onde De Foucauld estava sozinho. Ele foi atraído para

¹⁰⁰ SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus*, p. 113-114.

¹⁰¹ Em carta escrita a Massignon, em 6 de março de 1916, fica-se sabendo que as Clarissas de Nazaré, com as quais passara longo período, se refugiaram em Malta por causa da guerra. SIX, Jean-François. *L'Aventure de l'amour de Dieu: 80 lettres inédites de Charles de Foucauld à Louis Massignon*, p.200-201. Paris: Seuil, 1993.

¹⁰² SIX, Jean-François. *L'Aventure de l'amour de Dieu: 80 lettres inédites de Charles de Foucauld à Louis Massignon*, p. 212.

¹⁰³ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 68.

¹⁰⁴ SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus*, p. 117.

¹⁰⁵ Tríplice fronteira Tunísia-Argélia-Líbia.

¹⁰⁶ DE FOUCAULD, Charles. *Opere Spirituali: antologia*, p. 679-680.

fora, amarrado e assassinado com um tiro de fuzil na cabeça. O sacerdote cristão, de cinquenta e oito anos de idade, cai por terra, e como o grão de trigo, morre para germinar e dar frutos.

Para alcançar a compreensão de como sua vida deveria ser doada, à maneira como Jesus mesmo o fizera, e que o seu testemunho deveria ser silencioso, Charles de Foucauld meditava sobre os Evangelhos. Seus escritos místicos revelam uma alma contemplativa e, ao mesmo tempo, desejosa de realizar concretamente os ensinamentos de Jesus Cristo. Configurar-se a Jesus, eis o caminho espiritual escolhido por Charles de Foucauld.

1.3 ESPIRITUALIDADE

[...] eu não valho nada, sou todo pecado como o cego do Evangelho, mas, uma coisa eu posso dizer, é que pela graça de Deus, eu quero absolutamente o que ele quer e eu desejo absolutamente o perfeito cumprimento de Sua vontade...¹⁰⁷

Do ponto de vista espiritual se poderia dividir em quatro períodos a vida de Charles de Foucauld. **O primeiro** se passa na Trapa (1890-1897). Durante esse tempo, Charles de Foucauld viveu difíceis incertezas a respeito do seu futuro como religioso. Ao mesmo tempo em que pretendia somente seguir a vontade de Deus em sua vida, ansiava ardentemente por realizar a fundação de uma pequena comunidade.

Apenas três anos de sua entrada na vida monástica, em carta ao seu diretor espiritual, padre Huvelin, datada de 22 de setembro de 1893, o monge lhe pergunta se não haveria a possibilidade de formar uma pequena congregação para viver na pobreza e do próprio trabalho, a exemplo de Jesus Cristo. Sem liturgia complicada, mas, “longa oração, rosário, Santa Missa”. Interrogava ao seu orientador: “Isso é um sonho, padre? Uma ilusão do demônio, ou uma inspiração, um convite do Bom Deus? Se eu soubesse que vem de Deus, tomaria agora mesmo, hoje e não amanhã, as providências necessárias para ingressar nesta via...”.¹⁰⁸

¹⁰⁷ PÈRE DE FOUCAULD – ABBÉ HUVELIN: correspondance inédite, p. 75.

¹⁰⁸ Ibid., p. 31-32.

Como no início do seu processo de conversão, aqui também, padre Huvelin precisa conter o impulso do Irmão Marie-Albéric. Diz ele: “Vós tendes necessidade de ser defendido contra esse movimento ao infinito, que leva à inquietude, e não deixa jamais seguro em parte alguma – esse movimento é possível somente nos corações onde jamais há excesso”.¹⁰⁹

A percepção de que a Trapa “se afastava sempre mais da pobreza e da abjeção” que ali buscara, era algo que o incomodava, profundamente.¹¹⁰ Aproximar-se de Cristo só é possível no estado de despojamento, “sem ilusões sobre si nem sobre a vida”, afirma René Voillaume. É necessário ter a humildade de espírito e o coração dilatado, “como uma criança sem preconceito pode fazê-lo”, para deixar-se introduzir por Cristo “no mundo maravilhoso de seu Universo”.¹¹¹ A abjeção, no entanto, não deveria ser motivo para que se deixasse “de cultivar” a inteligência, mas, sem alardes, fazendo-o de maneira discreta. Ensina Charles de Foucauld: “Sê bem ignorante aos olhos dos homens, mas muito sábio na ciência divina, aos pés do tabernáculo”.¹¹²

Uma segunda etapa foi o período em que ficou em Nazaré (1897-1900) por sugestão do padre geral da Trapa. Chega ao Mosteiro de Santa Clara em março de 1897 onde é recebido pela abadessa como empregado. Seu abrigo é uma pequena e rústica cabana de madeira. O seu tempo, ele o divide entre o trabalho, a oração, que considerava um “colóquio familiar de uma alma com o seu Deus” e as leituras. Realizava, também, desenhos em estampas a pedido das clarissas. Esta vida o agradava profundamente. Era exatamente a vida escondida que ele desejava. Em uma das meditações deste período ele escreve aquilo que considerava que Jesus lhe dizia em seu íntimo:

Você a vive [a vida] em Nazaré, desconhecido, pobre a mais não poder, abjeto, com seu blusão e suas sandálias... Pobre criado de pobres religiosas. Alguns acham que é operário da mais baixa condição, outros, um desclassificado; talvez haja quem pense ser filho de malfeitor... A maioria, quase todos, julgam-no louco.¹¹³

A maneira singular como o pequeno servidor percebia a sua vida religiosa o fazia escrever que sua vocação era pregar o Evangelho no silêncio, na imitação mais perfeita, possível, de Jesus Cristo “em sua vida oculta de Nazaré”. Sua regra absoluta era seguir Jesus, fazendo o que Ele faria nas diversas situações. Seu espírito era o espírito de amor de Deus que

¹⁰⁹ PÈRE DE FOUCAULD – ABBÉ HUVELIN: correspondance inédite, p. 41.

¹¹⁰ “Abjeção” significa despojamento.

¹¹¹ VOILLAUME, René. *Cristo, palavra de vida eterna*, p.22-23.

¹¹² DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 70.

¹¹³ Id. *Ibid.*, p. 51.

transbordava para todos os irmãos e, ainda, o esquecimento de si. Vida vivida em oração e na frequência à missa.¹¹⁴

Neste período, em duas cartas escritas ao seu diretor espiritual, uma de 15 de outubro de 1898 e outra do dia 22 do mesmo mês, Irmão Marie-Albéric fala, novamente, sobre a fraternidade desejada por ele. Na primeira, uma longa carta, ele expõe ao padre as sugestões que recebe da abadessa das clarissas de Jerusalém – convento em que se encontra neste período – sobre tornar-se sacerdote e capelão do convento e depois, quem sabe, conquistar seguidores para Cristo, conforme o seu modo de vida. Fundar uma pequena comunidade sob a regra de São Bento era o sonho secreto do monge, o qual a abadessa desconhecia. Solicita orientação ao padre Huvelin sobre o caminho correto a percorrer: tornar-se um trapista e permanecer dentro de um mosteiro; capelão em Jerusalém ou fundar um pequeno grupo de seguidores do Cristo pobre de Nazaré.¹¹⁵

Na carta de 22 de outubro, ele corrige o que dissera na carta anterior, ao padre Huvelin sobre a vontade em fundar uma comunidade beneditina na Terra Santa. Queria, na verdade, indicar o que ele sonhava, “involuntariamente”, em segredo, que era a fundação de uma pequena comunidade. Assim, a Regra de São Bento não seria apropriada para “pequenos rebanhos”. A comunidade idealizada pelo monge deveria ser, em sua opinião, “muito simples e pouco numerosa, semelhante às primeiras comunidades tão simples dos primeiros tempos da Igreja. [...] pequena família, pequeno lar *monástico*, bem pequeno, bem simples; *beneditino*, não”.¹¹⁶

No tocante à imagem das primeiras comunidades cristãs, descritas principalmente nos Atos dos Apóstolos, René Voillaume aponta que os homens daquela época não eram muito diferentes dos de hoje. Procuravam em Jesus respostas às suas dúvidas, às suas inquietações. Acrescenta que os apóstolos, que viveram tão próximos de Jesus, “[...] mostravam-se limitados na sua capacidade de compreender Cristo, por causa da idéia pré-concebida que haviam forjado do Messias”.¹¹⁷ Assim, cada um traz uma visão própria do Cristo, consequentemente, os testemunhos não são perfeitos. Voillaume afirma que o próprio Charles

¹¹⁴ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 54-55.

¹¹⁵ PÈRE DE FOUCAULD – ABBÉ HUVELIN: correspondance inédite, p. 87-95.

¹¹⁶ Ibid., p. 97. Antes mesmo, em carta de 16 de outubro de 1897, pe. Huvelin escreveu ao monge para que seguisse a regra de São Bento, alertando-o, no entanto, para não adaptá-la à vida que levava. Isto é, fazendo enquadrar coisas que não estivessem de acordo. Cf. p.54-55.

¹¹⁷ VOILLAUME, René. *Cristo, palavra de vida eterna*, p.15.

de Foucauld deixara escritos imperfeitos, porque estavam “fortemente marcados” pela sua personalidade.¹¹⁸

Um terceiro momento marcante na vida do irmão Marie-Albéric, ou Charles de Jesus, como também assinava em suas cartas, foi o período em que esteve em Beni-Abbès, norte da África (1901-1904). Chega àquela região em 6 de setembro de 1901, já ordenado sacerdote. Monsenhor Guérin¹¹⁹ o aguardava para acolhê-lo como “padre livre” cuja missão era ser presença de Jesus em meio muçulmano. Ele vivera bastante tempo como nômade neste território, mudando sua tenda constantemente de lugar. Para ele isto não era um problema, ao contrário, era a possibilidade de conhecer as pessoas e as regiões.¹²⁰

Incansável em seu objetivo, Charles de Foucauld, inicia a construção de um pequeno eremitério cuja capela fica pronta em 30 de novembro de 1901, com a ajuda de soldados franceses. Nomeia o lugar de Fraternidade do Sagrado Coração.

Ao final de um ano o eremita relata ao padre Huvelin como fora até então. Destaca-se nesta carta-relatório o sentimento de reprovação por não se dedicar como gostaria à oração, pois, dia e noite lhe vêm bater à porta pobres e doentes e, ao mesmo tempo, o sono que segundo ele lhe rouba um tempo maior do que desejava.¹²¹

Charles de Jesus agia prudentemente, como ele mesmo afirma em uma carta ao padre Huvelin, em julho de 1904: “Faço o que posso. Muito prudentemente, muito discretamente, trato de estabelecer os indígenas, os tuaregues num clima de confiança para comigo. Tento cativá-los e consolidar amizade entre nós... Semeio, outros farão a colheita”.¹²² **A Quarta e última etapa** inicia-se quando o Irmãozinho de Jesus deixa Beni-Abbès, em 13 de janeiro de 1904, e parte para Tamanrasset (1904-1916), onde ficará até a sua morte.

O grande anseio do padre do Saara era o de salvar almas. Para ele, o bem das almas deveria passar na frente de tudo. Para tanto, era preciso utilizar os meios que Jesus mesmo lhe dava: “oblação do santo sacrifício, presença diante do tabernáculo do Santíssimo Sacramento, bondade, oração, penitência, bom exemplo, santificação pessoal”. Pensava assim que a

¹¹⁸ VOILLAUME, René. *Cristo, palavra de vida eterna*, p.19.

¹¹⁹ Prefeito Apostólico do Saara. Recebia esse título honorífico os responsáveis pelos territórios de missão que não tinham ainda condição para serem vicariatos ou dioceses. Cf. Código de Direito Canônico (de 1983), Cânon 371.

¹²⁰ *PÈRE DE FOUCAULD – ABBÉ HUVELIN*: correspondance inédite, p. 221-222.

¹²¹ *Ibid.*, p. 204. O tempo de sono considerado muito pelo monge não passava de 5 a 6 horas por noite. Faz lembrar Rúmí na obra *Masnavi*, em que diz: “Vai-te, ó sonolência [...]”, e também: “todos os que dormem o sono da negligência perderão a bênção prometida. RÚMÍ, Maulána Jalál-ud-Dín. *Masnavi*, p. 77, 316.

¹²² *PÈRE DE FOUCAULD – ABBÉ HUVELIN*: correspondance inédite, p. 221.

condução dos povos daquela região no caminho da salvação seria exitosa se ele se tornasse um santo. Era preciso, pois, santificar-se a si mesmo o mais possível.¹²³

Havia em Charles de Foucauld este desejo, por vezes audacioso, pela conversão de todos a Jesus Cristo. Eis o que ele anotara em sua caderneta, a 25 de fevereiro de 1903, uma Quarta-Feira de Cinzas:

Prometo empregar todos os instantes de minha vida na salvação dos membros de Nosso Senhor que se perdem, pela oração, penitência, exemplo, santificação pessoal, bondade, o Santíssimo, a fundação e o desenvolvimento dos irmãozinhos e irmãzinhas do Sagrado Coração de Jesus, a conversão do Marrocos e das outras regiões que o Sagrado Coração indicar.¹²⁴

Mesmo com todo seu empenho, o irmãozinho de Jesus fica um pouco desapontado com relação ao resultado do seu apostolado. Ele escreve ao padre Caron, de 9 de junho de 1908:

Não fiz nem uma só conversão séria durante os sete anos que aqui me encontro. Dois batismos, mas Deus sabe o que será destas almas batizadas: uma criancinha que os Padres Brancos estão educando – Deus sabe o que virá a ser, – e uma pobre velha cega: que pode haver em sua pobre cabeça e em que medida sua conversão será real? Quanto às conversões verdadeiras estou a zero.¹²⁵

Pode soar contraditório, mas o eremita afirmava também que não se encontrava ali para converter aqueles que eram considerados infiéis e sim compreendê-los. Ele respondera, certa vez, a um médico: “[...] estou convencido que Deus acolherá no céu aqueles que forem bons e honestos, sem a necessidade de terem sido católicos romanos. [...] estou convencido que Deus nos acolherá a todos, se o merecermos, eu... procuro melhorar a sua situação para que mereçam o Paraíso”.¹²⁶

¹²³ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 152 e 164.

¹²⁴ Id. *Ibid.*, p. 158.

¹²⁵ Id. *Ibid.*, p. 188.

¹²⁶ Apud in: CASSIERS, Benito (Org.). *Eu sou teu irmão: no seguimento de Jesus de Nazaré*, p.21. São Paulo: Loyola, 1993. Este fragmento é de uma conversa relatada pelo Dr. Dhautheville em um jantar com o marechal Teissère e De Foucauld. A este último, o médico perguntara se ele acreditava que os tuaregues se converteriam ao catolicismo. Narrado in: Docteur BONNETTE, *L'œuvre des médecins sahariens*, collaborateurs du Père de Foucauld au Hoggar, 1935.

1.3.1 REFLEXO DE DEUS NA CRIAÇÃO

Através do seu contato com o mundo muçulmano, do anúncio silencioso, mas não menos eficaz, Charles de Foucauld aprofundou o olhar sobre aqueles com quem convivia e percebe, de acordo com Pedreira, “a tradição religiosa daqueles aos quais servia e amava como um caminho de salvação ao lado da via salvífica anunciada por ele mesmo”.¹²⁷ Esta é uma posição muito avançada para a sua época.

O Concílio Vaticano II (1962-1965)¹²⁸ parece que confirmou esta sensibilidade do eremita do Saara quando reconheceu, mesmo que de maneira cautelosa, o valor positivo e salvífico das religiões não-cristãs, como se observa na Declaração conciliar *Nostra Aetate*, n. 2:

[...] também as demais religiões, que se encontram por todo o mundo, esforçam-se de diversos modos por irem ao encontro da inquietação do espírito humano, propondo caminhos, isto é, doutrinas e regras de vida, como também ritos sagrados. A Igreja Católica nada rejeita do que há de verdadeiro e santo nestas religiões. Considera ela com singular atenção aqueles modos de agir e viver, aqueles preceitos e doutrinas. Se bem que em muitos pontos estejam em desacordo com os que ela mesma tem e anuncia, não raro, contudo, refletem lampejos daquela Verdade que ilumina a todos os homens.¹²⁹

Charles de Foucauld tinha consciência da diferença existente entre as pessoas, as religiões e as culturas, mas, sabia que todos eram iguais em dignidade e, principalmente, no direito à liberdade. Neste sentido, a sua espiritualidade o impulsionava a atitudes práticas, como por exemplo, na luta contra a escravidão, que segundo ele era a maior chaga no Saara. Escrevendo ao amigo De Castries, ele assinalava:

[...] eu tinha pensado até esse dia, segundo o que eu tinha acreditado ver no Marrocos e ouvido dizer na Argélia e no Oriente, que a escravidão entre os Muçulmanos era bastante suave; agora que eu converso de maneira familiar,

¹²⁷ PEDREIRA, Eduardo Rosa. *Do confronto ao encontro: uma análise do Cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso*, p. 28-41. São Paulo: Paulinas, 1999.

¹²⁸ Concílio Ecumênico convocado pelo Papa João XXIII. Este Bispo de Roma foi canonizado em 27 de Abril de 2014, domingo da Divina Misericórdia, juntamente com o também Papa João Paulo II. A missa de canonização foi presidida pelo Papa Francisco e concelebrada pelo Papa Emérito Bento XVI.

¹²⁹ VIER, Frederico (Coord.). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*, 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980. Sobre a NA tb. VATICAN II. *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes: Déclaration "Nostra aetate": texte latin et traduction française*. Direction de A.-M. Henry. Paris: Cerf, 1966. (Unam Sanctam, 61).

todo dia, em particular, fora da presença dos donos, com muitos escravos [...], eu vejo o quanto me enganei: trabalho excessivo [...], o bastão, sem alimento nem roupas, e se eles tentam fugir [...] são perseguidos a tiros de fuzil e, se eles são recapturados vivos são mutilados pelo resto de suas vidas tornando-os mancos das duas pernas...¹³⁰

Ao final da carta, o Marabuto¹³¹ francês pedia ao amigo que tornasse conhecido o fato de existir escravidão publicamente permitida pelas autoridades francesas nas terras ocupadas na África e, mais, suplicava que De Castries usasse o poder que tinha para agir contra o que ele chamava de infâmia, imoralidade e injustiça dolorosa.

Seu seguimento de Jesus Cristo o leva a agir contra a escravidão, mas, como havia de observar o voto de obediência aos superiores, o Profeta do deserto é obrigado a calar-se. O Superior Geral dos Padres Brancos lhe exige silêncio. Passou a lutar contra a escravidão no Saara de outra maneira: comprava escravos com o dinheiro que a família lhe enviava e dava-lhes a liberdade.¹³²

A vida nada fácil, as incertezas, a vontade de seguir o próprio caminho e o desejo maior de obediência ao que Deus lhe indicava foram como fermento em suas meditações e anotações. Refletia muito sobre a vida de Jesus, a oração, o trabalho, a fome de justiça e a esperança. Tudo muito presente na família de Nazaré.

Em suas leituras da Sagrada Escritura, várias temáticas surgiram, tanto sobre o Primeiro Testamento como sobre os Evangelhos. Em uma meditação sobre o Gênesis 1, 1-19, as palavras do Irmãozinho de Jesus, pode-se dizer, se inspiram na maneira como Francisco de Assis percebia a criação. Afirmava que deveria amar todas as criaturas, uma vez que todas saíram das mãos de Deus.¹³³ Tal amor dirigido à obra divina se deve ao fato desta ser perfeita, enquanto as obras dos homens, ao contrário, são imperfeitas, segundo De Foucauld.

Continuando a mesma meditação de Gênesis 1, 1-19, o tema do respeito, muito necessário para o diálogo, já está presente nas anotações do Padre do Saara – o respeito por si, pelo outro e por todos os seres: “Como é preciso que respeite a mim mesmo, corpo e alma, como é preciso respeitar o próximo! [...] Como é preciso respeitar os nossos irmãos, os animais, as nossas irmãs, as criaturas inanimadas, todos saídos das tuas mãos benditas e adoradas!”. Ao final, ele faz uma prece ao *Poverello d’Assisi*: “São Francisco de Assis, em

¹³⁰ DE FOUCAULD, Charles. *Lettres à Henry de Castries*, p. 103.

¹³¹ Marbūt (do árabe): como é denominado um homem que é exemplo de retidão e um guia espiritual. Assim o chamavam os Tuaregues.

¹³² SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus*, p. 71, 64-76.

¹³³ DE FOUCAULD, Charles. *Opere Spirituali*: antologia, p. 51.

nome de Nosso Senhor Jesus Cristo, ores por mim para que eu ame, junto contigo, Deus, o seu Cristo e as suas obras! Amém”.¹³⁴

Em Nazaré, no retiro de 15 a 25 de novembro de 1897, Irmão Marie-Albéric busca conhecer melhor a vontade de Deus para melhor servi-lo, “a partir das coisas criadas”. Abaixo está reproduzido um pequeno extrato onde, ao mesmo tempo em que percebia o reflexo de Deus na criação, Charles de Foucauld não queria deter-se no criado, mas, transcendê-lo para vislumbrar, além da matéria, a presença mesma de Deus:

Senhor, concede-me a graça de só te ver a ti, mesmo quando estou diante das criaturas. A graça de nunca me deter nelas, de nunca considerar a beleza material ou espiritual que nelas exista, como algo de seu, mas como reflexo da tua beleza. Ajuda-me a ver mais longe, a nunca me deter nesse pobre composto de nada, e dum ser tão imperfeito, tão frágil, tão miserável. Ajuda-me a ver em toda a criatura algo que ultrapassa as aparências e que está para além da matéria; a descortinar, para além do pobre composto, o ser essencial, senhor de todo ser e de quem a criatura que nos agrada é uma parcela.¹³⁵

Esta percepção da criação lembra também uma passagem da *Divina Comédia* em que Dante Alighieri (1265-1321) escreve: “Em todas as criaturas que adornam o horto universal encontro o amor do Hortelão Supremo, pois entendo que só o bem o Criador infundiu nas criaturas”.¹³⁶

1.3.2 ORAÇÃO

Sobre a oração o eremita pontuava que a sua essência é o amor. É isto que deve prevalecer sempre, independentemente do tipo de oração. Dizia ele: “Em todo e qualquer genero de oração, porém, quer predomine o pensamento, o entendimento, a reflexão ou a palavra, uma coisa deve ocupar sempre o lugar central: o amor”.¹³⁷ Este é “todo o bem da oração fundada na humildade”, como assinala a Santa de Ávila.¹³⁸

A oração é, para Charles de Jesus, colocar-se em consonância com a vontade do Senhor: “[...] o que pretendo de vós na oração é o amor; quanto à forma e à duração, o que

¹³⁴ DE FOUCAULD, Charles. *Opere Spirituali*: antologia, p. 51-52.

¹³⁵ Id. *Textos Espirituais*, p. 68-69. Lisboa: Aster, 1958.

¹³⁶ ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*, Canto XXVI, p. 396. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

¹³⁷ DE FOUCAULD, Charles. *Meditações sobre o Evangelho*, p. 79.

¹³⁸ Livro da Vida, Capítulo 10,5. In: TERESA E JESUS. *Obras completas*.

pretendo de vós é a obediência aos conselhos do director espiritual; e não peçais outra coisa senão o cumprimento da Minha vontade”.¹³⁹

A insistência na orientação espiritual é, para o místico do Saara, necessária devido às variadas e infinitas capacidades de cada pessoa, as quais devem ser encaminhadas para a vontade do Senhor. Assinala:

Determinada alma não consegue meditar e entra constantemente em contemplação; a outra sucede que, inversamente, não consegue contemplar e apenas pode meditar e reflectir: essas capacidades variam infinitamente, e o director espiritual conduzirá cada qual segundo a necessidade imposta pelas circunstâncias: o seu mister não é dar a cada alma o que ela deseja, mas o que Eu lhe destino.¹⁴⁰

Em suas anotações ele pontua que não seria orgulho “desejar, esperar e pretender alcançar um estado de grande santidade”, o qual se pode chegar, principalmente, através da oração. Para o Místico do deserto, atingir este grau de santidade é “pura obediência” a Deus, que enche o ser humano de graças. Quanto mais graças Deus concede a uma alma é como se Ele dissesse: “eis que pretendo que te tornes muito santa, e eis que te forneço os meios de o conseguires, [...]”.¹⁴¹ Teresa de Jesus, também afirmava que “[...] quando a alma começa a esforçar-se, Deus age tanto nela e lhe concede tantas graças que tudo quanto se possa fazer nesta vida lhe parece pouco”.¹⁴²

Charles de Foucauld se considerava incapaz de obter graças para os amigos. Contudo não deixava de rezar sempre por eles. Em carta endereçada a De Castries, ele confidenciava que estava constantemente em oração por ele. Eis o seu relato:

Eu rezo muito por vós. Eu gostaria de ser santo para poder vos obter grandes graças pelas minhas orações. Uma vez que não tenho, infelizmente, nem virtude, nem ciência, nem prudência, nem inteligência, me sentindo tão incapaz de vos obter os grandes bens que eu gostaria de vos ver receber de Deus, eu vos dou a única coisa que tenho, minha alma, pela confissão de minha vida, não sendo senão impotência e nada, eu faço a única coisa que eu posso, esforçando-me por vos mostrar minha confiança e minha devoção, igualmente ilimitadas.¹⁴³

¹³⁹ DE FOUCAULD, Charles. *Meditações sobre o Evangelho*, p. 80. De Foucauld faz uso, em algumas meditações, de um método utilizado em muitas obras de espiritualidade, dando a palavra ao próprio Jesus Cristo.

¹⁴⁰ Id. *Ibid.*, p. 79.

¹⁴¹ Id. *Ibid.*, p. 80.

¹⁴² Caminho de perfeição, Capítulo 12,1. In: TERESA E JESUS. *Obras completas*.

¹⁴³ DE FOUCAULD, Charles. *Lettres à Henry de Castries*, p. 101.

A oração pode ser contemplativa, com os lábios e o pensamento mudos, onde a linguagem do amor é feita através do olhar, de acordo com Irmão Marie-Albéric. É o “estado da alma que olha para Deus sem falar”. Esse “olhar da alma” deve estar repleto de amor, mantendo-se muito ternamente, muito amorosamente diante de Deus.¹⁴⁴ Para ele, a oração é “tôda comunicação da alma com Deus” e esta comunicação está presente também em outro âmbito, que não apenas a contemplação. Insere-se, igualmente, no mundo do trabalho manual, que não deixa de ser momento de graça. O trabalho não rouba o tempo dedicado para se falar com o Senhor, ao contrário, é um tempo de oração. *Ora et labora*, recorda a Regra de São Bento.

Em uma de suas meditações de Nazaré se pode perceber uma possível influência das atitudes dos muçulmanos em oração diante do Único.¹⁴⁵ Atitudes que, ele mesmo havia dito, o surpreenderam em seu primeiro contato com o Islã. Assinala o monge:

Além do tempo que devem consagrar todos os dias exclusivamente à oração, elevem suas almas até mim [Deus] o mais freqüentemente possível durante o resto do dia. Segundo o gênero de ocupações poderão pensar constantemente em mim, como ao executar certos trabalhos puramente materiais, ou então só lhes será possível erguer os olhos de vez em quando. Que seja, pelo menos, o mais repetidamente possível.¹⁴⁶

Em Nazaré, quando quase toda a cidade dormia, Irmão Marie-Albéric se colocava em oração diante do tabernáculo e agradecia a Deus por esta graça e pela felicidade que lhe era concedida e rezava: “Eis-me aqui, meu Deus, a vossos pés em minha cela. É noite, tudo se cala, tudo dorme”.¹⁴⁷

Para muitos místicos, a noite é o momento propício para o encontro íntimo com o Senhor. O Irmãozinho do Hoggar dizia que invejava as noites de oração de Jesus, no alto dos montes. Para ele a noite era “a hora da conversa amorosa, a hora da vigília sôbre o coração do Espôso...” e como desejaria ter longas conversas noturnas com o Senhor!¹⁴⁸

¹⁴⁴ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 78.

¹⁴⁵ A oração muçulmana é realizada cinco vezes por dia: “1) entre a aurora e o nascer do sol; 2) a partir do meio-dia (ao meio-dia, justamente); 3) após o meio-dia (por volta das 15h.); 4) imediatamente após o pôr do sol; 5) após o crepúsculo e antes do primeiro terço da noite”. ABD-EL-JALIL, Jean [Mohammed]. *La prière musulmane*, p. 195-196. *La Prière. Cahiers de La Pierre-qui-vire*, v. 43. Paris: Desclée de Brouwer, 1954. p. 194-198.

¹⁴⁶ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 79.

¹⁴⁷ Id. *Ibid.*, p. 91.

¹⁴⁸ Id. *Ibid.*, p. 91, 158.

Para De Foucauld, orar é pensar em Deus, amando-o: “Quanto mais se ama, melhor se reza”.¹⁴⁹ Mas, como orar e o que pedir? Irmão Charles de Jesus, baseado em Mt 26,39, orienta de maneira prática e simples:

Façamos assim. Nada de premeditado em nossas orações; a simplicidade absoluta. Peçamos o que nosso coração deseja, sem perder tempo refletindo se deveríamos pedir outra coisa. Sem rebuscar, com toda simplicidade, peçamos o que desejamos; em seguida, acrescentemos: ‘Contudo, não como eu quero, mas como vós...’¹⁵⁰

Essa submissão à vontade divina não é outra coisa senão esperar em Deus.

1.3.3 ESPERANÇA

A esperança perpassa a vida do religioso e sobre ela deixará belas reflexões como motivação a não desespere de nada, porque Deus mesmo dá a cada um a esperança da “suprema glória e da suprema felicidade”. Jesus é o Mestre do impossível, dizia Charles de Foucauld. Para ele, todos, por pior que sejam os pecados, têm “o *dever* de esperar ir para o céu”. Deus proíbe o desespero. Deus proíbe que, diante das misérias humanas, se perca a esperança e a coragem. Quando se desespera quanto a outro ser humano, significa que a pessoa mesma está desesperançada.¹⁵¹

Mesmo diante da dor e do sofrimento, a esperança na graça divina não o deixa desanimar. Em uma das cartas que escreve à sua irmã ele sublinha que “É pela cruz que nos unimos àquele que nela foi pregado. Devemos aceitar como uma graça cada momento da vida, com tudo o que ele traz, felicidades ou desgraças”.¹⁵²

Para Irmão Marie-Albéric Deus proíbe que se diga: “Não posso mais progredir, o caminho do céu é muito íngreme, tenho que recuar e rolairei até em baixo”. Proíbe ainda de dizer: “Nunca me poderei corrigir. A santidade não é para mim”. Deus quer que espere,

¹⁴⁹ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 79.

¹⁵⁰ Id. *Ibid.*, p. 106.

¹⁵¹ KIERKEGAARD, Søren A. *As obras do amor*, p. 289.

¹⁵² DE FOUCAULD, Charles. *Textos Espirituais*, p. 199.

“apesar de tudo... Que sempre espere ter graças suficientes para me converter e alcançar a glória!”¹⁵³

O padre do Saara pede ao Senhor: “[...] façás que te imitemos, sem jamais desesperar de nós, nem do nosso próximo, mas esperando sempre de cada alma, que ela se salvará; e sem induzir jamais ao desespero o nosso próximo, [...]”¹⁵⁴

Encaminhar o outro ao desespero pode acontecer, na visão do Eremita, quando se faz necessária a punição para que o outro se corrija, para que volte ao caminho do bem, da perfeição, como meio para tornar-se santo. A esperança está na maneira positiva com que o outro encara a correção. Não desesperar é vê-la não como castigo, mas como possibilidade de retornar aos braços de Deus, o que é desejado por Jesus.¹⁵⁵

Nesta busca pela perfeição, a adoração ao Santíssimo Sacramento seria um dos fundamentos. No Santíssimo Sacramento “reside tudo, o infinito, Deus...” A adoração a Deus é, para De Foucauld, “a mais completa expressão do perfeito amor – é o ato por excelência do homem” e que está conforme à sua natureza e razão.¹⁵⁶

Quando se está sob os olhos de quem se ama, pode-se fazer diferentemente que dispor-se, com todas as potências do próprio ser, a agradá-lo em tudo? ... Se pensamos constantemente que estamos sob os olhos de Deus, face a Ele, ao lado d’Ele, poderíamos fazer outra coisa senão tentar constantemente agradá-Lo o mais possível? E agradá-Lo o mais possível o que é senão ser o mais perfeito possível?¹⁵⁷

Nas anotações do Eremita ele afirma que não se deve perder um instante sequer “de presença diante do Santíssimo”. Acrescenta: “Quando se ama, olha-se sem cessar o ser amado”. Mesmo que haja dificuldades de qualquer espécie a serem enfrentadas, nada se compara, de acordo com o sacerdote do deserto, à presença do “Mestre do universo” no tabernáculo. Presença tão real quanto no presépio, nos braços de sua mãe.¹⁵⁸ Estar incessantemente na presença de Deus é o meio para ser perfeito.

A perfeição é o resultado, a finalidade, em atendimento ao conselho de Jesus: “Sede perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito” (Mt 5,48). A máxima perfeição, para De Foucauld, não consiste nas obras externas, mas, “[...] na perfeição do amor, do amor vivo e não do amor morto, do amor que produz as obras do amor; consiste em gerar uma vida de

¹⁵³ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 77.

¹⁵⁴ Id. *Opere Spirituali*: antologia, p. 52-53.

¹⁵⁵ Id. *Ibid.*

¹⁵⁶ Id. *Lettres à Henry de Castries*, p. 89.

¹⁵⁷ Id. *Opere spirituali*: antologia, p. 55.

¹⁵⁸ Id. *Cartas e anotações*, p. 59.

amor, e não no amor sem suas obras...” A primeira de todas as obras é a obediência.¹⁵⁹ É o seguimento de Jesus em obediência ao Pai.

Este seguimento não dispensa dos infortúnios e das rejeições. Para o Santo do deserto, contudo, “A perseguição é a vida da Igreja”. Ao longo da história do Cristianismo vários escritores assinalaram que muitos seguidores do Cristo sofreram perseguições e martírios. Isto pode ser visto ainda hoje, mas, se observa também que este fato, ao invés de desanimar os cristãos, impulsionam muitos a doarem a própria vida a Jesus e ao seu anúncio, sendo o sangue dos mártires semente de novos cristãos (Tertuliano, 160-220).

1.3.4 MORTIFICAÇÃO E MARTÍRIO

Havia na reflexão de Charles de Foucauld sobre a morte, o desejo, por vezes claro, do martírio, que ele percebia como uma graça infinita concedida por Deus. Afirmava que era preciso “preparar-se sem cessar para o martírio e recebê-lo sem sombra de defesa, como o Cordeiro divino, em Jesus, por Jesus e para Jesus...”¹⁶⁰. Esta reflexão assemelha-se ao que Teresa d’Ávila dizia sobre o verdadeiro religioso que, sendo alguém que “pretende obter graças de Deus não pode recusar o desejo de morrer pelo Senhor e de por Ele sofrer o martírio”.¹⁶¹ Palavras sobre “vir a gozar mais cedo a visão do bem-amado” eram comuns nas reflexões do Eremita. Parece mesmo que ele previa de que maneira morreria:

Pense que morrerá mártir, todo despojado, caído no chão, nu, irreconhecível, ensangüentado e ferido, violenta e dolorosamente assassinado... E deseje que seja hoje... [...] Considere que é para uma tal morte que se encaminha toda sua vida. [...] Pense freqüentemente nesta morte, para se preparar e aprender a julgar as coisas segundo seu verdadeiro valor.¹⁶²

Em uma de suas cartas, datada de 15 de dezembro de 1904, ele escreve que era sua culpa o fato de não ter agregado irmãos para acompanhá-lo: “*Mea culpa, mea culpa, mea culpa*. Quando o grão de trigo que cai em terra não morre, permanece só. Quando morre produz muito fruto... Não morri, por isto estou aqui só... Reze pela minha conversão, a fim de

¹⁵⁹ DE FOUCAULD, Charles. *Opere Spirituali*: antologia, p. 202.

¹⁶⁰ Id. *Cartas e anotações*, p. 155.

¹⁶¹ Caminho de perfeição, Capítulo 12,2. In: TERESA E JESUS. *Obras completas*.

¹⁶² DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 55.

que, morrendo, venha a dar frutos...”¹⁶³ Pensava que para ter irmãos deveria tornar-se melhor, converter-se, morrer.

Esta questão do martírio leva a uma outra reflexão de Charles de Foucauld, sobre a mortificação, considerada por ele como um ato de amor para com Deus e um sacrifício pela salvação do próximo. Para o missionário do Saara, o sofrimento e a dor eram permitidos por Deus para lembrar aos seres humanos que estes só estão na terra para sofrer, “seguinto êste caminho obscuro e espinhoso”.¹⁶⁴

Ele escreve como se as palavras fossem ditas pelo próprio Jesus Cristo:

Mortificar-te é obedecer à minha palavra, seguir o meu exemplo, fazer-me uma declaração de amor, ajudar-me a levar a minha cruz, trabalhar comigo pela salvação dos meus filhos, dizer-Me que queres ser verdadeiramente a minha esposa fiel, compartilhar todas as minhas penas e levar comigo a coroa de espinhos.¹⁶⁵

A mortificação, do seu ponto de vista, era necessária para tornar-se mais semelhante ao Filho de Deus. Desejar e sentir-se feliz pelos sofrimentos e maiores sacrifícios a serem oferecidos ao Pai era “receber na terra e no céu mais conhecimento e amor de Jesus”. O Santo do Saara considerava toda cruz “um lucro” porque elas o uniam mais ao Messias.¹⁶⁶

Deveria trabalhar com todas as forças pela própria santificação. Dizia: “Mortificação, mortificação! Penitência, morte! É quando mais sofremos que mais nos santificamos e que mais santificamos [...]. Como o Modelo Único a ser seguido, a hora mais frutuosa é a do rebaixamento, do aniquilamento, da humilhação, da kénosis”.¹⁶⁷ Teresa d’Ávila afirmava: “É absurdo crer que o Senhor admita como amigos íntimos pessoas comodistas e que não sofrem”.¹⁶⁸

A alimentação também era tida em vista da mortificação. Irmão Marie-Albéric assinala em carta ao padre Huvelin, datada de 16 de janeiro de 1898: “Nos dias festivos e aos domingos tomo as mesmas refeições que as clarissas, café pela manhã, almoço ao meio-dia, colação à noite... Nos outros dias vivo de pão”. Pensava que ao fazer duas refeições, mortificava-se muito pouco ou quase nada e, sofrendo por este pensamento, decidira limitar-se a uma só refeição no período do inverno. Acrescenta: “da Páscoa até 14 de setembro

¹⁶³ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 169.

¹⁶⁴ Id. *Ibid.*, p. 55.

¹⁶⁵ Id. *Opere Spirituali*: antologia, p. 55. Para De Foucauld, toda alma cristã é esposa de Jesus Cristo. Id. *Lettres à Henry de Castries*, p. 138.

¹⁶⁶ Id. *Cartas e anotações*, p. 155.

¹⁶⁷ Id. *Ibid.*, p. 164.

¹⁶⁸ Caminho de Perfeição, Capítulo 18,2. In: TERESA DE JESUS. *Obras completas*.

tomarei duas como fazia na Trapa... Comendo apenas pão, não importa se eu como em uma ou outra hora. Julguei que agia bem fazendo este pequeno nada para Deus...”¹⁶⁹

Quanto ao cilício,¹⁷⁰ ele não tinha vontade de usá-lo, mas se o seu diretor espiritual o aconselhasse a fazê-lo, o monge obedeceria, pois, ele considerava que a sua “única mortificação era a disciplina”.¹⁷¹ Seguir uma disciplina imposta por outros não era coisa fácil para o monge, por ter uma personalidade, como se pode ver através de sua biografia, bastante independente e apegado firmemente às suas ideias.

A liberdade, da qual não abre mão o impulsiona a traçar seu próprio caminho e, ao mesmo tempo, o desejo de submissão à vontade de Deus por ser um grande apaixonado por Jesus Cristo, permeiam sua vida de religioso. Isto, muitas vezes, pode fazê-lo parecer àqueles que leem sua biografia, um homem solitário. Entretanto, um detalhe chama atenção de quem medita com Charles de Foucauld os seus escritos: a certeza de que, mesmo no deserto, nunca está só. Primeiro, dizia que “Aquele que ama a Deus ama a solidão”.¹⁷² Acrescentava que “Nosso anjo da guarda nos cobre com suas asas, Jesus se acha em nosso coração, Deus nos envolve, a Santíssima Virgem nos segue com o olhar”.¹⁷³

Para o Irmãozinho dos Tuaregues, era preciso fazer tudo por Jesus e com o olhar do Cristo:

Nada faça por si, nem pelas criaturas, por amor de si ou por amor delas. Em tudo o que tiver de fazer, veja somente a mim. Em tôdas as coisas, pergunte-se unicamente o que teria feito o Mestre, e faça-o. Desta forma me amará exclusivamente. Viverei em você. Ficará perdido em mim, viverá em mim. Nada mais terá de si mesmo. Meu reino terá chegado em sua alma.¹⁷⁴

Havia nele a firme convicção de que Deus o receberia como o pai do filho pródigo (Lc 15, 11-32). Enxergava em tudo um convite do Deus amoroso para aproximar-se e, ainda, os meios para consegui-lo.¹⁷⁵ Dizia ele à sua irmã Marie de Blic: “O amor precisa de imitação”.¹⁷⁶ Este é um dos caminhos para aproximar-se do Único.

¹⁶⁹ PÈRE DE FOUCAULD – ABBÉ HUVELIN: correspondance inédite, p. 60.

¹⁷⁰ Túnica, cinto ou cordão de lã áspera, às vezes com farpas de madeira e ou metal e pontas lacerantes, usado sobre a pele como penitência.

¹⁷¹ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 111.

¹⁷² Id. *Textos espirituais*, p. 128.

¹⁷³ Id. *Cartas e anotações*, p. 38.

¹⁷⁴ Id. *Ibid.*, p. 54.

¹⁷⁵ Id. *Ibid.*, p. 78.

¹⁷⁶ Id. *Textos espirituais*, p. 210.

Durante sua vida não conseguiu fundar uma comunidade com Regra própria e, muito menos, adeptos ao seu projeto,¹⁷⁷ mas, outros vocacionados ao diálogo islamo-cristão fizeram com que sua obra prosseguisse com os Irmãozinhos e as Irmãzinhas de Jesus presentes em vários continentes.

1.4 FRATERNIDADES

*Eu estou sempre sozinho. A companhia desejada não aparece,
mesmo de longe, nada deixa entrever que ele virá.
Que a vontade de Jesus seja feita.
Que eu possa somente ser fiel.¹⁷⁸*

Em vida, Charles de Foucauld não conseguira sequer um discípulo, um companheiro para viver o seu ideal do seguimento de Jesus pobre e humilde. Desde o período em que estava na Trapa já apresentava esboços de uma congregação. O primeiro projeto ele o termina em 14 de junho de 1896, na Trapa de Akbês: *Congregação dos Irmãozinhos de Jesus*. Esta propunha duas metas: a primeira era reproduzir “o mais fielmente possível” a vida de Jesus em Nazaré e, a segunda era a condução desta vida em países “infieis” – muçulmanos ou outros – por amor a Jesus e por amor aos homens. Era grande a sua esperança em fazer “bem às almas” pelo seu testemunho de vida cristã. Um detalhe interessante proposto por De Foucauld para a sua Congregação era a substituição do Ofício (ou Liturgia das Horas) pela adoração ao Santo Sacramento, pela oração e pela recitação do Rosário, devido ao desconhecimento da língua europeia pelos povos a quem essa missão era dirigida.¹⁷⁹ Vê-se aí uma busca em adaptar e tornar acessível o conteúdo da fé à realidade em que se buscava inseri-la.

As devoções dos *Piccoli Fratelli*, propostas neste projeto pelo monge, são: Nosso Senhor Jesus Cristo, a Santa Família (Jesus, Maria e José), o Santo Sacramento, o Sagrado Coração de Jesus, a Santíssima Virgem, a santa Igreja, a conversão dos homens e as almas do

¹⁷⁷ Pelo menos dois companheiros, Paulo e Michel, cada um em determinada época, tentaram partilhar a vida do eremita, mas, ambos permaneceram pouco tempo sob a rigidez da vida no Saara. Cf. DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 180 e p. 182.

¹⁷⁸ FOUCAULD – ABBÉ HUVELIN: correspondance inédite, p. 289.

¹⁷⁹ DE FOUCAULD, Charles. *Opere Spirituali*: antologia, p. 387. “Infieis” eram considerados aqueles que não partilham da mesma fé. Também os muçulmanos denominam “infieis” aos que não pertencem à fé do Islã.

Purgatório. Além disso, De Foucauld explicita como deve ser a construção da casa, as vestimentas, o trabalho, a clausura, a alimentação e a jornada diária que se inicia às três horas da manhã.¹⁸⁰

Um novo projeto de fundação com a denominação Irmãozinhos do Sagrado Coração de Jesus é redigido em Nazaré, em 1899, dois anos após o primeiro e revisto em 1902, em Beni-Abbès. Neste, foram apresentados as Constituições e o Regulamento. A regra atual dos Irmãozinhos de Jesus é inspirada, diretamente, neste Regulamento com as devidas adaptações. As constituições estão publicadas na íntegra no livro *Opere Spirituali*.¹⁸¹

Nas diversas vezes em que viajou a Paris, padre Charles de Foucauld mantinha-se muito ocupado com os encontros familiares, visitas aos amigos, peregrinações a santuários, conferências ligadas à África, às quais procurava assistir, celebração diária da Missa e a busca pela aprovação de seus projetos de fundação. Pensava mesmo em permanecer em Paris, o tempo que fosse necessário, para colocar em atividade a confraria da União.¹⁸²

De fato, padre Charles de Jesus fundou apenas uma associação denominada “União de irmãos e irmãs do Sagrado Coração”, em 1909. Era uma associação de fiéis para a conversão dos povos do deserto, uma espécie de Ordem Terceira, sem que fosse assim denominada.¹⁸³ Eram cristãos que, por seu exemplo e vivência do evangelho em suas vidas, dariam a conhecer a religião cristã. Quando padre De Foucauld morreu, este grupo dissipou-se, ficando apenas um único membro: Louis Massignon. Este fez de tudo para manter viva a fundação do amigo. A associação foi então reorganizada, assumindo o seu nome atual: *Associação Charles de Foucauld*. Massignon fez publicar, por seus próprios meios, em 1928, o Diretório que o Eremita havia preparado, como um guia espiritual, para a União de fiéis leigos.¹⁸⁴

Como surgem, então, as diversas Fraternidades dos Irmãozinhos e Irmãzinhas de Jesus que hoje se encontram irradiadas em várias partes do mundo?

¹⁸⁰ DE FOUCAULD, Charles. *Opere Spirituali*: antologia, p. 388-396.

¹⁸¹ Id. *Ibid.*, p. 399-441. Nesta obra, o Regulamento não é apresentado em seu texto completo.

¹⁸² SIX, Jean-François. *L'Aventure de l'amour de Dieu*: 80 lettres inédites de Charles de Foucauld à Louis Massignon, p.212.

¹⁸³ DE FOUCAULD, Charles. *Opere Spirituali*: antologia, p. 445.

¹⁸⁴ SIX, Jean-François. *L'Aventure de l'amour de Dieu*: 80 lettres inédites de Charles de Foucauld à Louis Massignon, p.253. O grupo fundado pelo Irmãozinho de Jesus possuía 49 membros. A evangelização em terras muçulmanas era um dos propósitos da União.

1.4.1 PRIMEIRAS FUNDAÇÕES

Há um despertar para o modo de vida do padre Charles de Jesus quando da publicação da sua biografia, *Charles de Foucauld: Explorateur du Maroc Ermite au Sahara*, escrita por René Bazin a pedido de Louis Massignon e publicada no ano de 1921. Vários leitores se interessam pela vida do eremita e desejam seguir seus passos. Muitos procuram conselhos junto a Massignon. Em 1923, na Argélia, surge o primeiro grupo baseado na espiritualidade foucauldiana: o *Grupo Charles de Foucauld*, formado por leigos sob a direção de Suzanne Garde.¹⁸⁵

Outro que descobriu a vida de Charles de Foucauld, através da mesma biografia, foi o padre Albert Peyriguère (1883-1956). Fascina-o a escolha religiosa radical feita pelo eremita e faz uma primeira tentativa de viver conforme esta opção. Juntamente com um ex-almirante e um ex-frade o sacerdote busca viver “no espírito de Foucauld”. Contudo, antes que se completasse um ano, os três perceberam que não poderiam viver “sob o mesmo teto” e não prosseguiram a vida comunitária.

Peyriguère faz uma segunda tentativa de viver o ideal de Charles de Foucauld, desta vez com o Padre Branco, Chatouville. Não deu certo. Durou até o ano de 1926. Na opinião do padre Peyriguère era impossível viver estritamente de acordo com as regras do padre De Foucauld.¹⁸⁶ No entanto, ele não deixa de perseguir os “ideais foucauldianos” e em julho de 1928, depois de peregrinar pelo Marrocos, se estabelece em El-Kbab, junto aos berberes, no Atlas marroquino. Aí ficará até o fim de sua vida, mesmo não tendo formado uma comunidade nos moldes da Regra de Charles de Foucauld. Seus restos mortais foram trasladados para Notre Dame de l’Atlas, o priorado cisterciense no Marrocos, em 20 de julho de 2010.¹⁸⁷ Pode ser considerado um dos primeiros discípulos do Apóstolo do Saara.

Outra leitura da biografia escrita por Bazin tem como resultado a fundação da primeira congregação religiosa, as *Petites Sœurs du Sacré Cœur* (Irmãzinhas do Sagrado Coração).

¹⁸⁵ Segundo Vázquez Borau, uma fundação estritamente leiga era algo revolucionário para a época. VÁZQUEZ BORAU, José Luis. *Carlos de Foucauld e a espiritualidade de Nazaré*, p. 83. São Paulo: Loyola, 2003.

¹⁸⁶ STORCKEN, Ton. Albert Peyriguère’s existencial dialogue, p. 227. In: WIJSEN, Frans; NISSEN, Peter (Edit.). *Mission Is a Must: Intercultural Theology and the Mission of the Church*. New York; Amsterdam: Rodopi, 2002. p. 223-234.

¹⁸⁷ O priorado, após o sequestro e morte de seu Prior, Christian de Chergé, juntamente com seis confrades, em maio de 1996, foi transferido da Argélia para o Marrocos em junho do mesmo ano. Ali passaram a morar dois monges sobreviventes.

Fundada pela viúva Macoir-Capart, em 1928, esta congregação feminina queria colocar-se no seguimento do Eremita do deserto.¹⁸⁸

1.4.2 RENÉ VOILLAUME

O impulso maior, contudo, viria de René Voillaume (1905-2003). Aos dezesseis anos de idade, ao final de uma missa onde o Santíssimo Sacramento fora exposto, Voillaume tivera uma experiência forte, que sinalizou um novo rumo em sua vida. Narra que, em visão interior via-se transportado em direção ao Ostensório e penetrava na Hóstia, como se ele se “fundisse com o Santíssimo Sacramento”.¹⁸⁹ Neste momento ele decide tornar-se padre. Isto aconteceu em dezembro de 1921.

Quando buscava discernir para qual Ordem religiosa entraria, ele se depara com a biografia sobre Charles de Foucauld. Tudo o que queria como religioso, encontrara na vida do eremita, diz Voillaume: “O seu amor pela pessoa de Jesus e a extrema generosidade do seu caráter tinham conquistado o meu coração. Daquele dia em diante nasceu uma união entre nós dois que orienta toda a minha vida e que nunca falhou”.¹⁹⁰ É o segundo acontecimento que o marcara profundamente.

Quando estudava no Seminário de Saint-Sulpice, França, a leitura da Regra dos Irmãozinhos do Sagrado Coração, escrita por Charles de Foucauld, foi o impulso principal da fundação dos Irmãozinhos em El Abiodh, no sul de Oran. Foram onze anos de preparação espiritual entre o encontro com a vida de Charles de Foucauld e a fundação dos Irmãozinhos de Jesus, em oito de setembro de 1933, junto à basílica do Sagrado Coração de Montmartre, em Paris. Nesta cidade teve lugar a cerimônia de vestição, ou tomada do hábito, e consagração dos cinco primeiros Irmãozinhos – René Voillaume, Marcel Bouchet, Guy Champenois, Marc Gerin e Georges Gorré.¹⁹¹

Em 22 de outubro de 1933 foi implantada, em El Abiodh, a comunidade dos Irmãozinhos de Jesus com a finalidade de “renovar a vida de testemunho e de oração do Padre

¹⁸⁸ VÁZQUEZ BORAU, José Luis. *Carlos de Foucauld e a espiritualidade de Nazaré*, p. 83.

¹⁸⁹ Apud CURUCHICH TUYUC, Cruz Oswaldo. *Charles de Foucauld e René Voillaume: esperienza e teologia del “Mistero di Nazaret”*, p. 101. Assisi: Cittadella, 2011.

¹⁹⁰ Id. Ibid., p. 104.

¹⁹¹ Id. Ibid., p. 104-105. Guy Champenois e Georges Gorré descobrem que esta vida não era a sua vocação e deixam a fraternidade. (cf. p. 109). René Voillaume foi ordenado sacerdote em 1929.

Charles de Foucauld, o eremita de Tamanrasset”. Este modo de vida começa a inspirar “iniciativas de presença amigável com os muçulmanos [...] especialmente quando Louis Massignon (1883-1962) disto se fez o porta-voz como herdeiro espiritual”.¹⁹² O orientalista francês acompanhou o processo de fundação dos Irmãozinhos “com amizade fraterna”.¹⁹³

A princípio padre Voillaume e seus irmãos assumem o nome de *Petits Frères de la Solitude* (Irmãozinhos da Solidão) e depois *Petits Frères de Jésus* (Irmãozinhos de Jesus).¹⁹⁴ A Fraternidade foi erigida, canonicamente, em 19 de março de 1936 e em 1939 as Constituições da Fraternidade são aprovadas.¹⁹⁵ Em 1963 funda as Irmãs do Evangelho. Em 1968 a primeira fundação é aprovada como Congregação de Direito Pontifício.¹⁹⁶ Em um trecho do decreto de aprovação se lê que a Fraternidade “encontra seu fim e o realiza em uma vida contemplativa que lhe é própria... e em uma real participação na condição social dos mais pobres”.¹⁹⁷ Para Charles de Jesus não havia mais perfeição em viver a vida contemplativa ou a vida ativa. Ele mesmo dirá em uma de suas meditações sobre o Evangelho: “Quem ousará dizer que a vida contemplativa é mais perfeita do que a vida activa, ou inversamente, dado que Jesus praticou ambas?”¹⁹⁸

1.4.3 VIDA FOUCAULDIANA

Charles de Foucauld deixara em seu diário um texto que, segundo Voillaume, resume o ideal de vida proposto pelo eremita para si e para os irmãos que desejava. É uma anotação feita durante a viagem realizada com o amigo Laperrine, comandante francês, ao território dos Tuaregues. Datado de 22 de julho de 1905, o texto apresenta a vida de Nazaré. É longo, mas vale a pena ler para compreender a proposta do Irmãozinho de Jesus:

¹⁹² BORRMANS, Maurice. *Dialogues, rencontres et points de contact entre musulmans et chrétiens : dans une dimension historique*, p.35. Crissma Working Paper, n. 13. Milano: I.S.U. Università Cattolica, 2007.

¹⁹³ CURUCHICH TUYUC, Cruz Oswaldo. *Charles de Foucauld e René Voillaume: esperienza e teologia del “Mistero di Nazaret”*, p. 111-112.

¹⁹⁴ VÁZQUEZ BORAU, José Luis. *Carlos de Foucauld e a espiritualidade de Nazaré*, p. 83.

¹⁹⁵ CURUCHICH TUYUC, Cruz Oswaldo. *Charles de Foucauld e René Voillaume: esperienza e teologia del “Mistero di Nazaret”*, p. 111.

¹⁹⁶ Isto é, acolhida e aprovada pela Sé Apostólica como um novo tipo de vida religiosa.

¹⁹⁷ LES PETITS frères de Jésus, p.271. In: *Leur aggiornamento: bénédictins, cisterciens, trappistes, franciscains, dominicains, jésuites, eudistes, frères des écoles chrétiennes, missionnaires O.M.I., pères blancs*. Lyon: Chalet, 1970. p.269-306. O autor do artigo preferiu manter o anonimato.

¹⁹⁸ DE FOUCAULD, Charles. *Meditações sobre o Evangelho*, p. 158.

Toma como objetivo a vida de Nazaré em tudo e por tudo – quer estejas sozinho, quer com alguns irmãos, até que haja real possibilidade de levar perfeitamente a vida dos Irmãozinhos e Irmãzinhas em uma Nazaré que tenha clausura, servindo-te do regulamento apenas como um diretório, lançando mão de certos meios para entrar na vida de Nazaré (por exemplo: até que os Irmãozinhos e Irmãzinhas estejam devidamente estabelecidos, não usar hábito – como Jesus em Nazaré – nem clausura, nem moradia afastada de qualquer lugar habitado, mas perto de um vilarejo – como Jesus em Nazaré –, não ter menos de oito horas de trabalho por dia (manual ou outro, tanto quanto possível manual) – como Jesus em Nazaré –, nem grandes propriedades, nem grandes construções, nem grandes despesas, nem mesmo largas esmolos, mas extrema pobreza em tudo – como Jesus em Nazaré. [...] Não procures organizar, preparar o estabelecimento dos Irmãozinhos do Sagrado Coração de Jesus. Sozinho, vive como se tivesses que ficar sempre só. Se forem dois, três, alguns que vivam como se nunca tivessem que ser mais numerosos. Ora como Jesus tanto quanto Jesus, dando sempre muito tempo à oração como ele. Como ele também dá muito tempo ao trabalho manual que não é roubado à oração, mas dado à oração. [...] A vida de Nazaré pode ser levada em qualquer parte. Deves vivê-la onde for mais útil para o próximo.¹⁹⁹

A comunidade foucauldiana deveria ser de pequenos grupos para que os Irmãozinhos e Irmãzinhas pudessem melhor estar próximos e misturados com os homens, partilhando com eles a “dura existência dos pobres”.²⁰⁰ A Fraternidade, tão desejada pelo Eremita do deserto, tinha como objetivos essenciais a oração, o trabalho e a hospitalidade, conforme fora a vida de Jesus em Nazaré. O centro, o coração mesmo das Fraternidades, é a Eucaristia. Neste sentido, Voillaume assinala que

A adoração, a oração, [...] é o reconhecimento da tomada de posse de Deus sobre nós mesmos, sobre o mais profundo de nós mesmos: é uma obra tão grande e tão absoluta que vocês não podem ter consciência dela. É um ato que supõe muita coragem e abandono de si e uma atividade do Cristo em nós, e que é, muitas vezes, terrivelmente dolorosa.²⁰¹

Esta presença de Jesus se dá, conforme Irmão Charles, na santa Eucaristia, mediante as graças recebidas, mediante “a imensidade” da Essência divina que preenche o ser humano, mediante a Ciência divina, a Providência, o Amor, o Coração. Presença constante, sem interrupção: “Deus conosco, Deus em nós, Deus no qual nos movemos e somos”.²⁰²

Seguindo os passos da vida de oração foucauldiana, Voillaume dirá aos companheiros da Fraternidade que a alma deve estar despida diante de Deus. A oração requer um desapego

¹⁹⁹ VOILLAUME, René. *Fermento na massa*, p.27-28. Rio de Janeiro: Agir, 1958. O texto integral está em DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 176-177.

²⁰⁰ VOILLAUME, René. *Fermento na massa*, p.28.

²⁰¹ Id. *Ibid.*, p.209.

²⁰² DE FOUCAULD, Charles. *Opere Spirituali*: antologia, p. 735.

radical de tudo o que é criado, como se a pessoa morresse para tudo o que não é Deus. Não é uma simples formalidade mas, um verdadeiro desejo de oração.²⁰³ Aconselha: “Não invente sentimentos irrealis, e não fale com Deus uma linguagem que seja diferente daquilo que Êle vê em você. Seja filho da luz e não deixe nada na sombra”.²⁰⁴ É a simplicidade da alma diante de Deus, de si mesmo e dos irmãos que pode possibilitar maior abertura interior em busca de uma vida inteira de oração.

Com a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), os Irmãozinhos se dispersaram, o que fez com que eles vivessem a sua consagração “fora dos muros e dos horários de El Abiodh”. O contato com a dramática realidade abriu novos horizontes para a Fraternidade. René Voillaume encontrou-se, após a guerra, em 1954 e 1956, com membros da JOC,²⁰⁵ com diversas personalidades como o arcebispo de Aix-en-Provence, Charles de Provençères,²⁰⁶ com o dominicano Jacques Loew (1908-1999), padre operário. Encontrou-se também com Jaques Maritain, Irmãzinha Magdeleine de Jesus (1898-1989), fundadora da Fraternidade Irmãzinhas de Jesus (1959),²⁰⁷ com Monsenhor Giovanni Battista Montini (futuro papa Paulo VI) e com o papa Pio XII.²⁰⁸

Voillaume teve, ainda, interessante participação durante um período no Concílio Vaticano II (1962-1965)²⁰⁹ contribuindo sobre alguns temas específicos como “a Igreja e os não crentes”, “a Igreja e o mundo operário” e “a Igreja dos pobres”. Em 1968 foi convidado pelo papa Paulo VI a pregar o retiro no Vaticano, no início da Quaresma.²¹⁰

²⁰³ VOILLAUME, René. *Fermento na massa*, p.209.

²⁰⁴ Id. *Ibid.*, p.345.

²⁰⁵ CURUCHICH TUYUC, Cruz Oswaldo. *Charles de Foucauld e René Voillaume: esperienza e teologia del “Mistero di Nazaret”*, p. 118-122. Juventude Operária Católica (JOC), organização da Ação Católica que atuava no meio operário estimulada pelo Papa Pio XI.

²⁰⁶ *Charles de Provençères* (1904-1984). Francês, ordenado sacerdote em 1928. Arcebispo de Aix-en-Provence de 1945 a 1978. Membro da Comissão preparatória para a disciplina do clero e do povo cristão. Membro da Comissão das Igrejas orientais a partir da Segunda Sessão do concílio. “Mgr Charles de Provençères, notre archevêque depuis vingt-cinq ans (1946-1971)”, n° spécial de la *Vie diocésaine* du 31 janvier 1971. Disponível em: <<http://aixarles.catholique.fr/wp-content/uploads/2011/11/Procencheres-Vat2-nov.2012.pdf>>. Acesso em: 25/10/2014.

²⁰⁷ Padre Voillaume foi estreito colaborador e orientador espiritual da Irmãzinha Magdeleine. Quando da sua morte, a Irmãzinha deixava 280 fraternidades em, aproximadamente, 67 regiões, com 1.400 irmãs de 64 nações diferentes. SPINK, Kathryn. *Chamado do deserto: biografia de Irmã Madalena de Jesus*, p. 327. São Paulo: Loyola, 1997. Para conhecer mais sobre a Irmãzinha Magdeleine ver também *Piccola sorella Magdeleine: il padrone dell'impossibile, a cura di p. s. Annunziata di Gesù*. Piemme, 1994. *Magdeleine di Gesù: fondatrice delle Piccole sorelle, a cura della Fraternità delle Piccole sorelle di Gesù*. Jaca Book, 1999. *Magdeleine di Gesù: Gesù per le strade*. Piemme, Casale Monferrat, 2000.

²⁰⁸ CURUCHICH TUYUC, Cruz Oswaldo. *Charles de Foucauld e René Voillaume: esperienza e teologia del “Mistero di Nazaret”*, p. 117-118.

²⁰⁹ Sobre o Concílio Vaticano II, cf. capítulo sobre Georges Anawati.

²¹⁰ CURUCHICH TUYUC, Cruz Oswaldo. *Charles de Foucauld e René Voillaume: esperienza e teologia del “Mistero di Nazaret”*, p. 125-126.

Estes encontros tiveram uma influência grande no despertar para a vida de Nazaré. Esta passa a ser percebida como “vida cotidiana de salvação, e o cotidiano da vida que chama, frequentemente, a viver realidades não apenas desafiadoras mas também dramáticas”.²¹¹ Por isso a necessidade de testemunhar Jesus junto a todos os homens e mulheres, principalmente os mais pobres, partilhando das suas vidas.

1.4.4 APOSTOLADO ENTRE OS POBRES

Os Irmãozinhos e Irmãzinhas de Jesus procuram trabalhar para o seu sustento. Em uma das meditações sobre o trabalho Charles de Foucauld pedia inspiração para discernir o que Jesus queria dele quanto ao trabalho manual a ser realizado. Ele anotara: “Trabalha o bastante para ganhar o pão cotidiano, mas menos do que os trabalhadores comuns”. Isto porque, tendo escolhido viver pobremente, ele necessitava do estritamente necessário para a sobrevivência: vestes, abrigo, alimentação e algo para dar aos mais pobres. Assim, sobraria mais tempo para as necessidades espirituais que eram maiores, segundo o Eremita.²¹²

De acordo com Voillaume, “A primeira missão dos Irmãozinhos e Irmãzinhas do Padre de Foucauld é de se tornarem os irmãos e as irmãs dos pobres, não somente os amando, mas pertencendo socialmente por meio de toda a sua vida à classe dos pobres”.²¹³ E, para aqueles que desejam saber se é correto um sacerdote passar mais tempo trabalhando manualmente do que no ministério espiritual, Voillaume tem a resposta: “[...] responderei simplesmente que, se isso redundar indiretamente, num bem espiritual para a Igreja, é legítimo que alguns se consagrem a isso. O humilde trabalho manual foi santificado pelas mãos do Cristo”.²¹⁴

No prefácio à edição brasileira da obra de René Voillaume, *Fermento na massa* (1958)²¹⁵, D. Helder Câmara observa:

²¹¹ CURUCHICH TUYUC, Cruz Oswaldo. *Charles de Foucauld e René Voillaume: esperienza e teologia del “Mistero di Nazaret”*, p. 121-122.

²¹² DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 71.

²¹³ VOILLAUME, René. *Fermento na massa*, p.30.

²¹⁴ Id. *Ibid.*, p.34.

²¹⁵ Original francês *Au cœur des masses*, Éditions Du Cerf, 1947. O livro contém conferências e cartas escritas no período de 1946 a 1951 aos Irmãozinhos espalhados pelo mundo, exatamente “no coração das massas”.

No Rio de Janeiro, em São Paulo, em Belo Horizonte e em outros pontos do país, talvez o olhar fatigado ou distraído já tenha descoberto môças de aparência de ciganas (vestido grosseiro de mescla, pano na cabeça) e môços de ar ingênuo (roupa simples, sandálias, cabelo quase a zero): são Irmãzinhas e Irmãozinhos do Père Foucauld e trazem ao nosso século, cansado de beberagens, o vinho do absoluto.²¹⁶

Esse apostolado consagrado entre os pobres permite aos membros das Fraternidades experienciarem até que ponto as condições materiais repercutem na vida cristã. Suas vidas são de uma espiritualidade encarnada na realidade da pobreza onde os Irmãozinhos e Irmãzinhas podem testemunhar e, com mais probabilidade, ensinar e aprender com os irmãos mais pobres a “esperar no Cristo”. Podem tornar-se, reciprocamente, mais compreensivos, hospitaleiros e respeitosos. Este era o desejo do Padre de Foucauld: que seus irmãos se tornassem “Irmãozinhos universais”, respeitando todos os filhos e filhas de Deus, sem exceção.²¹⁷

Na obra *Fermento na massa*, uma das questões abordadas por Voillaume é o amor. Falando a seus irmãozinhos, ele acentua que o único problema das suas vidas seria aprender a amar. O amor, de acordo com o padre, envolve o coração e a sensibilidade e ensina-os que não se deve “comprimir, reprimir brutalmente o coração, mas dirigi-lo; não se deve destruir a sensibilidade, mas purificá-la e dominá-la”. Trata-se de “tornar o coração maior e a sensibilidade mais delicada” para que estejam a serviço do “amor sobrenaturalizado”, o amor que é todo para Deus e para os irmãos e irmãs de todos os lugares.²¹⁸

O discípulo do padre de Foucauld alerta para o perigo de uma sensibilidade descontrolada que poderia levar a um amor irracional: amor dirigido a uma mulher ou a “amizade desordenada” por um amigo ou irmão. Seria preciso colocar em ordem, como assinala Voillaume e refazer a unidade, o que não se realiza sem sofrimento. Esta reconstrução é necessária, pois, o contrário também é indesejado, ou seja, a tendência às antipatias e às aversões instintivas e irracionais por alguém, acentua o fundador dos Irmãozinhos.²¹⁹ Assim como o amor de Jesus foi universal, também os discípulos do Irmão do Saara devem imitá-lo, alargando os seus corações “até as mesmas dimensões do coração do Cristo”.²²⁰

²¹⁶ CÂMARA, Helder. Prefácio à edição brasileira, p. 9, in: VOILLAUME, René. *Fermento na massa*.

²¹⁷ VOILLAUME, René. *Fermento na massa*, p.35, 37.

²¹⁸ Id. Ibid., p.334-337.

²¹⁹ Id. Ibid., p.338-339.

²²⁰ Id. Ibid., p.342.

Em um Capítulo especial das Fraternidades, o responsável pela Comissão preparatória sobre o tema “a vida em fraternidade”, em um artigo sobre os Irmãozinhos de Jesus lembra que

O itinerário espiritual que nós seguimos imitando Jesus de Nazaré não é somente ‘espiritual’; ele tem, muito concretamente, a marca da ‘loucura e da fraqueza de Deus’ [...]; e ele poderá irromper tanto na partilha da vida dos detidos de uma penitenciária como no entranhamento de uma fraternidade em uma pequena aldeia pobre do campo indiano. Paradoxalmente [...] tende também a assegurar a verdade humana, se podemos dizer, de nossa comunhão com a vida dos homens [...].²²¹

Para Voillaume, a simplicidade de vida e a ausência de atividades definidas são características que fazem com que as Fraternidades sejam bem aceitas na maioria dos lugares. Irmãozinhos e Irmãzinhas podem ser encontrados entre os índios da América do Sul. Especificamente no Brasil temos a sua presença junto aos Tapirapés no Araguaia. Estão no Vietnam, Índia, nos meios trabalhadores como mineiros, pescadores, outros se direcionam para o rito melquita, copta, siríaco, armênio, etc. Encontram-se em terras do Islã. Nos meios protestantes, em contato amistoso; em pequenas comunidades de leprosos. Outros foram aceitos pelo Estado de Israel, e assim por diante.²²²

Thomas Merton, em sua obra *A experiência interior: notas sobre a contemplação*, afirma que “a mais típica das inovações do século XX” no que se refere à vida contemplativa encontra-se nas fraternidades dos Irmãozinhos de Jesus. Para o monge trapista, as ordens contemplativas sentem-se “desconcertadas” com Charles de Foucauld e, entre grupos contemplativos paira a incerteza se a vida do Irmãozinho de Jesus fora, realmente, uma vida contemplativa. Essa dúvida ocorre, segundo Merton, porque se tem “uma idéia muito estreita e muito rígida da vida contemplativa”: “separação do mundo, solidão corporal, clausura monástica, ausência de ministério pastoral etc.”²²³ Na concepção de Merton, o contemplativo é alguém que “está mais afinado com o logos da presente situação do homem, mais imerso em seu mistério, mais familiarizado com seus sofrimentos mais profundos e sensível às suas esperanças mais viáveis”.²²⁴ É alguém que está mais atento, mais interessado pelo que

²²¹ LES PETITS frères de Jésus. In: *Leur aggiornamento: bénédictins, cisterciens, trappistes, franciscains, dominicains, jésuites, eudistes, frères des écoles chrétiennes, missionnaires O.M.I., pères blancs*, p. 297.

²²² VOILLAUME, René. *Fermento na massa*, p.38. A Associação Geral das Fraternidades é localizada em Beni-Abbès.

²²³ MERTON, Thomas. *A experiência interior: notas sobre a contemplação*, p. 205, 208-209. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

²²⁴ Id. *Ibid.*, p. 214.

acontece no mundo. Estas características podem ser percebidas na vida de Charles de Foucauld e também em seus seguidores que

não têm incumbência pastoral em particular, à qual estejam consagrados. Eles não discutem com as pessoas, não tentam convencê-las, convertê-las ou fazer com que corrijam sua vida. Buscam apenas estar com elas, partilhar de sua vida, sua pobreza, bem como de seus sofrimentos, problemas e ideais: mas estar com elas de um modo especial. Como membros de Cristo, eles são Cristo, e, onde estão presentes, Cristo está presente. Onde Cristo está presente, Ele age.²²⁵

Afirma René Voillaume que poucos santos aplicaram em sua vida o Evangelho com tanto rigor como Charles de Foucauld. Acrescenta que o Evangelho, na existência do Santo do Saara fora “recebido com uma extrema simplicidade de espírito” e colocado em prática na sua história “com grande coragem”.²²⁶ A busca da imitação de Jesus, como Francisco de Assis também o fizera, na radicalidade da humildade, da pobreza e do amor a Deus e ao próximo foi algo extremamente comprometedor e frutificou pelo mundo afora, como se pôde observar.

1.5 MOVIDO PELO ESPÍRITO DO AMOR

*[...] quão bem é empregada a vida de quem se entrega por inteiro, [...], a Quem tão sem limites se entrega a nós.*²²⁷

A novidade do apostolado de Charles de Foucauld está “na capacidade de retornar a um testemunho vivo, concreto, imerso na práxis cotidiana, e menos preocupado com a doutrina e com as noções dogmáticas”.²²⁸ Sua existência no seguimento de uma fé coerente e frutuosa foi vivida em verdadeiro e concreto amor, mesmo diante de escolhas nada fáceis. Por vezes, nem mesmo conseguia perceber qual era a vontade de Deus e que caminho deveria seguir. Nestes momentos de incertezas, pedia ao Senhor que fizesse brilhar sobre ele a “luz completa”. Dizia:

²²⁵ MERTON, Thomas. *A experiência interior: notas sobre a contemplação*, p. 207-208.

²²⁶ VOILLAUME, René. *Cristo, palavra de vida eterna*, p.166.

²²⁷ Epílogo ao Livro da Vida. In: TERESA DE JESUS. *Obras completas*.

²²⁸ Basetti-Sani, Giulio; Verderio, Matteo. *Musulmano e cristiano: la storia del francescano Giovanni-Maometto*, p. 107. Milano: Ancora, 1998.

Custa-me crer que errei buscando-vos nesta vida [da imitação] há oito anos. Custa-me crer que as palavras *estote perfecti* e *sequere me*²²⁹ não são dirigidas a todos os que querem sinceramente ser vossos discípulos e que deixam tudo, renunciam a tudo e a si mesmos por vós...²³⁰

A pobreza, a abjeção e a penitência, faziam parte do seu cotidiano e da sua existência para Deus, para as mulheres, homens e crianças do Saara. Charles de Foucauld, após a sua conversão, deixou-se guiar “pelo mesmo Espírito de Amor que movia Jesus, pela adoração eucarística e pelo compromisso solidário com os irmãos”.²³¹

Charles de Jesus – irmão, monge, padre, eremita – foi um grande buscador de Deus e do próximo. Abandonou-se inteiramente ao Único e desejou realizar somente a Sua vontade:

Que façamos vossa vontade... Que consolemos o mais possível o vosso coração... é tudo quanto desejamos, tudo de que precisamos... Eis-nos a vossos pés, fazei de nós o que fôr de vosso agrado. Isto ou aquilo, como quiserdes. Não temos vontade, não temos desejo, a não ser o cumprimento de vossa vontade, o vosso bem...²³²

Está no rol dos místicos cristãos do século XX, mas, não foi canonizado até hoje, provavelmente, por motivos políticos. Segundo L. Boff e Frei Betto, porque ele não foi “suficientemente anticolonialista” ao ter vivido na África colonizada pelos franceses.²³³

O seu processo de beatificação, aberto em 1927, foi suspenso em 1956 durante a guerra de independência da Argélia (1954-1962). O prelado, encarregado do dossiê considerou que não era “prudente continuar o debate sobre a santidade de um antigo oficial do exército francês” e, ao mesmo tempo, temia que “não se considerasse com suficiente objetividade seu dossiê em Roma”. Os trabalhos só foram retomados em 1967, por intervenção do Papa Paulo VI. Em 2001 a Igreja reconhece as virtudes cristãs exercidas por Charles de Foucauld, “em um grau heroico”. Em 2003, o caminho da beatificação se concretiza com a atribuição ao Santo do Saara de uma cura milagrosa, ocorrida em 1984.²³⁴ Charles de Foucauld foi beatificado em 13 de novembro de 2005.

Seu pioneirismo no diálogo islamo-cristão é, por alguns, negado ou, colocado em dúvida, pelos motivos expostos acima e, talvez, porque podem ser encontrados, também, em

²²⁹ Respectivamente, “sede perfeito” e “siga-me”.

²³⁰ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 36.

²³¹ BASETTI-SANI, Giulio; VERDERIO, Matteo. *Musulmano e cristiano: la storia del francescano Giovanni-Maometto*, p. 107.

²³² DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 53.

²³³ BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade*, p. 96. 6. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

²³⁴ Esta explicação foi dada por Monsenhor Maurice Bouvier, postulador da causa de canonização de Charles de Foucauld. Disponível em: <<http://blogs.sgdf.fr/1eremul/files/2011/01/foucauld.pdf>>. Acesso em: 20/03/2015.

vários de seus textos termos como “infieis”, “semibárbaros”, para referir-se aos muçulmanos. Dizia que o reconhecimento, por parte deles, da “falsidade de sua religião” e da verdade do Cristianismo era difícil pelo apego à fé muçulmana. Ele dizia que a obra a ser empreendida para com os muçulmanos deveria ser a de uma “elevação moral”, tornando-os semelhantes a eles [cristãos e franceses?].²³⁵

1.5.1 TEORIA E PRÁXIS

Charles de Foucauld considerava que além dos Padres Brancos – mesmo assim, de maneira muito limitada – ninguém mais se preocupava com os nativos. Estes viviam separados dos europeus na Argélia, que os ignoravam. Os colonizadores, de acordo com o Irmão do Saara, deveriam cumprir o “dever de bons irmãos para com eles”. Promover o progresso dos colonos, sem buscar o interesse pessoal, de maneira “comovente” e não “árida” como sugere De Foucauld.²³⁶

Em alguns de seus escritos, o Irmão do deserto referia-se à religião do Islã, como sendo uma fé sem sustentação. Uma instrução, provavelmente nos moldes europeus, dada a “esses infelizes muçulmanos” era a primeira via para que a conversão deles estivesse garantida, pois, “o islamismo não resiste à instrução” e “cai como a noite dentro do dia”, de acordo com o padre. Anotava que a história e a filosofia mostrariam, sem dúvida alguma, “a verdade” a respeito da religião professada por eles.²³⁷

No entanto, o pensamento do Irmãozinho de Jesus, expresso em suas cartas, anotações e meditações, deve ser entendido em seu contexto sócio-político-religioso. Teoricamente, Charles de Foucauld escrevia o que o pensamento teológico e magisterial da Igreja expunha naquele período, mas, na prática o que ele demonstrou foi vivido, radicalmente, de maneira oposta. A sua relação com o Islã não poderia se concretizar se estivesse no horizonte de uma teologia exclusivista.²³⁸

²³⁵ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 188-189. Carta de 09/06/1908 ao amigo padre Caron.

²³⁶ Id. *Ibid.*, p. 184-187.

²³⁷ Id. *Ibid.*, p. 189. Carta ao padre Caron, em 09/06/1908.

²³⁸ Exclusivismo é a posição teológica que se apoia no axioma “Extra ecclesiam nulla salus” (Fora da Igreja não há salvação). De acordo com Jacques Dupuis esta corrente, surgida após a morte de Clemente de Alexandria (aproximadamente em 211), tornou-se cada vez mais rigorosa. De acordo com este pensamento a salvação só seria possível com uma fé explícita em Jesus Cristo e a pertença à Igreja, através do batismo. Cf. DUPUIS,

Retomando uma de suas frases – “[...] estou convencido que Deus acolherá no céu aqueles que forem bons e honestos, sem a necessidade de terem sido católicos romanos”. – vê-se uma reflexão teológica que está além do seu tempo. O Irmãozinho de Jesus realizava, na prática, uma teologia inclusivista.²³⁹

Para Juscelino Silva, imitar “Jesus Cristo como caminho de glória implica [para Charles de Foucauld] tê-lo como modelo humano fundamental”, ordenando-lhe “o pensamento, a palavra e a ação”. A isto, Silva denomina “cristologia triádica” que “vincula a vida, a experiência e a história na prática cristã de Charles de Foucauld”.²⁴⁰ Esta cristologia se reflete na preocupação com o futuro dos povos colonizados pela França e pelo seu crescimento como pessoas dignas, filhos e filhas do único Pai. Sua intenção era mostrar aos povos muçulmanos, com os quais convivia, que o Cristianismo era uma religião toda de caridade, de fraternidade e que seu conjunto era um coração.²⁴¹

Em uma meditação sobre as bem-aventuranças, no ano de 1898, Irmão Charles de Jesus escrevera que só havia um único Pai, Deus Criador, e uma única família. Eis uma reflexão que coloca o Irmão universal em diálogo com o outro e na obediência ao único mandamento: “amar a Deus e ao próximo”:

[...] todos os homens formam conjuntamente uma única e mesma família, cujo Pai comum é Deus. Criador de todos, conservador e Pai, da mesma forma... Ama todos os homens incomparavelmente mais do que o terno dos pais ama seus filhos... E ele quer que, entre todos êstes filhos e fiéis, sem exceção, reine esta concórdia, êste amor, esta ternura, eventualmente, esta indulgência e mansidão, prontas para ceder. Tal como um Pai carinhoso deseja ver reinar entre seus filhos.²⁴²

Jacques, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999. Nas páginas 123 a 157 o autor discorre sobre a origem histórica do axioma e a sua inserção na doutrina oficial da Igreja.

²³⁹ O inclusivismo atribui “um valor positivo” às outras religiões, reconhecendo-as como “mediações salvíficas” para seus fiéis. No entanto, são “caminhos de salvação enquanto implicam a salvação de Jesus Cristo”. O seu “acabamento” se dá no Cristianismo que “assume e leva a cumprimento aquilo que há de bom na religião ‘não-cristã’: purifica-a para transformá-la”. Dentro desta visão teológica, há posições diversas dentre as quais se encontra a “teoria do acabamento” ou do “cumprimento”, defendida por teólogos como Jean Daniélou (1905-1974), Henri de Lubac (1896-1991) e Hans Urs von Balthasar (1905-1988). TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*, p. 44-46. São Paulo: Paulinas, 1995. DUPUIS, Jacques, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 188-201. São Paulo: Paulinas, 1999.

²⁴⁰ SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré: a dialética do Cristo ontem, hoje e amanhã*, p. 78. 2012. Tese (Doutorado em Teologia Sistemática). Departamento de Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2012.

²⁴¹ PÈRE DE FOUCAULD – ABBÉ HUVELIN: correspondance inédite, p. 221.

²⁴² DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 65.

Tinha consciência de ser o único padre naquela imensa região, abandonada pelo governo colonizador e pela Igreja.²⁴³ Dirigia, assim, seu testemunho do Evangelho e a experiência do encontro com Deus a todos, principalmente aos muçulmanos colonizados e reconhecia que, para cada um, deveria usar meios adequados: “com êste, a palavra, com outro, o silêncio, com tôdos, o exemplo, a bondade, a afeição fraterna”, a fim de conquistá-los para Jesus.²⁴⁴ A sua conformidade a Cristo o colocava sobremaneira aberto a uma dinamicidade mística para o inusitado de Deus que se realiza na história concreta de cada ser humano.

Mesmo que pareça muitas vezes contraditório e que, em vários de seus escritos tenha dito que deveria levar os “infieis” a Jesus, o padre francês disse também que não tencionava converter os muçulmanos à fé católica, mas, dar testemunho da própria fé através da sua vida. Queria mostrar-lhes que seguia o caminho do Modelo Único em uma vida fraterna com todos.

1.5.2 TESTEMUNHO SILENCIOSO

Havia, também, em Charles de Foucauld uma “terna delicadeza” e uma caridade que o levava a escrever sobre o desejo de ser um bálsamo para todos aqueles que dele se aproximassem.²⁴⁵ O Religioso, provavelmente, desejava que os muçulmanos pudessem sentir a mesma felicidade que ele sentira no encontro com o seu Senhor e Mestre. O que movia a sua existência era, na realidade, viver a espiritualidade de Nazaré. Esta espiritualidade que é:

[...] um apelo a viver o amor apaixonado pela pessoa de Jesus nas situações mais simples da vida de todos, a exemplo do próprio Jesus, que não se esquivou de servir àqueles com quem convivia e assumiu, ele mesmo, a condição de servo para viver plenamente sua relação única de intimidade com o Pai no seio da família humana, exercendo um ofício, morando num povoado e caminhando pelas veredas da Palestina.²⁴⁶

Pensava modificar as ideias dos povos do Saara através do diálogo e pelo exemplo de sua vida. Os passos a serem tomados seriam, primeiramente, a aproximação, depois o

²⁴³ MATOS, Frater Henrique Cristiano José, CMM. Charles de Foucauld interpela a Vida Religiosa, hoje, p. 531.

²⁴⁴ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 200.

²⁴⁵ Id. *Meditações sobre o evangelho*, p. 143.

²⁴⁶ VÁZQUEZ BORAU, José Luis. *Carlos de Foucauld e a espiritualidade de Nazaré*, p. 155.

estabelecimento de contato e a busca por uma relação de amizade através das relações diárias.²⁴⁷

Pode-se perceber na sua escolha por viver uma existência de pobreza e obediência a influência das leituras que realizava, além das Sagradas Escrituras, principalmente, a vida de São Francisco de Assis, Teresa d'Ávila e João da Cruz. O despojamento interior, por exemplo, foi apreendido e favorecido pelos textos desses santos.

Muitas de suas meditações e notas lembram os conselhos da Monja de Ávila, cuja vida de pobreza e de obediência ao Esposo divino assemelhava-se à dele mesmo. Em uma meditação Irmão Marie-Albéric cita a Santa, que, diante de várias insistências para que aceitasse rendas para seu mosteiro de Ávila, e sentindo-se, por vezes, inclinada a consentir, colocava-se diante da cruz, caía de joelhos aos pés de Jesus e suplicava-lhe, “nu sôbre esta cruz, conceder-lhe a graça de nunca possuir rendas e ser tão pobre quanto êle...”²⁴⁸

Após a sua morte, o Profeta do Saara vai construindo uma imensa família de irmãos e irmãs. Todo o ideal de seguimento de Jesus pobre e humilde levado adiante pelas muitas associações, fraternidades e congregações é iluminado pelo espírito de Charles de Foucauld. Seu nome remete a um homem que fez da sua vida o viver em Cristo e por Cristo. De acordo com ele, o mal provém de cada um e o remédio é a volta ao Evangelho.

Étienne d'Escrivan destaca que, a grande intuição de Charles de Foucauld, ao término de sua caminhada espiritual, era fazer convergir sua vocação de imitação da vida oculta de Jesus com o anúncio silencioso do Evangelho junto aos muçulmanos. O próprio Charles de Foucauld desejava levar Jesus, em silêncio, como Maria o fizera em casa da prima Isabel, na Visitação (Lc 1,39-45). O Irmãozinho de Jesus foi um “verdadeiro pioneiro”, que inaugurou “uma nova maneira de presença no mundo no respeito aos outros, não obstante a diferença de cultura e de religião”.²⁴⁹

²⁴⁷ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 189.

²⁴⁸ Id. *Cartas e anotações*, p. 68. Esta passagem encontra-se no Livro da Vida, Capítulo 35, 3, in: TERESA DE JESUS. *Obras completas*.

²⁴⁹ D'ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d'Islam ?*: Notre-Dame de l'Atlas au Maroc, p. 149-150. Paris: Cerf, 2010.

Concluindo

Lendo a vida e os escritos de Charles de Foucauld pode-se perceber que buscou seguir, o mais fielmente e o mais perfeitamente possível, Jesus de Nazaré, em obediência à vontade de Deus. Vontade que procurava discernir quando os caminhos se mostravam vários. Mesmo quando não chegavam companheiros para partilhar a vida pobre e abjeta de Nazaré, o Irmãozinho de Jesus não desanimava. Parecia ter certeza de que os frutos viriam após a sua morte: “o grão que não morre, não produz frutos”, dizia muitas vezes.

O Eremita do Saara queria ser o irmão universal. Irmão de toda a criação, assim como Francisco de Assis. E, a exemplo deste, a vida do Irmãozinho do deserto é um apelo para que se retorne à fonte, ao Evangelho de Jesus Cristo, à vida de simplicidade e se redescubra o modo de viver apostólico no seguimento da Perfeição, na “caridade universal”. Escrevera em uma meditação sobre as Bem Aventuranças (Mt 5,4): “[...] ser como mel, uma aragem ligeira e perfumada, um veludo, algo de suave, para todas as pessoas; eis um dever imposto pela caridade para com os homens”.²⁵⁰

O Visconde De Foucauld foi também um grande explorador no Marrocos, cuja obra, *Reconnaissance au Maroc*, ainda hoje é referência geográfica. Seus trabalhos de etnografia e linguística também são reconhecidos. Descreveu, detalhadamente os costumes dos tuaregues, escreveu tratados de gramática berbere, um dicionário tuaregue-francês, recolheu poesias e cantos tuaregues, registrando-os por escrito, pois eram transmitidos apenas pela tradição oral e traduziu, para a língua dos tuaregues, os quatro Evangelhos.²⁵¹

Todo o processo de amadurecimento e vida da opção religiosa de Charles de Foucauld tornou-se conhecido através do empenho de Louis Massignon. Este, também pioneiro no diálogo com o Islã, considerava-se herdeiro da herança espiritual do Irmãozinho de Jesus. O amor e respeito pelo Islã e pela cultura muçulmana e a fervorosa conversão aproximam Charles de Foucauld e Louis Massignon.

²⁵⁰ DE FOUCAULD, *Meditações sobre o Evangelho*, p. 177.

²⁵¹ PÈRE DE FOUCAULD – ABBÉ HUVELIN: correspondance inédite, p. 221.

Fig. 4 - **Louis Massignon** (1883-1962)



CAPÍTULO 2: LOUIS MASSIGNON: uma nova mirada

*Eu tinha de manhã, a ardente sede do Além,
que a noite o Exército do desejo vinha atacá-la e abatê-la.
A concupiscência acorrentava-me ali mesmo,
enquanto o arauto da fé gritava-me: “A caminho! A caminho!”
(Al-Ghazali).*

O itinerário espiritual de Massignon não pode ser dissociado das circunstâncias de sua conversão. Sua vida fora, anteriormente marcada por uma existência poder-se-ia dizer, bastante livre, principalmente em companhia de Luis de Cuadra, jovem homossexual convertido ao Islã. Contudo, a vida do orientalista sofrera uma imensa e decisiva “virada” durante a missão arqueológica oficial na Mesopotâmia, no ano de 1908: a conversão na qual se manteve fiel e pela qual surgiram os temas mais originais de sua mensagem espiritual – a hospitalidade e a substituição mística – como assinala Daniel Massignon (1919-2000), filho do orientalista.²⁵²

2.1 RELATO BIOGRÁFICO

Louis Massignon nasceu no dia 25 de julho de 1883 em Nogent-sur-Marne. Seu pai, Fernand Massignon (1855-1922), era escultor, entalhador e pintor e adotara o nome artístico de Pierre Roche, nome de seu avô materno. Antes, porém, de exercer o trabalho de artista, Fernand Massignon iniciou estudos em medicina e química, por ser uma profissão mais digna, de acordo com seus pais.²⁵³ Fernand era agnóstico e se relacionava com os artistas da época, particularmente, os impressionistas. Busca proporcionar ao filho “um gosto profundo por todas as manifestações da arte”, mas, ao mesmo tempo, deseja que Louis Massignon tenha

²⁵² MASSIGNON, Daniel. *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908*, p. 9. Paris: Cerf, 2001.

²⁵³ KERYELL, Jacques. *Il giardino di Dio: con Louis Massignon incontro all’Islam*, p. 43. Bologna: EMI, 1997.

uma formação científica sólida e “um método lógico e racional para enfrentar todos os problemas”.²⁵⁴

Sua mãe, Marie Massignon (1858-1931), ao contrário do marido, era uma cristã muito devota, assinala Keryell.²⁵⁵ Escrevera livros de orações para cada dia do ano e os presenteou ao filho no dia da sua primeira Comunhão, quando ele tinha onze anos de idade. Os livros continham textos de Fénelon, Bossuet e Francisco de Sales, entre outros.²⁵⁶

Os estudos secundários, Massignon os realiza no Liceu Montaigne e Louis-le-Grand onde se torna amigo de Henri Maspero, filho do egiptólogo Gaston Maspero, cuja biblioteca despertou no jovem o interesse pelo Oriente. Os dois adolescentes têm em comum, observam Destremau e Moncelon,

[...] uma curiosidade intelectual insaciável e quase frenética; eles querem tudo saber, tudo conhecer. Aos doze anos, Massignon tinha assinado o Bulletin du Comité de l’Afrique française. Tendo obtido uma isenção de idade, os dois amigos são admitidos desde os seus dezesseis anos nas bibliotecas da Sociedade de antropologia do departamento colonial de línguas orientais onde se encontram registros de notas históricas sobre o Médio e Extremo-Oriente, mas também da Oceania e da América pré-colombiana.²⁵⁷

Aos dezessete anos de idade, em 1901, Massignon realiza sua primeira viagem a Argel, incentivado por seu pai. Aí ele percebe que poderia inserir a aquisição de conhecimentos que vinha obtendo sobre o Oriente em seus estudos de Letras. Diploma-se também em árabe clássico e em árabe dialético.

No período de 1902 a 1903 o futuro orientalista e Henri Maspero cumprem o serviço militar. Separam-se, pois o primeiro é enviado a Rouen, no 39º Regimento de Infantaria, e

²⁵⁴ KERYELL, Jacques. *Il giardino di Dio: con Louis Massignon incontro all’Islam*, p. 44.

²⁵⁵ Id. *Ibid.*

²⁵⁶ *François de Salignac de la Mothe-Fénelon* (1651-1715): Arcebispo, escritor e filósofo, místico cristão. Escreveu cinquenta e cinco livros. Amigo de Bossuet com quem teve uma controvérsia que durou três anos. Foi acusado de quietismo e condenado. Exilado da corte se retirou para o seu arcebispado. Suas ideias, muitas vezes, chocavam-se contra as autoridades eclesiásticas e políticas. Disponível em: < <http://www.academie-francaise.fr/les-immortels/francois-de-salignac-de-la-mothe-fenelon>>. Acesso em: 18/10/13. *Jacques Bossuet* (1627-1704): bispo e teólogo francês. Como Conselheiro de Estado, fundamentou-se em argumentos bíblico-teológicos, favorecendo a “sacralização da monarquia e sustentou a doutrina do absolutismo de direito divino de Luís XIV”. *Francisco de Sales* (1567-1622): Bispo de Genebra. “[...] empenhou-se na pregação e na redação de obras ascéticas e místicas”. Fundou em 1610 a Ordem da Visitação. Foi beatificado e canonizado por Alexandre II, em 1661 e 1665, respectivamente. Pio IX o declarou doutor da Igreja em 1877. BORRIELLO, Luigi et al. (Dir.). *Dicionário de mística*. Verbetes: Bossuet Jacques; Francisco de Sales (santo). São Paulo: Paulus: Loyola, 2003. *Quietismo* é a ideia de que pela própria ascese se pode chegar à comunhão com Deus, não levando em conta a ação da graça sublinhada pela doutrina cristã. Havia certa preocupação de que a mística católica pudesse ser influenciada pelo quietismo. Ler mais em BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. *Mística e espiritualidade*, p. 95. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

²⁵⁷ DESTREMAU, Christian; MONCELON, Jean. *Louis Massignon*, p. 21. Paris: Perrin, 2009.

Maspero a Chartres. Neste período Massignon divide o quarto com Martin du Gard e Jean-Richard Bloch com o qual inicia uma amizade intensa, tornando-se inseparáveis. Os dois têm “intermináveis discussões metafísicas”. Destremau e Moncelon indicam que Massignon será sempre fiel a essa amizade de juventude.²⁵⁸

Ao que revela sua biografia, foi provavelmente durante o serviço militar que Massignon perdera a fé. No entanto, ele já estava abandonando-a progressivamente e focando, claramente ainda mais em seu pai e seu “humanismo sereno”, que não recusava as formas de fé religiosa, mas as percebia como um fenômeno humano e considerava ultrapassá-las.²⁵⁹ Em uma carta escrita a Paul Claudel no ano de 1910, Massignon assinala que “a primeira comunhão encerra dois ou três anos de ensinamento impraticável e ultrapassado” e quando aos jovens se lhes perguntavam quando perderam a fé, diziam que fora após a primeira comunhão.²⁶⁰

A Igreja, assinalam Destremau e Moncelon, não era “somente mal armada diante da inteligência nesse fim de século racionalista”. Ela também não era capaz de dar respostas “às inquietudes do adolescente”.²⁶¹ Na mesma carta a P. Claude (1910), Massignon pergunta o porquê de não haver na França uma educação cristã que permitiria um “Cristianismo arrojado”? Afirma que a Igreja deveria oferecer ensinamentos práticos e de formação mais aprofundada, como o direito canônico e outros.²⁶²

Interessante notar, todavia, que mesmo tendo se tornado não crente e estoico,²⁶³ Massignon se impunha um programa de exame cotidiano a fim de elevar-se acima de si mesmo através de “uma ciência experimental de interiorização com o método inaciano”²⁶⁴ que considerava mesmo um método estoico na prática. Seu pai, ao contrário, detestava os jesuítas. Fernand Massignon preocupava-se em dar ao filho uma excelente educação – a mais

²⁵⁸ DESTREMAU, Christian; MONCELON, Jean. *Louis Massignon*, p. 32-33.

²⁵⁹ Id. *Ibid.*, p. 23, 35.

²⁶⁰ CLAUDEL, Paul; MASSIGNON, Louis. *Correspondance 1908-1953: “Braises ardentes, semences de feu”*, p. 99. Édition établie, présentée et annotée par Dominique Millet-Gérard. Paris : Gallimard, 2012. Massignon inicia a rica correspondência com Claudel em 08 de agosto de 1908.

²⁶¹ DESTREMAU, Christian; MONCELON, Jean. *Louis Massignon*, p. 19.

²⁶² CLAUDEL, Paul; MASSIGNON, Louis. *Correspondance 1908-1953: “Braises ardentes, semences de feu”*, p. 99.

²⁶³ O estoicismo foi fundado por Zenão (-322-204), de Chipre. Os estoicos “têm uma idéia de Deus como um ser todo-poderoso, providente e de certa forma imanente ao próprio mundo, e pensam que a virtude consiste em perseguir ativamente a conformidade da própria vida do sábio às exigências da ordem racional da natureza”. O método estoico é baseado na prática de exercícios. QUINTANILLA, Miguel Angel. *Breve dicionário filosófico*, p. 22-23. Aparecida: Santuário, 1996.

²⁶⁴ Método é um caminho, um itinerário, uma técnica empregada para alcançar um objetivo. Santo Inácio de Loyola, jesuíta, propôs um método de Exercícios Espirituais (EE) como um roteiro para o desenvolvimento espiritual.

completa e diversificada possível – e não queria que Louis Massignon se tornasse um “*sorbonnard* precocemente antiquado” e com este intuito o estimula a viajar, começando pela Europa.²⁶⁵

Em 1904, Massignon realiza a primeira viagem ao Marrocos à frente de uma caravana para desbravar os países e a cidade de Fez onde vivia, na Idade Média, Léon, o Africano.²⁶⁶ Durante seus estudos sobre o Marrocos e Léon, Massignon encontra-se no meio dos jogos políticos entre Inglaterra e França com relação ao país. As repercussões internacionais na própria Europa não são desprezíveis e, para um orientalista ele provavelmente sentia o quanto era delicado manter uma “barreira estanque entre uma aproximação científica que se queria desinteressada e as ambições dos governos”.²⁶⁷

Mais tarde, como membro do Instituto Francês de Arqueologia Oriental do Cairo ele é enviado, em 1907, em missão a Bagdá: “descobre o Iraque e as suas ruínas, a amizade dos Alûsî”.²⁶⁸ Esta família obtém, para Massignon, uma casa para que ele alugasse, próximo a ela, em um bairro residencial estritamente árabe. Esta concessão excepcional lhe fora outorgada por Réouf Tchadirji, Secretário Geral adjunto do Governador (*Wali*) de Bagdá. O orientalista vive:

[...] em um bairro árabe, vestido como árabe, se alimenta como árabe. [...] Seus amigos Alûsî lhe revelam em árabe a civilização muçulmana através de conversas cotidianas. Ele estuda turco com Réouf Tchardirdji. Ele se apaixona pela música árabe e manda fazer dois *‘udh*, alaúdes bagdalis, por seu amigo Habib Effendi, o mais célebre *luthier* de Bagdá. Ele se interessa

²⁶⁵ DESTREMAU, Christian; MONCELON, Jean. *Louis Massignon*, p. 23. *Sorbonnard* é a designação dada ao professor ou aluno da Sorbonne, Universidade francesa.

²⁶⁶ KERYELL, Jacques. *Il giardino di Dio: con Louis Massignon incontro all’Islam*, p. 49. Juan León nasceu em Granada no ano de 1487. Chamava-se al-Hasan al-Wazzan. Sua família migra para o Magreb, na cidade de Fez. Percorreu grande parte das regiões costeiras do Marrocos, Argélia, Tunísia e Líbia. Também o Egito e as terras do império Otomano na África. Viaja à Itália onde é recebido pelo papa Leão X e após ser batizado, passa a residir em Roma, ensinando a língua árabe. Regressa à África em 1528, nega o Cristianismo e morre na Tunísia em 1532. IBARRA, Miguel Angel de Bunes. *La imagen de los musulmanes y del norte de Africa en la España de los siglos XVI y XVII: los caracteres de una hostilidad*. Espanha: CSIC, 1989. O Marrocos, na perspectiva de León, o Africano, foi objeto de pesquisa de Massignon por ocasião dos estudos superiores em História, tendo defendido em junho de 1904 e publicado na Argélia em 1906 com o título *Maroc dans les premières années du XVIe. siècle*.

²⁶⁷ DESTREMAU, Christian; MONCELON, Jean. *Louis Massignon*, p. 41. Ler mais sobre a questão política em, MASSIGNON, Daniel. *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908*. Especialmente páginas 14 e 15.

²⁶⁸ BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien : Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati*, p. 16. Paris: Cerf, 2009. Massignon manterá contato com os Alûsî até o ano de 1924, quando morre o último membro da família que o havia acolhido. Eventualmente, acompanhava os estudos de alguns parentes dos Alûsî, em Paris. HARPIGNY, Guy. *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*, p. 60. Louvain-La-Neuve : Université Catholique de Louvain, 1981.

também pela vida do pequeno povo bagdali do qual ele observa a linguagem, os provérbios e os costumes.²⁶⁹

Ainda nos trabalhos arqueológicos em Bagdá ele recebe “o Estrangeiro” divino que o visita na prisão (1908) quando, suspeito de espionagem pelas autoridades otomanas, havia tentado o suicídio. Era a experiência mística que vivenciara em sua “noite escura” ou “noite de fé” e que o iniciara no caminho da conversão.²⁷⁰

Pouco depois de sua volta ao catolicismo ele escreve para Charles de Foucauld e lhe informa sobre o fato. O eremita o convida a partilhar sua vida no deserto e vê no amigo “uma ajuda preciosa e um potencial sucessor, tanto no nível dos seus trabalhos científicos quanto no nível de sua presença evangélica”. Massignon jamais irá juntar-se ao cisterciense em Tamanrasset.²⁷¹ Em 1914, ele casa-se, em Bruxelas, com Marcelle Dansaert com quem terá três filhos: Yves (1915-1935), Daniel (1919-2000) e Geneviève (1921-1966).

O orientalista foi ordenado sacerdote no rito Greco-Melquita, no Cairo, em vinte de janeiro de 1950. Sua passagem para a Igreja Oriental foi consentida pelo Papa Pio XII após receber Massignon em audiência.²⁷² Massignon solicitara segredo desse acontecimento para não chocar seus amigos muçulmanos que poderiam ficar surpresos ao constatar que ele, profundo conhecedor da fé islâmica, se tornasse padre.

A Santa Sé também impôs, após a ordenação de Massignon, o mesmo segredo, provavelmente, para não estimular que outros vocacionados solicitassem a passagem do rito latino para o rito oriental. No entanto, esse segredo fora quebrado por um padre francês do qual não se sabe o nome, segundo Harpigny.²⁷³

Em uma conferência sobre o orientalista, em 25 de março de 2006, Jean Moncelon indicou que Louis Massignon sentia-se mais próximo do “desespero inspirado de um Léon

²⁶⁹ MASSIGNON, Daniel. *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908*, p. 17. ‘*udh* é um instrumento musical de cordas tendo sua caixa em forma de pera. De quatro ou cinco cordas, pode chegar a mais de trinta. Normalmente usa-se uma palheta para produzir o som. *Luthier* é o profissional que fabrica o instrumento.

²⁷⁰ Id. *Ibid.*, p. 22. Ele fora acusado de ser espião por dois arqueólogos alemães, Friedrich Sarre e Ernest Herzfeld, que colocaram em perigo a vida do “concorrente”, Louis Massignon. (cf. p.19)

²⁷¹ D’ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d’Islam ?*: Notre-Dame de l’Atlas au Maroc, p. 154.

²⁷² BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien* : Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 43-44. Foi recebido também pelo papa João XXIII em audiência privada no ano de 1959.

²⁷³ HARPIGNY, Guy. *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*, p. 20, 133.

Bloy [...] que do otimismo de um Teilhard de Chardin” e ainda, que ele “encarnava um tipo de fé viva, herdeira de Pascal”.²⁷⁴

2.2 BUSCA DO ABSOLUTO

*Já me lancei para o fogo, como a frágil mariposa,
igual ao Deus de Abraão. Não sei mais sair da chama.
(Rūmī)*²⁷⁵

É no Islã que o orientalista reencontra a sua fé cristã e a hospitalidade sagrada. Esta, em sua percepção tem sua fonte mesma em Deus, que se faz o “Hóspede de nossa humanidade nessa verdadeira Terra Santa que é o seio da Virgem Maria”.²⁷⁶

Massignon inicia o seu processo de retorno ao Cristianismo em 1908, na hospitalidade com que fora recebido pela família muçulmana em Bagdá, na frequente leitura dos textos do místico muçulmano Husayn Ibn Mansûr al-Hallāj²⁷⁷ e, principalmente, na “visita do Estrangeiro”.

Basetti-Sani acentua que ao ser pedido ao orientalista que publicasse a história da sua conversão, ele se limitou a fazer alusões e uma breve exposição, “muito reservada”.²⁷⁸ Parecia preocupar-se em conservar este segredo tão íntimo: “a fé, para ele, nascia da parte mais

²⁷⁴ MONCELON, Jean. Louis Massignon, p. 4. Conférence du 25 mars 2006. Toulouse, Médiathèque. *Les Cahiers d'Orient et d'Occident*, 2006. Disponível em: <<http://www.moncelon.com/LOUIS%20MASSIGNON%20%282006%29.pdf>>. Acesso em: 16/10/2013.

Léon Bloy (1846-1917); romancista e ensaísta francês. Dentre suas obras está uma autobiográfica intitulada *O desesperado. Teilhard de Chardin* (1881-1955); sacerdote jesuíta, teólogo, filósofo, paleontólogo e místico. O Santo Ofício chegou a divulgar um *monitum*, ou advertência simples, para a aceitação das ideias do religioso. Contudo, suas reflexões marcaram e influenciaram o Concílio Vaticano II. *Blaise Pascal* (1623-1662); filósofo, matemático, físico, teólogo, inventor.

²⁷⁵ LUCCHESI, Marco. *A sombra do amado*: poemas de Rūmī, p. 67. Rio de Janeiro: Ficus, 2000.

²⁷⁶ KERYELL, Jacques, Introdução a MASSIGNON, Louis. *L'Hospitalité sacrée*, p. 25. Textes inédits présentés par Jacques Keryell. Paris: Nouvelle Cité, 1987.

²⁷⁷ BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien* : Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 16-17. Borrmans assinala que em 1922 Massignon apresentou duas teses de doutorado na Sorbonne, Paris: uma sobre a obra de al-Hallāj, mártir místico muçulmano (séc. IX-X), intitulada *La passion d'al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam* e a outra nomeada *Essai sur l'origine du lexique technique de la mystique musulmane* (p. 42).

²⁷⁸ L. Massignon só tornará pública essa experiência mística após quarenta e sete anos, em 1955. MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. I, p.4. Paris: Robert Laffont, 2009. O texto integral foi publicado na revista francesa *L'Âge nouveau*, n. 90, p. 72-74, como resposta à “L'Enquête sur l'idée de Dieu et ses conséquences”.

inacessível de seu coração, aquela que não permite confidências”.²⁷⁹ Esta parte inacessível do coração pode ser considerada como o “ponto virgem” (*nuqta*). É o ponto central e luminoso que habita o coração. Thomas Merton, inspirado pela reflexão massignoniana, assinala que *le point-vierge* é “um ponto como que vazio, de pura verdade, que favorece a abertura das portas da percepção do Real”.²⁸⁰

De acordo com Daniel Massignon, o orientalista estava passando por uma longa crise moral desde a sua estadia no Cairo (1906-1907) que se intensificou na solidão do deserto em 1908. Para o autor, sem que Louis Massignon o soubesse, esta crise era “uma busca do Absoluto”.²⁸¹

2.2.1 VISITA DO ESTRANGEIRO

A sua prisão, pela acusação de espionagem, ocorreu durante o seu retorno a Bagdá, a bordo do navio *Burhaniyé* (1-4 de maio de 1908). Fora mantido com as mãos fortemente amarradas com cordas. Ao fim da noite do dia 2, com o pretexto de que estava com o braço direito doendo, ele consegue que o desamarrem. O que se segue depois, o próprio Louis Massignon, em anotação posterior, dá a conhecer essa desventura:

Deixado só por um momento, eu me ajoelhei e, apoiando contra a parede o cabo da minha longa faca (“Eskilstuna”) que me tinham deixado, eu enfiei, obliquamente, de baixo a alto, a lâmina à direita do peito. Assim que o sangue fluiu, seja por covardia ou por fragilidade física, eu parei, interrompi. Talvez me observassem, pois, vieram logo me levantar, ensanguentado. Vestiram-me rapidamente e viram a pouca profundidade da ferida com alguma ironia.²⁸²

Logo depois Massignon já sentia outro golpe, desta vez, “interior, inaudito, torturante, sobrenatural, indizível. Como uma queimadura, no coração, no centro” mesmo do seu ser: era

²⁷⁹ BASETTI-SANI, Giulio. *Louis Massignon orientalista cristiano*, p. 33. Milano: Vita e Pensiero, 1971.

²⁸⁰ Este “ponto” (*nuqta* em árabe) “representa o centro nevrálgico da esfera do *tawhid* (unidade). Na visão de Hallāj, o princípio orgânico de tudo, que expressa o núcleo da luz original, é esse ponto luminoso (*nuqta*)”. TEIXEIRA, Faustino. Marcos de uma mística inter-religiosa, p. 74. *Ciberteologia* - Revista de Teologia & Cultura - Ano VII, n.33, p. 69-78. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2011/01/Nt1Marcosdeumamistica.pdf>>. Acesso em: 16/06/13.

²⁸¹ MASSIGNON, Daniel. *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908*, p. 16.

²⁸² Apud MASSIGNON, Daniel. *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908*, p. 27-28.

a “visita do Estrangeiro”. Resumia essa visita com um verso que ouvira em Cabul, no ano de 1945: “Esse Alguém, cuja beleza causava inveja aos Anjos, veio na madrugada, e Ele olhou em meu coração; Ele chorava, e eu chorava; depois Ele me perguntou: de nós dois, diga, quem é o amante?”.²⁸³

Massignon só tornará pública essa experiência mística após quarenta e sete anos, em 1955. Vale a pena ler um trecho do seu relato sobre essa “visita”, em um artigo em homenagem a Charles de Foucauld, do ano de 1959:

[...] preso como espião, ferido, ameaçado de execução, tentativa de suicídio por horror sagrado de mim mesmo, recolhimento súbito, os olhos fechados diante de um fogo interior, que me julga e me queima o coração, certeza de uma Presença pura, inefável, criadora, suspendendo minha sentença na oração de seres invisíveis, visitantes de minha prisão, cujos Nomes atingem meu pensamento: o primeiro Nome, minha Mãe (quando rezava em Lourdes), em quinto o Nome de Ch. De Foucauld. Salvo por meus anfitriões [os Alûsî], por seus próprios riscos.²⁸⁴

Pode-se perceber no relato amadurecido de Massignon que esta experiência surpreendente o tiraria do compasso dali em diante. É aí que ele também faz um sério exame de consciência sobre a sua vida. Era como se o fogo que ele sentia arder cauterizasse seu desespero. Não se sentia mais sozinho.²⁸⁵ Para Massignon, quando Deus visita a alma ocorre uma ruptura e uma nova ordem se instaura no comportamento pessoal. A alma, “diante do Senhor que a tocou”, comemora, em segredo “essa Anunciação, esse viático de esperança”.²⁸⁶

Este acontecimento traz algumas consequências: *moralmente*, considera que a alma se sacraliza e faz de tudo para proteger seu Hóspede sagrado “das ações mundanas”. *Socialmente*, a alma não pode esconder “a Testemunha pura da qual ela está ‘grávida’, ela se sente marcada, ‘fecunda’, estigmatizada pelas suspeitas, pelos golpes que ferem a Verdade, e provocam a Justiça, em todos os oprimidos, cativos, escravos, soldados”. *Esteticamente* “há o embalo da compaixão dolorosa com um canto de esperança, referido à liberdade futura e ao Hóspede divino ao qual ela não deve dar à luz antes da plenitude apocalíptica do tempo”. Por fim, a consequência *pedagógica* que não se trata, para o orientalista, de falar “didaticamente”

²⁸³ MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. 1, p. 7. Paris: Robert Laffont, 2009.

²⁸⁴ Id. *Toute une vie avec un frère parti au désert*: Foucauld, p. 67. In: Id. *Parole donnée*. Paris: Julliard, 1962, p. 63-72. Neste mesmo artigo, o orientalista lembra que Charles de Foucauld havia oferecido “suas pobres e indignas orações” por ele. Massignon havia perdido a fé, mas, aceitava “essa esmola de pobre”. Esquece-se deste oferecimento, lembrando-se dele dois anos mais tarde, época de sua conversão. Cf. Id. P. 66.

²⁸⁵ MASSIGNON, Daniel. *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908*, p. 28.

²⁸⁶ MASSIGNON, Louis. *Visitation de l'Étranger*, p. 281. In: Id. *Parole donnée*, p. 281-283.

do Hóspede da alma, mas testemunhar, “atento ao instante em que Ele lhe sugere invocá-lo, fazendo-a progredir em ciência experimental pela compaixão”.²⁸⁷

Depois da “visita do Estrangeiro”, que o desalojara de sua “tranquilidade relativa”, uma vez que a sua conversão se apresenta “como um enfrentamento entre o mundo do pecado e aquele do Perdão de Deus”,²⁸⁸ Louis Massignon tira algumas certezas que estão no fundamento de sua vida espiritual, como explica D’Escrivan:

A primeira é a existência de Deus, um Deus ardente de amor e de misericórdia para com todos os homens. A segunda é que ele deve seu resgate, ao final do julgamento do qual ele foi objeto, aos intercessores. Entre eles, sua mãe, sua tia, o pintor Dulac e o escritor Huysmans (todos dois amigos de seu pai)²⁸⁹, e Foucauld. A terceira é que ele deve, por sua vez, tornar-se o resgate diante de Deus de seus antigos colegas que não se salvarão se eles persistirem na imoralidade.²⁹⁰

2.2.2 PROCESSO DE CONVERSÃO

A conversão de Louis Massignon é descrita por seu filho, Daniel Massignon, em três etapas: a primeira, em 3 de maio de 1908, é o início com a Visita do Estrangeiro, “é o encontro, terrível com Deus Juiz, que o julga tão severamente como ele mesmo [Massignon] julgara os outros, aplicando-lhe sua própria medida”.

A segunda etapa acontece a partir de sete de maio, no hospital de Bagdá para onde fora levado depois da tentativa de suicídio. Ao acordar ele fica sabendo por Tchadirji que seus amigos Alûsî o visitaram enquanto estava desacordado no hospital e intercederam por ele recitando Suras do Alcorão em seu leito. Depois, há um período sem avanço espiritual, pois, ele ficara indignado com o padre Anastase-Marie de Saint Élie que o acompanhava.²⁹¹ Este

²⁸⁷ MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. 1, p. 5-6.

²⁸⁸ DESTREMAU, Christian; MONCELON, Jean. *Louis Massignon*, p. 77.

²⁸⁹ Keryell assinala que foi através do pai, embora agnóstico, que Louis Massignon conheceu Charles-Marie Dulac e Joris-Karl Huysmans, “únicos testemunhos para ele naquele período, de um catolicismo vivo, profundo e iluminado”. A influência de Huysmans se perceberá mais tarde de maneira marcante em sua reflexão sobre a substituição mística. KERYELL, Jacques. *Il giardino di Dio: con Louis Massignon incontro all’Islam*, p. 46.

²⁹⁰ D’ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d’Islam ?*: Notre-Dame de l’Atlas au Maroc, p. 153.

²⁹¹ Iraquiano, carmelita de Bagdá que o acompanhou em sua caravana de retorno, de Bagdá a Alepo, em junho de 1908. MASSIGNON, Daniel. *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908*, p. 72.

escrevera ao bispo dizendo: “conversão iniciada”. Massignon pede ao carmelita para não lhe falar sobre religião durante a viagem.

Em Alepo, na noite de 24 de junho de 1908, inicia-se a terceira etapa de sua conversão. Nas anotações do orientalista encontra-se um texto sobre esta noite: “Sensação dilacerante, repentina, da presença de Deus, não mais Juiz, mas pai, inundando o filho pródigo. Eu fecho delicadamente a porta do meu quarto à chave e estendo-me no chão, durante toda a noite, chorando enfim minha oração após cinco anos de secura do coração”.²⁹²

Após essa experiência, Massignon pede ao padre Anastase para ouvi-lo em confissão. O sacerdote, em um primeiro momento hesita, mas termina por ceder ao pedido. No dia seguinte, 26 de junho, o orientalista relata: “Em Baalbek, após o Santo Sacrifício [a Missa] ao nascer do sol, no pequeno pátio, sob o damasqueiro do convento, eu tinha o coração renovado e os olhos frescos como uma criança... e isso foi verdadeiramente a aurora de uma vida nova”.²⁹³

A conversão, de acordo com o professor da Sorbonne, não é um certificado que se coloca sobre a consciência do outro, mas, é “o aprofundamento do que há de melhor em sua lealdade religiosa [...]”.²⁹⁴ Isto ele o pôde afirmar por experiência própria. O amigo P. Claudel lhe dirá, em uma carta datada de 25 de abril de 1909: “Há três fases na vida cristã: a conversão, a ordenação (Ordem ou Matrimônio), a paternidade. Você está na primeira. O Bom Pastor te guiará nas duas outras”.²⁹⁵

O filho do orientalista, Daniel Massignon, assinalou que o pai permaneceu fiel à sua conversão até à morte. Nesta volta à fé cristã o arqueólogo vivenciara a presença de Deus não como uma invenção, mas como uma descoberta.²⁹⁶ Esta descoberta Massignon não a faz sozinho. Poder-se-ia dizer que alguns “sinais” sutis se apresentavam na vida do orientalista através de intercessores, desde Huysmans a Gandhi.

Um exemplo de notável importância na vida e nas reflexões de Massignon foi Charles de Foucauld a quem ele dedicou vários artigos, dentre os quais, *Toute une vie avec un frère parti au désert...*. Neste o orientalista relatou de que maneira sua vida intelectual e espiritual fora influenciada pelo amigo:

²⁹² Apud MASSIGNON, Daniel. *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908*, p. 72-73.

²⁹³ Id. Ibid., p. 73-74.

²⁹⁴ MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. 1, p. 35.

²⁹⁵ CLAUDEL, Paul; MASSIGNON, Louis. *Correspondance 1908-1953*: “Braises ardentes, semences de feu”, p. 65.

²⁹⁶ Apud MASSIGNON, Daniel. *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908*, p. 12.

[...] eu precisava que ele me comunicasse, por contato espiritual, com palavras muito simples, conversas e cartas, - sua iniciação experimental na compreensão verdadeira da condição humana, sua ciência experimental da compaixão que o dirigia, o devotava aos humanos, os mais abandonados.²⁹⁷

Para Massignon, esta experiência do sagrado no outro, é uma interiorização que é comunicada não por uma ciência pronta, externa, mas, “pela aceitação, pela transferência sobre nós dos sofrimentos alheios”.²⁹⁸

Depois da “Visita do Estrangeiro”, Massignon unirá sua paixão pela fé cristã à sua paixão pelo Islã associando em seus estudos científicos os dois interesses. Despontam, também após a sua conversão, temáticas que se abrem para o outro, como a hospitalidade e a substituição mística.

2.3 COMPAIXÃO REPARADORA

Eu acredito profundamente que, através de todos os erros e faltas, todos os escândalos e crimes, a realidade final da história humana se constrói com a soma de nossas personalidades definitivas, aquelas que nosso desejo de verdade integral e nossa sede de justiça sobre-humana colocam no centro de nós mesmos, e que, assim, nos unificam e nos imortalizam. (L. Massignon)

A compaixão abre os corações ao sofrimento do outro, “fazendo deste outro não um alheio, mas um próximo. É sentimento que move ao encontro, que motiva afetivamente uma aproximação efetiva”.²⁹⁹ Possibilita abrir a porta da casa e a porta do coração.

A compaixão envolve esse ponto comum entre as religiões que poderia uni-las: as situações de sofrimento humano. O rabino chefe da Sinagoga de Roma, Riccardo Shamuel Di Segni, ressalta a ausência de um projeto para o diálogo entre as grandes religiões e em uma de suas sugestões, assinala que se deveria “olhar mais as necessidades do mundo do que as

²⁹⁷ MASSIGNON, Louis. Toute une vie avec un frère parti au désert : Foucauld, p, 64. In: Id. *Parole donnée*, p. 63-72.

²⁹⁸ Id. *Ibid.*, p, 65.

²⁹⁹ MAÇANEIRO, Marcial. *Compaixão, misericórdia e ternura: a “poética” do evangelho*. Disponível em: <http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod_noticia=9674&cod_canal=29>. Acesso em: 17/11/13.

próprias teologias”.³⁰⁰ É a prática da misericórdia que pode aproximar de maneira mais frutuosa os crentes das várias religiões, incluindo as pessoas de boa vontade.

2.3.1 DIREITO DE ASILO

Louis Massignon descobriu os valores essenciais do “caráter sagrado do direito de asilo e o do respeito ao estrangeiro” ao entrar em contato com o Islã. Durante seus estudos viu no patriarca Abraão a exemplaridade da acolhida.³⁰¹

A hospitalidade experimentada por Massignon junto à família Alûsî que conseguira libertá-lo da prisão, salvando-o,³⁰² “converteu-se no valor essencial do seu tornar-se humano: ele quis vivê-la no plano linguístico, científico e místico ao mesmo tempo”.³⁰³

Esse acolhimento também se manifestava em suas orações, momento em que ele se recordava de todos os amigos e de todos os que, de algum modo, colaboraram para sua conversão: os que viviam e os que já haviam morrido. É a comunhão dos santos: de todos os homens, mulheres e crianças do presente e do passado. Por isso ele gostava de fazer peregrinações por onde eles já haviam caminhado, rezado ou estavam sepultados. Para Massignon, havia lugares em que a presença mística dos santos e dos profetas continuava a irradiar-se espiritualmente.³⁰⁴

Em uma carta dirigida ao padre Anastase, datada de vinte de agosto de 1909,³⁰⁵ o orientalista pede que seu confessor reze por ele e por outros, em uma hospitalidade que se poderia chamar de espiritual:

Coloque-me piedosamente aos pés de Nossa Senhora do Carmo. Ofereça-lhe minha miséria e minha segura, a fim de que Ela me disponha segundo a

³⁰⁰ DI SEGNI, Riccardo Shamuel. Entrevista publicada no sítio *Vatican Insider* em 05/03/2012. Reproduzida no site IHU em 08/03/2012. Disponível em < <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/507262-falta-um-projeto-para-o-dialogo-entre-as-grandes-religioes-afirma-rabino-chefe-de-roma>>. Acesso em: 08/03/2012.

³⁰¹ SKA, Jean-Louis. *Abraão e seus hóspedes: o patriarca e aqueles que crêem no Deus único*, p. 94. São Paulo: Loyola, 2009.

³⁰² Esclarece D’Escrivan que “A tradição muçulmana se distingue também, notadamente, pela qualidade de sua hospitalidade”. Assim como para os cristãos, a hospitalidade é um dever sagrado. D’ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d’Islam ?*: Notre-Dame de l’Atlas au Maroc, p. 194-195.

³⁰³ BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien* : Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 22.

³⁰⁴ Id. *Ibid.*, p. 24.

³⁰⁵ Pouco depois de sua conversão, Louis Massignon mantém grande número de correspondências com seu confessor e amigo, padre Anastase.

vontade de seu Filho. Há mais de um ano que Ele me converteu e o que eu tenho feito por Ele? – Eu vos recomendo, particularmente, cerca de quinze amigos cristãos, dispersos pelo mundo, pelos quais, pouco a pouco, eu tomei por hábito oferecer cotidianamente minhas orações, a fim de nos sustentar uns e outros na comunhão da Igreja.³⁰⁶

A hospitalidade é um processo onde, primeiramente, se dá o respeito com relação ao outro, que leva à confiança, por sua vez, ao conhecimento mútuo e, finalmente, à amizade. O islamólogo percebe que esta acolhida é incondicional, pois, “receber o outro não é somente tolerá-lo, mas, amá-lo tal como ele é; ter confiança nele”.³⁰⁷

A confiança era primordial para Massignon. Ele narra certa decepção, *no artigo L’Honneur des camarades de travail et la parole de vérité*, em um episódio ocorrido com um de seus anfitriões, Hadj Alî Alûsî, que tenta seduzi-lo quando ele lhe confidencia a sua homossexualidade. Louis Massignon assinala que esta circunstância particular o fizera chegar à verdade a respeito de seu anfitrião e de sua honra, na hora da demonstração da amizade entre os dois.³⁰⁸

Com suas reflexões sobre a hospitalidade, o orientalista, permitiu que muitos principiassem a olhar os muçulmanos, com boa disposição de espírito. Vislumbra-se uma nova perspectiva de diálogo, principalmente com a criação, juntamente com Mary Kahil (1889-1979), de duas associações: a *Badaliya*³⁰⁹ em Damietta, Egito, e o Centro de *Dar El-Salam* (Casa da Paz).³¹⁰ Ambas tinham como objetivo a reconciliação entre cristãos e muçulmanos.

³⁰⁶ *AUTOUR D’UNE CONVERSION* : lettres de Louis Massignon et de ses parents au père Anastase de Bagdad, p. 73. Textes choisis et annotés par Daniel Massignon. Paris: Cerf, 2004.

³⁰⁷ POUSET, Maurice. De Babylone à la Jérusalem d’en-haut, p. 51. In: KERYELL, Jacques (Dir.). *Louis Massignon et ses contemporains*. Paris: Karthala, 1997, p. 43-62.

³⁰⁸ MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. I, p. 34. Este artigo também foi publicado em *Parole donnée*, p 292-295, mas, sem a referida narrativa.

³⁰⁹ *Badaliya* significa substituição, solidariedade. Teixeira, comentando sobre o jesuíta Paolo Dall’Oglio, assinala que ele, seguindo a trilha de Massignon, buscou fazer do mosteiro Mar Musa, na Síria, uma comunidade de pessoas que se oferecem ao outro, retomando assim, a inspiração da *badaliya*. TEIXEIRA, Faustino. *Paolo Dall’Oglio e a espiritualidade no mundo muçulmano*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/42984-paolo-dalloglio-e-a-espiritualidade-no-mundo-muculmano>>. Acesso em: 08/05/2011. O Jesuíta foi sequestrado na Síria em 28 de julho de 2013 e até a presente data não se tem notícias da sua situação.

³¹⁰ BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien* : Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 43. A *badaliya* foi reconhecida canonicamente em 1947 pelo Monsenhor Médawar do Cairo. Há abundância de cartas entre Massignon e Kahil. Algumas apresentadas na obra *L’Hospitalité sacrée*.

2.3.2 BADALIYA - SUBSTITUIÇÃO MÍSTICA

No coração da espiritualidade massignoniana a base é a “substituição mística” em que Jesus é o maior exemplo, segundo o arqueólogo. Por amor a todos os homens, toma sobre Si os pecados do mundo. O ser humano também pode participar desse ato de Jesus Cristo, assim como fez Simão de Cirene, ao ajudá-lo a carregar a cruz.³¹¹

Massignon aplica a “substituição mística” à vida do padre Charles de Foucauld [...] “cujo apostolado não fez nenhuma conversão. [Mas] O assassinato desse último lhe aparecia como o selo de toda uma vida de substituição em favor do povo muçulmano, nos passos de Jesus [...]”.³¹²

Também ele, Massignon, ofereceu sua vida em substituição mística pela conversão do amigo Luis de Cuadra. Este aceitou a oferta do orientalista, embora recusando converter-se. Também conhecido como Luis de Guadalmina, Cuadra convertido ao Islã, iniciou Massignon não só na arte do amor homoafetivo, mas também na leitura do grande místico al-Hallāj, que se tornará objeto de estudo da tese do orientalista.³¹³

Massignon narra, em uma carta a Paul Claudel, sobre a ansiedade que nele se instaurou ao estar com o amigo nos seus últimos momentos de vida e a culpa³¹⁴ que sentia por imaginar que falhara ao tentar entregar a Deus a vida de Luis de Cuadra.

E eu, que devia pensar somente em uma coisa, que é, agora, o duelo supremo em que se trata de fazer vencer Deus, eu que, em outras horas, tinha tentado provocar nele um arroubo, um retorno para Deus, eu estou inerte, rezando com os lábios, comungando com os lábios, - e torturado por nossas inseparáveis ignomínias.³¹⁵

A concretização da reflexão massignoniana sobre a substituição mística se dará na fundação da Badaliya. Neste projeto ele contou com a colaboração de Mary Kahil.³¹⁶

³¹¹ D'ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d'Islam ?*: Notre-Dame de l'Atlas au Maroc, p. 153.

³¹² Id. Ibid., p. 155.

³¹³ DESTREMAU, Christian; MONCELON, Jean. *Louis Massignon*, p. 51, 123-125. Luis de Cuadra cometeu suicídio no ano de 1921.

³¹⁴ Poder-se-ia aplicar neste caso, a explicação do sentimento de culpa dado por T. Merton. Esta seria “um senso de opressão que vem de fora, uma ansiedade que o indivíduo sente quando pensa que vai ser chamado a prestar contas por uma má ação”. Cf. MERTON, Thomas. *A experiência interior*, p. 171. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

³¹⁵ CLAUDEL, Paul; MASSIGNON, Louis. *Correspondance 1908-1953*: “Braises ardentes, semences de feu”, Carta n.120, p.251-253.

³¹⁶ Para a biografia de Mary Kahil, cf. MASSIGNON, Louis. *L'Hospitalité sacrée*, p. 77-132.

Massignon a conheceu em janeiro de 1913. Esta passou a desempenhar papel importante na vida do orientalista francês e um lugar especial, “delicados para se definir”. As cartas trocadas entre os dois dispõem “de um testemunho digno das grandes correspondências místicas”.³¹⁷

A fundação da *Badaliya*, movimento espiritual baseado na hospitalidade, na compaixão e na substituição mística, se deu no ano de 1934. O pesquisador e Mary Kahil se ofereceram juntos, a Deus, na cidade de Damietta, por Luis de Cuadra, realizando assim o primeiro ato de “badaliya-substituição”. Este local possuía um significado singular para ambos, pois, fora o lugar do encontro inter-religioso entre São Francisco de Assis, cristão, e o Sultão Malek Al-Kamil, muçulmano. Fato que era muito caro a Massignon.³¹⁸ Damietta é também a cidade natal de Mary Kahil, que aí nasceu em 1889.³¹⁹

Para tentar compreender Louis Massignon e a sua reflexão sobre a substituição mística é preciso, segundo Borrmans, reler o texto fundador da *Badaliya*, que aqui é transcrito um excerto:

Semelhante substituição vai muito longe: nossa compaixão deve ser inteira e universal; lembremo-nos a Hora Santa do Mestre, no Getsêmani. Substituição em suas misérias, deficiências e fraquezas, físicas, morais, intelectuais e religiosas; compreender bem, para que eles se aperfeiçoem. Chorar com eles, essas lágrimas de Maria, prefiguradas por aquelas de Agar, no deserto, com o primogênito da raça árabe [...]. Regozijar-se também com eles; sofrer com eles daquilo que lhes falta, sobretudo, a fim de ser digno de lhes prover. Aceitação total, com o Cristo, “Languores nostros Ipse tulit”.³²⁰

Destremau e Moncelon notam que, “nessa exaltação mística” de Massignon, em solidariedade de oração – que se inicia por Luis de Cuadra e amplia-se aos muçulmanos, e ainda mais universalmente a todos – não está isento o desejo de “levar o Islã a aceitar o

³¹⁷ POUSSET, Maurice. De Babylone à la Jérusalem d'en-haut, p. 48. In: KERYELL, Jacques (Dir.). *Louis Massignon et ses contemporains*.

³¹⁸ Sobre esse encontro cf. FASSINI, Dorvalino Francisco (Coord.). *Fontes Franciscanas*, 1Cel 57; LM 9,7-8. Santo André: Mensageiro de Santo Antônio, 2005. Tb. OLIVEIRA, Enio Marcos de. *Francisco de Assis e Malek Al-Kamil um encontro de paz: sobre a abertura dialogal em Francisco de Assis e a influência do encontro com o sultão em alguns dos seus escritos*. Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, MG, no ano de 2008. Massignon considerava São Francisco de Assis e Charles de Foucauld os mestres em badaliya-substituição. Cf. MASSIGNON, Louis. *L'Hospitalité sacrée*, p. 404.

³¹⁹ DESTREMAU, Christian; MONCELON, Jean. *Louis Massignon*, p. 288- 290. Harpigny dirá que a *Badaliya* era “uma oferenda franciscana”. HARPIGNY, Guy. *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*, p. 123.

³²⁰ BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien : Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati*, p. 27. “Languores nostros Ipse tulit” significa “Ele tomou [sobre si] as nossas enfermidades”.

Cristo”,³²¹ de fazer com que eles redescubram a “Luz que ilumina todo homem vindo a esse mundo”.³²²

Não obstante essa possível intencionalidade, a iniciativa de Massignon inaugura um campo *sui generis* entre os cristãos – árabes ou não – que é o da acolhida aos muçulmanos, também na oração. O orientalista a experimentara concretamente junto à família Alûsî de Bagdá que intercedera por ele. Para Massignon, “A vocação santa de um tem, precisamente por antítipo, o crime do outro”.³²³ É o que se poderia chamar “elos da cadeia espiritual”.

A questão da substituição lhe viera através do amigo e escritor Joris-Karl Huysmans (1848-1907). Este escrevera uma obra sobre a vida de Santa Lydwine de Schiedam (Santa Liduína, 1380-1433). A Santa holandesa tivera uma vida de “sofrimentos terríveis” durante trinta e oito anos em expiação pelos pecados de seus compatriotas, tomando sobre si “os males que lhes oprimiam”.³²⁴ A explicação dada pelo padre Jan Plot à Liduína para sua vocação ao sofrimento dizia respeito a duas leis que regem a humanidade:

lei da solidariedade no mal, lei de reversibilidade no bem; solidariedade em Adão, reversibilidade em Nosso Senhor. Dito de outra maneira, cada um é, até certo ponto, responsável pelas faltas dos outros e deve também, até certo ponto, expiá-las; e cada um pode também atribuir os méritos que ele possui ou adquire para aqueles que não possuem nenhum ou que não o podem adquirir. Essas leis, Deus aí é o primeiro submisso, quando as aplicou na pessoa de seu Filho. (...) Ele quis que Jesus desse o primeiro exemplo da substituição mística, da suplência daquele que não deve nada aquele que deve tudo [...].³²⁵

Huysmans assinalava ainda que, Jesus suscitava santos para herdarem o seu sacrifício de substituição, mas, na falta destes, é a todos que ele se dirige. O próprio Huysmans, em 1907, “ofereceu seus sofrimentos e sua morte” para que Massignon se deixasse “tocar por Deus”. Este fato fora revelado ao islamólogo, por amigos, quando este retornou de Bagdá, em julho de 1908, após a experiência da “Visita do Estrangeiro”.³²⁶

Poder-se-ia perguntar se seria este sofrimento-badaliya a impedir que a humanidade fosse dizimada como em Sodoma? Seria esta, uma possível resposta ao sofrimento humano? Mesmo com a convicção de que a adesão à substituição mística pudesse salvar a humanidade,

³²¹ DESTREMAU, Christian; MONCELON, Jean. *Louis Massignon*, p. 289-290. Assinalam que Massignon confidenciara a Mary Kahil que “tratava-se de converter”, mesmo que isso fosse “o resultado de um esforço interior”, ou seja, das orações da Badaliya. Cf. MASSIGNON, Louis. *L’Hospitalité sacrée*, p. 208.

³²² ROCALVE, Pierre. *Louis Massignon et l’Islam*, p. 141. Damas: IFEAD, 1993.

³²³ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d’Abraham*, p. 35. Paris : Cerf, 1997.

³²⁴ DESTREMAU, Christian; MONCELON, Jean. *Louis Massignon*, p. 25.

³²⁵ HARPIGNY, Guy. *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*, p. 50.

³²⁶ Id. *Ibid.*, p. 51.

Massignon buscou “defender os deserdados, os fracos, os excluídos que, a seu ver, são os muçulmanos, duplamente excluídos, não apenas socialmente, mas, sobretudo religiosamente, uma vez que, segundo ele, a Palavra do Cristo não lhes alcançou”.³²⁷

Havia, ainda, outro tipo de substituição, segundo o islamólogo: a substituição mental, que consistia refletir em si a estrutura mental do outro, “o sistema de pensamento do outro”, uma “manifestação” de Deus. Tipo de sofrimento rejeitado pela maior parte dos intelectuais “como um consentimento ao absurdo”, mas na realidade uma possibilidade da “descoberta intelectual esplêndida [...], compreensão de um com o outro, em Deus”.³²⁸

Massignon e Kahil fundam, também, em 1946, o Centro *Dār es-Salām* (Casa da Paz). Instituto cultural ecumênico no Cairo, com a finalidade de dar um testemunho de uma dupla fidelidade: “à cristandade em sua pureza doutrinal e à cultura árabe em sua perfeição clássica”. Anualmente eram organizadas conferências que passaram a ser publicadas no periódico intitulado *Les Mardis de Dar El-Salam*, por solicitação do padre Youakim Moubarac.³²⁹

2.4 OS TRÊS CICLOS

*Rezo a Deus que reside em algum lugar das nuvens
e então me encontro na presença dEle em meus pensamentos;
quanto mais distante Ele está, maior a saudade que sinto dEle,
mas você bem sabe que os pensamentos são mais velozes que a luz,
portanto, a distância entre mim e Ele, embora incalculavelmente grande,
é eliminada. (Mahatma Gandhi)*

Guy Harpigny, em sua tese de doutorado em teologia, destacou o desenvolvimento do itinerário global de Louis Massignon em três ciclos: o “ciclo hallājiano” (1906-1922), o “ciclo abraâmico” (1922-1945) e o “ciclo gandhiano” (1945-1962). O primeiro se dá durante as leituras e pesquisa de Massignon para sua tese sobre o místico muçulmano al-Hallāj, terminando por ocasião da defesa da mesma. O segundo ciclo permitiu ao orientalista meditar

³²⁷ DESTREMAU, Christian; MONCELON, Jean. *Louis Massignon*, p. 242.

³²⁸ ROCALVE, Pierre. *Louis Massignon et l'Islam*, p. 104.

³²⁹ ANAWATI, Georges. Organismo e aspectos do diálogo islamo-cristão entre os católicos, p. 101 [697]. *Concilium*, fasc.116, n. X. Petrópolis: Vozes, 1976/6. p. 98 [694] - 102 [698]. *Youakim Moubarac* (1924-1995), discípulo de Massignon.

sobre “hospitalidades traídas”, emergindo daí, em especial, a sua “Oração para Sodoma” e articulando a noção de hospitalidade com as de substituição e compaixão. Por fim, coincidindo com a sua aposentadoria universitária, tem início o “ciclo gandhiano” em que Massignon deseja ser “testemunha da verdade e artesão da reconciliação”.³³⁰

Esta divisão, no entanto, parece ser uma forma didática onde se pode observar o interesse, no estudo do orientalista por temas mais específicos nos respectivos períodos cujas figuras dominantes foram as citadas. Estes ciclos, provavelmente, se entrecruzam em suas reflexões e, ao mesmo tempo, apresentam assuntos mais adequados ao contexto sócio-cultural-político vivido pelo pesquisador.

Louis Massignon insere-se “nessa linhagem de espirituais que anunciam o perdão aos pecadores, cristãos e muçulmanos, por causa da existência dos *abdāl* (substitutos; santos) que sabem rezar e oferecer, sofrer e morrer por isso, a exemplo de Jesus Cristo e de Hallāj”.³³¹

2.4.1 CICLO HALLAGIANO

O interesse de Massignon pela mística muçulmana é uma das originalidades que pode explicar a atração que a sua reflexão exerce sobre muitos cristãos. Do mesmo modo, a própria conversão que o marcará pelo resto da vida através do contato com a experiência abrasadora do místico al-Hallāj, é um acontecimento que causa certo fascínio para aquele que toma contato com a narrativa. O orientalista foi o grande divulgador do místico iraniano, principalmente no Ocidente.³³²

O pesquisador francês afirmou que seu interesse por al-Hallāj havia começado por um “gosto profano”:

Eu preparava um plano de pesquisas arqueológicas e, nos textos que eu reunia sobre a história do Califado, em Bagdá, a fisionomia de al-Hallāj

³³⁰ A tese de Harpigny foi publicada, em 1981, com o título *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*. O estudo sobre os três ciclos na vida do orientalista encontra-se, principalmente, nas páginas 29 a 145.

³³¹ BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*: Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 37.

³³² Muitos estudiosos sentiram-se atraídos por al-Hallāj, desde que seu nome fora descoberto em documentos árabes. Dele se tem uma variedade de interpretações, desde uma imagem panteísta, de blasfêmias, até mesmo como um fiel cristão oculto. Sua vida e seus ensinamentos passaram a ser mais conhecidos e compreendidos a partir das pesquisas e da obra de Louis Massignon. SCHIMMEL, Annemarie. *Las dimensiones místicas del Islam*, p. 79. Madrid: Trotta, 2002.

ressaltava, com um poder que me impressionou: o mais belo caso de paixão humana que eu também havia encontrado, uma vida aplicada, inteiramente, na direção de uma certeza.³³³

Após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), mais precisamente em 24 de maio de 1922, o orientalista apresenta, na Sorbonne, sua principal tese doutoral, *La passion d'al-Hosay-ibn-Mansoūr al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam, executé à Bagdad, le 26 mars 922, étude d'histoire religieuse*. Continua, após a Segunda Guerra Mundial, pesquisando e publicando uma série de artigos sobre al-Hallāj e sobre o Islã, resultado de seus estudos durante a ocupação alemã.³³⁴

2.4.1.1 Aspectos da Vida de Al-Hallāj

Abū `Abd Allah Al-Husayn Mansūr Al-Hallāj, nasceu por volta de 857 (244 da hégira), no Irã, e morreu em 922 (309 da hégira), em Bagdá. Sua mãe, ao engravidar, o oferecera como servidor dos fuqarâ (religiosos voluntários pobres). Aos vinte anos de idade, al-Hallāj vai à Basra, a fim de receber o hábito monástico de sufi. Assinala Massignon que “ser sufi” é encontrar a vida comum da fraternidade, onde o acesso a Deus é possibilitado pelo bem comum, pela oração coletiva e pela imitação de Mohammad e outros profetas.³³⁵

Na mesma época em que recebe o hábito, al-Hallāj casa-se com Umm al-Husayn. Casamento monogâmico em que teve três filhos e uma filha. Estabelece-se em Basra e durante suas ausências, seu cunhado assegura a subsistência da família.

Em sua primeira peregrinação a Meca (*hajj*) ele fez o voto de permanecer um ano no adro do templo em jejum e silêncio. Massignon nota que esta decisão é semelhante à de Maria (Maryam) que, como citada no Alcorão, “se preparou desta maneira para o nascimento do

³³³ MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. 1, p. 383.

³³⁴ Id. *Ibid.*, v. 1, p. 382-383. A tese sobre al-Hallāj foi entregue na Sorbonne em janeiro de 1914 e autorizada sua impressão em Louvain, em junho do mesmo ano. Contudo, com a Primeira Guerra Mundial, parte do manuscrito foi destruída na Universidade de Louvain, Bélgica. Com o fim da guerra, Massignon reescreve os capítulos destruídos da tese e a mesma foi defendida em maio de 1922 na Sorbonne. HARPIGNY, Guy. *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*, p. 31.

³³⁵ MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. 1, p. 388. O autor afirma que imitar outros profetas é uma tendência universalista no sufismo.

‘fiat’ divino nela mesma”. Acrescenta que esta espera é “saboreada por um tipo de gosto interior” que “ajuda na formação de uma palavra substancial no coração do asceta”.³³⁶

Ao voltar desta peregrinação, al-Hallāj inicia sua primeira pregação pública para escândalo dos sufis.³³⁷ Rejeita o hábito monástico “para poder falar livremente” a todos. É acusado de usar truques, de realizar falsos milagres, de revolucionário e até mesmo de conspirador xiita. Contudo, levará sempre uma “vida ascética fervorosa e sunita”.³³⁸

Para Louis Massignon “esse início do apostolado hallājiano [...] é um método de introspecção mística universalista” em que o místico “busca e quer fazer encontrar Deus por cada um no fundo de sua alma, entrando como refém na necessidade confessional de outrem”. Al-Hallāj se abstém de criticar as denominações diferenciando os grupos culturais monoteístas, por anti-qadarismo.³³⁹

O conceito de *qadar* faz parte da teologia islâmica. Hans Küng assinala que na Arábia pré-islâmica

estava muito difundida a ideia de que tudo era predestinado: pelo “destino”, pelo *fatum* (dahr). Este fatalismo “pagão” foi corrigido pelo Alcorão a partir da imagem de Deus: passou a ser o Deus pessoal e vivo quem tudo determina. O Alcorão deixou em aberto o modo como a predestinação divina se relaciona com liberdade de escolha humana tantas vezes pressuposta. [...] tornou-se o “problema central” da antiga teologia islâmica.³⁴⁰

Tanto a “predestinação divina” como a “autodeterminação humana” podiam ser designadas com o termo *qadar*, o que complicou mais ainda a situação, segundo Hans Küng. Os califas justificavam tudo o que faziam, de certo ou errado, no *qadar* divino, fundamentando assim a sua autoridade. Surgem movimentos contrários a este pensamento, principalmente nos centros urbanos. Estes consideravam que as más ações não poderiam ser imputadas a Deus, pois, “todo ser humano foi criado por Deus para o bem, mas é livre para praticar também o mal”. Cada um possui a sua própria responsabilidade, o seu próprio *qadar*.³⁴¹

³³⁶ MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. 1, p. 388.

³³⁷ Somente os Imãs (autoridades religiosas no Islã) poderiam pregar em público.

³³⁸ MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. 1, p. 388-389.

³³⁹ O Qadarismo apareceu desde o século VII proclamando o livre arbítrio e considerando que cada crente é responsável por seus atos, seja ele súdito ou califa. Hans Küng indica que “esta corrente espiritual e religiosa, nem sempre definível, mas envolta em forte polémica, irá ser denominada *Qhadariya*, começando por ganhar forma no Iraque [...]”. KÜNG, Hans. *Islão: passado, presente e futuro*, p.272. Lisboa: Edições 70, 2010.

³⁴⁰ Id. *Ibid.*, p.270.

³⁴¹ Id. *Ibid.*, p.270-271.

Al-Hallāj remonta a uma “Base, fonte das ideias supremas e de toda compreensão”. Para ele as formas dos ritos são “intermediárias” e é preciso ultrapassá-las para “saborear a realidade divina”.³⁴² Nota-se que o místico expressa, uma distinção entre a sua compreensão e as formas ortodoxas, externas e supérfluas de compreender o Mistério, como se percebe no poema n. 83:³⁴³

Neguei o culto devido a Deus,
e negar era para mim, dever,
mas para os muçulmanos, pecado.

A busca do místico é pela Fonte, pelo Princípio Permanente. Ele sai de si “pelo mais profundo de si, em direção a um Outro que é Deus”³⁴⁴ e neste encontro acontece a unificação “de todas as coisas divinas e a alma”, e esta “mais parece Deus que ela mesma [...]”, como escreve São João da Cruz (2S 5,7).³⁴⁵

Al-Hallāj, após cinco anos de pregação, se estabelece com a família em Bagdá, graças às proteções oficiais, principalmente do secretário de Estado, Ham Qunnâ’î.

Em uma segunda peregrinação a Meca, al-Hallāj já tem a companhia de quatrocentos discípulos. Os antigos amigos sufis o acusam de “sortilégios mágicos, de magia branca, de pactos com os djinns”.³⁴⁶ Após a peregrinação, em uma nova e grande viagem, o místico sufi parte para a Índia, para além da comunidade muçulmana. Para Massignon, é na humanidade toda que al-Hallāj pensa “para comunicar esse curioso desejo de Deus”.³⁴⁷

O místico iraniano faz uma terceira e última peregrinação a Meca. Aí, afirma Massignon, al-Hallāj compreendeu que o “desejo de Deus deve destruir mentalmente em nós a imagem do Templo, para encontrar Aquele que o fundou e destruir o templo de nosso corpo, para unir-se Aquele que aí veio falar aos homens”.³⁴⁸

É notório nos poemas de al-Hallāj a incessante busca de unificação mística com o Real. Uma busca que se faz pela via do amor, do desejo e do sofrimento. Nessa unificação,

³⁴² MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. 1, p. 389.

³⁴³ AL-HALLAJ, Husayn ibn Mansūr. *Diván*, p. 111. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 2005.

³⁴⁴ GARDET, Louis. Les expériences sūfies, p. 104. In: ANAWATI, C.-G.; GARDET, Louis. *Mystique musulmane: aspects et tendances – expériences et techniques*. 3 ed. Paris: J. Vrin, 1976. p. 77-124.

³⁴⁵ SCIADINI, Patrício (Org.) *São João da Cruz – Obras completas*. 7. ed. Rio de Janeiro: Vozes; Carmelo Descalço do Brasil, 2002.

³⁴⁶ MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. 1, p. 390. Djinns ou Jinns são seres invisíveis “benfazejos ou malfazejos, que, de acordo com o Alcorão, foram criados de fogo” (Sura 14, 27). A Sura 72 é a *Sura dos Jinns* (Sūratu Al-Jinn). *NOBRE ALCORÃO* para a língua portuguesa. Realização de Helmi NASR. Arábia Saudita: Al Madinah; Al-Munaurah, ano de 1426 da Hégira. [2005].

³⁴⁷ MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. 1, p. 390.

³⁴⁸ Id. *Ibid.*

como assinala Louis Gardet, “a identificação se consuma entre um ‘EU’ concebido como divino e o ‘eu’ humano abolido em suas origens, em seu ato primeiro de existência”.³⁴⁹ Neste processo de busca é necessário despojar-se, afastar-se das aparências, o “não possuir nada” e “não ser possuído por nada”, para dar lugar Aquele que, mesmo na experiência mística de unificação permanece o Mistério Inacessível.³⁵⁰

Ao retornar a Bagdá, al-Hallāj exprime o “desejo surpreendente de morrer anátema, tocado pela Lei do Islã, para todos”.³⁵¹ Em um de seus poemas pode-se ler:

Matem-me, meus fiéis companheiros, que em minha morte está minha Vida, porque minha morte é viver e minha Vida é morrer. A supressão de meu ser é para mim o mais nobre dos dons e sobreviver como sou, é o pior dos erros. Minha alma abomina minha vida, entre todas essas ruínas. Matem-me, então, e queimem meus ossos mortais; e quando passar junto aos meus restos, entre túmulos esquecidos, encontrareis o segredo do meu Amigo nas rugas dos que sobrevivem.³⁵²

Sua morte não iria demorar a se concretizar. Diante da afirmação de al-Hallāj: “Eu sou a Verdade Absoluta” (*anā 'l-Haqq*), Junayd, um de seus mestres, acusou-o de “propagar uma pretensão religiosa doentia”. Cresceu também a oposição do grupo de seu antigo mestre ‘Amr al-Makkī. Vários ataques foram feitos contra o místico pela pretensão em “ter alcançado a união real com o amado divino”, tendo sido considerado panteísta.³⁵³

Al-Hallāj é detido e preso em fins de 912. Muitos temiam o efeito de uma “renovação espiritual” sobre a organização social e política. Alguns anos mais tarde, o vizir Hāmid conseguiu que o místico fosse sentenciado à morte. Al-Hallāj foi crucificado em Bagdá em 26 de março de 922. Sua influência passa a ser mais forte do que em vida.³⁵⁴

Muitos dos discípulos de al-Hallāj se refugiaram no Irã, durante as perseguições que o mestre sofria, transmitindo, secretamente, os seus ensinamentos. No Irã, quase todos os poetas aludem à figura do grande místico. Podem ser destacados os poetas Farīduddīn ‘Attār e Rūmī, que em suas obras, fazem alusões quanto ao destino do “cardador de corações”.³⁵⁵

³⁴⁹ GARDET, Louis. *Les expériences sūfies*, p. 106.

³⁵⁰ Id. *Ibid.*, p. 97.

³⁵¹ MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. 1, p. 390-391.

³⁵² AL-HALLAJ, Husayn ibn Mansūr. *Diván*, p. 36.

³⁵³ SCHIMMEL, Annemarie. *Las dimensiones místicas del Islam*, p. 83-84,88.

³⁵⁴ Id. *Ibid.*, p. 84.

³⁵⁵ Provavelmente al-Hallāj herdara o ofício do pai que era cardador. A carda é, normalmente, um par de ferramentas que lembra uma escova. Suas cerdas são de aço e têm a finalidade de afinar e desembaraçar a lã ou o algodão que passa de uma carda para outra. Os rolinhos que são formados servirão para fiar.

Também na Índia muçulmana, o nome de Hallāj é encontrado, com predileção, “nos cantos populares compostos nas línguas vernáculas”. Schimmel assinala que “Hallāj representa o ponto culminante da primeira época do sufismo”.³⁵⁶

Massignon, afirma Harpigny, pedia a Deus, em uma oração composta em 1921, que um dia a Igreja pudesse se lembrar de al-Hallāj, como se lembrava de tantos santos que rezaram e sofreram em terras do Islã. Parecia buscar uma incorporação cristianizada da figura do místico sufi.

Hallāj é, aliás, frequentemente colocado em relação com o Cristo. Rejeitado pelos seus, morto para a salvação de sua comunidade, intercedendo por aqueles que o perseguem, continuando a interceder por eles após sua morte, pode-se dizer de Hallāj e do Cristo. Entretanto, Hallāj é um muçulmano. Massignon se coloca em completar sua obra para o Islã, mas a atitude cristã de sua obra permanece no centro de sua caminhada. A Cruz é, com efeito, o centro da história e o Cristo é o primeiro substituído.³⁵⁷

Na obra *Divan*, há um texto em que al-Hallāj faz menção ao seu aniquilamento na cruz: “Morrerei na instância suprema da Cruz. Não quero ir nem a Meca nem a Medina”.³⁵⁸ Poder-se-ia dizer que se associava assim, misteriosamente, à Paixão de Jesus Cristo? Para Massignon não havia dúvidas de que o místico muçulmano crucificado era um intercessor, “juntamente com aqueles que tinham testemunhado o Cristo através do martírio sangrento”.³⁵⁹

O impacto que teve, na vida de Louis Massignon, a realização da pesquisa de doutorado sobre al-Hallāj pode ser percebido na afirmação do próprio pesquisador quando evidencia que, ao estudar a vida do místico iraniano não fora ele a descobrir o segredo do coração do sufi. Ao contrário, este sondara o seu coração e continuaria a fazê-lo até o fim de sua vida.³⁶⁰

Em suas pesquisas, Massignon procura unir sua vida espiritual à sua vida intelectual. Orienta-se para as raízes religiosas da cultura árabe e dos livros sagrados das três religiões monoteístas. Em um dos períodos de suas pesquisas, dedica-se à figura de Abraão, distinguindo neste “os traços que conduziam à fé cristã”,³⁶¹ como a total obediência a Deus e a hospitalidade para com todos.

³⁵⁶ SCHIMMEL, Annemarie. *Las dimensiones místicas del Islam*, p. 90-93.

³⁵⁷ HARPIGNY, Guy. *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*, p. 78.

³⁵⁸ AL-HALLĀJ, Husayn ibn Mansūr. *Diván*, p. 68.

³⁵⁹ HARPIGNY, Guy. *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*, p. 41.

³⁶⁰ MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. 1, Préface de la nouvelle édition.

³⁶¹ CAZELLES, Henri. Note d'un bibliste, p. 17. In: MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*.

2.4.2 CICLO ABRAÂMICO

Massignon, em seus estudos, mostra uma nova visada ao recordar que Deus prometeu a Abraão abençoar também seu filho Ismael, e assim, a sua descendência árabe. Ele “exortou os cristãos a meditar sobre a entrada incisiva do Islã na história religiosa da humanidade, à luz dos elementos bíblicos” a partir da história do Patriarca.³⁶² É o período denominado “ciclo abraâmico” de sua reflexão que ele desenvolve no período de 1922 a 1945, fim da Segunda Guerra mundial (1939-1945).³⁶³

Em carta a Paul Claudel no ano de 1949, o Sorbonnard relata seu encontro com monsenhor Montini (futuro Papa Paulo VI), em fevereiro do mesmo ano, onde tece críticas ao estudo realizado nos seminários onde se ensina que Abraão jamais existiu. Continua na mesma carta, como um desabafo, a interrogar: quando Deus responde a Moisés, no episódio da sarça ardente (Ex 3,6), que Ele era o Deus de Abraão, seria então, o Deus de um mito? E mais, quando Jesus, na questão sobre a ressurreição com os saduceus (Mt 22,32), afirma que o Deus de Abraão é o Deus dos vivos e não dos mortos, seria o Deus de um mito?³⁶⁴

Toda reflexão feita pelo professor da Sorbonne sobre a vida do Patriarca será central em sua espiritualidade. Como nota Teixeira, a presença de Abraão na vida de Massignon “ganha vitalidade [...] cotidiana, com as três orações de Abraão, recitadas a cada *Angelus* após julho de 1920”. Inclusive na vida política, esta presença se fará sentir ao engajar-se em favor da Palestina.³⁶⁵ Nesta questão Louis Massignon se posiciona claramente em um texto publicado em 1948 intitulado *O que é a Terra Santa para as comunidades humanas que pedem justiça*. Este artigo, escrito em meio ao conflito árabe-israelense, discorre sobre a proposta de partição da Palestina.³⁶⁶

Massignon compara a colonização sionista na Palestina com a saída dos Puritanos da Inglaterra que chegam à América como se tivessem encontrado aí uma terra “deserta, nova e virgem”. Assinala que “[...] a política sionista recebeu [da colonização europeia], como setor de colonização modelo, a Palestina, a terra prometida a Abraão e a seus descendentes; como

³⁶² BASETTI-SANI, Giulio. *Louis Massignon orientalista cristiano*, p. 44-45. Milano: Vita e Pensiero, 1971.

³⁶³ MASSIGNON – ABD-EL-JALIL : Parrain et filleul – 1926-1962. Correspondance rassemblée et annotée par Françoise Jacquin – Préface par Maurice Borrmans, p. 10. Paris: Cerf, 2007.

³⁶⁴ CLAUDEL, Paul; MASSIGNON, Louis. *Correspondance 1908-1953*: “Braises ardentes, semences de feu”, p. 444.

³⁶⁵ TEIXEIRA, Faustino. Louis Massignon: a hospitalidade dialogal, p. 84.

³⁶⁶ O primeiro conflito entre árabes e israelenses foi em 1948. Para saber mais HOURANI, Albert Habib. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia da Letras, 1994.

se essa terra, outrora judia, fosse livre e disponível”. Em seu texto, o orientalista critica a “cegueira” que não permite aos dois adversários – israelenses e palestinos – perceberem a manobra de interesses econômicos, principalmente dos petrolíferos britânicos que os levam a se matarem em nome de uma possível justiça.³⁶⁷

O professor da Sorbonne lembra, no mesmo artigo, que tudo começa com a chegada de Abraão à Palestina e que suas orações de intercessão por Ismael, por Isaac e por Sodoma possuem uma força espiritual que continua a provocar as consciências de todos os seus descendentes espirituais – judeus, cristãos e muçulmanos –, na busca por uma convivência³⁶⁸ pacífica na terra que é de toda a humanidade. Massignon acredita que “a salvação do mundo e de sua espiritualidade [...] depende de Israel”, e por isso mesmo este “deve tentar respeitar [...] a autenticidade abraâmica do Islã e da cristandade”.³⁶⁹

Suas tomadas de posições resultam da reflexão realizada sobre a atitude intercessora de Abraão, o primeiro dos Abdāl, que para ele, atravessava todas as épocas. Neste sentido, o importante não era o texto em si, mas o “clima” em que se realizavam as orações de Abraão, como Massignon mesmo o afirma nas notas preliminares à obra *Les trois prières d’Abraham*:

A biografia de Abraão carrega o traço de harmonizações desse gênero [de uma biografia sincretizada *salva inerrantia*], aliás, deixadas inacabadas, que agregaram e amalgamaram ao núcleo inicial de atitudes de oração (eu não viso aqui o texto, mas o “clima” das orações) uma série de indicações complementares, inspiradoras para a espiritualidade do meio social no qual se encontrava para nele viver, sob o impulso de uma simpatia espiritual, de uma conaturalidade.³⁷⁰

As três orações de Abraão são: *La prière sur Sodome* (A Oração para Sodoma) (1929, 1949); *L’Hégire d’Ismaël* (A Hégira de Ismael) (1935); *Le sacrifice d’Isaac* (O Sacrifício de Isaac) (1949). Todas estão reunidas na obra *Les trois prières d’Abraham*.

³⁶⁷ É interessante ler o artigo na íntegra em MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. I, p. 746-760. O conflito entre israelenses e palestinos subsiste até hoje.

³⁶⁸ Interessante pontuar que a categoria “convivência”, de acordo com L. Boff, nasceu no Brasil, a partir das experiências do pedagogo Paulo Freire (1921-1997) e das Comunidades Eclesiais de Base (Cebs). BOFF, Leonardo. *Spiritualità per un altro mondo possibile: ospitalità - convivenza - convivialità*, p. 194. Brescia: Queriniana, 2009.

³⁶⁹ MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. 1, p. 749-751. O Vaticano reconheceu, oficialmente, a Palestina como um Estado, com a assinatura de um Acordo global. O Acordo foi assinado, por parte da Santa Sé, pelo Secretário para as Relações com os Estados, Arcebispo Paul Richard Gallagher, e pelo Estado da Palestina, por Riad Al-Malki, Ministro das Relações Exteriores. A Rádio Vaticana em nota esclarece que “O reconhecimento da Santa Sé ao Estado da Palestina é o resultado do Acordo Básico, assinado entre a Santa Sé e a Organização para a Libertação da Palestina (OLP), datado de 15 de fevereiro de 2000, e das negociações de uma Comissão bilateral, realizadas nos últimos anos”. Disponível em: < <http://it.radiovaticana.va/> >. Acesso em: 21/08/2015.

³⁷⁰ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d’Abraham*, p. 28.

2.4.2.1 As três orações de Abraão

Massignon assinalava que Sodoma representava “o uranismo, escândalo cultural frequentemente doloroso, que não é um simples contágio antissocial”. Ismael seria o próprio islamismo, o “monoteísmo dos excluídos, sem foro interno e sem esperança”, procurando evidenciar que não era “uma simples heresia racial árabe”. Finalmente, Isaac representava o judaísmo, “nação dissociável, porém, predestinada, que não deve ser simplesmente a água régia que dissolve as outras pátrias”.³⁷¹

a) Oração para Sodoma³⁷²

Na narrativa do Gênesis (capítulo 18) três estrangeiros (anjos) são hospedados por Abraão e depois seguem para Sodoma, hospedando-se na casa de Lot, sobrinho do Patriarca. Quando os habitantes da cidade descobrem que um estrangeiro tem em sua casa alguns hóspedes, eles cercam a casa, “todo o povo sem exceção” (Gn 19,4). Queriam “abusar” dos hóspedes. Lot, então, oferece suas duas filhas virgens em troca da segurança dos estrangeiros. A Bíblia de Jerusalém, na nota de rodapé “f” com relação a este versículo (8) assinala que: “A honra de uma mulher tinha, então, menor consideração do que o dever sagrado da hospitalidade”.³⁷³

No capítulo 18, versículos 17-33, antes mesmo que os anjos chegassem a Sodoma, Abraão já intercedia pela cidade, pois Deus iria destruí-la. Em seu diálogo com Deus a questão central é se o inocente seria destruído com o culpado. Mas, a novidade da intercessão de Abraão está presente no fato do patriarca interceder por toda a cidade e não apenas pelos justos que ali poderiam existir.³⁷⁴

³⁷¹ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*, p. 29.

³⁷² De acordo com as tradições “talmúdica, grega e muçulmana, o lugar da solene oração de Abraão está situado a 9 km de Hebron, em Kafar Barîk (Kafar Barucha), nomeado desde o século XVII de Beni-Naïm”. MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*, p. 35. *La prière sur Sodome* - da p.31 à p. 57.

³⁷³ A *BÍBLIA de Jerusalém*: tradução ecumênica. São Paulo: Edições Loyola; Paulinas, 2002.

³⁷⁴ Ler mais em VALÉRIO, Paulo Ferreira. *Da não-aniquilação do justo com os pecadores à aniquilação do justo em favor dos pecadores: justiça e misericórdia na ação salvífica de Deus em Gn 18-16-33 e Is 52,13-53,12*. 2003. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

Massignon capta, através do relato, as mediações feitas pelo patriarca por Sodoma. Para o orientalista, esta cidade representa o uranismo.³⁷⁵ Em um sentido alegórico, Sodoma significa “os pecadores endurecidos, os condenados”.³⁷⁶

Prosseguindo sua reflexão, o professor francês afirma que na história das civilizações o que ele chama de “contaminação da inversão”, ou homossexualidade, passa sucessivamente na forma sacerdotal:³⁷⁷ da magia à arte dramática, orquéstica ou musical, e na forma militar: do campo ao atelier artesanal e à palestra em uma associação cultural que atravessa os meios sociais e os aspectos psicológicos da sociedade.³⁷⁸

Em um primeiro olhar a análise que o estudioso realiza do texto sagrado parece mais uma condenação da homossexualidade, uma discriminação semelhante àquela que quase toda sociedade e Igreja – e muitos ainda hoje – dirigiam, às pessoas homossexuais. Contudo, é necessária uma leitura mais atenta para percebermos que Massignon não se refere apenas às relações homoafetivas, é também uma censura à rejeição da hospitalidade, ao abuso dirigido contra os estrangeiros. Sodoma representa a comunidade humana onde imperam o ódio, o egoísmo e muitas intolerâncias.

O crime de Sodoma agrava a queda; vindo após o desregramento carnal [Adão e Eva] e a confusão de línguas [Babel], ele semeia a desordem intelectual nas elites sociais, não é mais o instinto sexual que ele esteriliza com a raça, é a cultura que ele envenena, a hospitalidade humana que ele viola”.³⁷⁹

Na Oração para Sodoma, o orientalista afirma que a finalidade do sexo é a procriação: “O sexo não é o fim supremo das vidas humanas, é um meio de multiplicação da espécie”. Assinala que a beleza corporal “é diferente do instinto sexual”, mas a sua representação na arte, por vezes, torna-se “obscena”.

Massignon chama atenção e, de certa maneira critica a arte grega, que construiu imagens destacando os contrastes dos órgãos sexuais aparentes. Igualmente fez predominar certos aspectos invertidos, isto é, masculinização das mulheres e feminização dos homens.

³⁷⁵ Uranismo designa a homossexualidade.

³⁷⁶ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*, p. 34.

³⁷⁷ Nesta “elite sacerdotal” poderiam ser incluídas as sacerdotisas sáficas. Na Grécia, na ilha de Lesbos, a poetisa e sacerdotisa Safo iniciava as mulheres na homossexualidade. Daí as denominações “lésbica” e “sáfica”.

³⁷⁸ MASSIGNON, Louis. MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*, p. 39. *Orquéstica* (do grego) é a arte dos movimentos rítmicos do corpo, a arte da dança. *Palestra*, também do grego, é o lugar para os exercícios físicos, em particular a luta.

³⁷⁹ Id. *Ibid.*, p. 37.

A arte italiana do século XV, a seu ver, representou os santos com aspectos ambíguos. Destaca a figura de São Sebastião, “contaminado” por esta ambiguidade.³⁸⁰ Em sua opinião os santos deveriam ser representados de maneira assexuada, como os anjos.³⁸¹

Fig. 5 - Imagem de São Sebastião



<http://igrejadoscapuchinhos.org.br/galeria-de-fotos/>

Poder-se-ia ver também neste texto, a ressonância das experiências de juventude de Massignon quando de suas relações vividas com o egípcio Yã-Sin Bin Ismail e mais intensamente, com Luis de Cuadra, “o renegado”, como o orientalista muitas vezes denominaria o antigo amante em seus escritos.³⁸² Cuadra lhe ensinara que para compreender era preciso doar-se e o atrai no abandono pleno do desejo. Massignon se fecha na concupiscência e aí ele mesmo se perde, afirma D’Escrivan.³⁸³

Em carta ao afilhado Frei Abd-el-Jalil, ao referir-se ao seu casamento, Massignon afirma que o fizera pela necessidade de uma “expição absurda”.³⁸⁴ Segundo Casajus, talvez

³⁸⁰ Dias e Alves assinalam “a paradoxal apropriação da imagem de São Sebastião por parte da comunidade LGBT”. Isto poderia ser consequência da representação imagética do santo católico: “Sempre representado em poucas vestes e com flechas no corpo, o ícone religioso foi pintado dessa forma por artistas supostamente homossexuais, que teriam ajudado a conceber sua representação afeminada como um ícone de sua causa, de forma subversiva”. DIAS, Renato Duro; ALVES, Ricardo Henrique Ayres. *A imagem do corpo masculino erotizado como potência reflexiva no campo religioso*, p. 2, 11. Anais do XXVII Simpósio Nacional de História – ANPUH, Conhecimento histórico e diálogo social, Natal, RN, 22 a 26 de julho de 2013. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371351461_ARQUIVO_Aimagemdocorpomasculineroerotizadocomopotenciareflexivanocamporeligiosofinal.pdf>. Acesso: 28/09/2015.

³⁸¹ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d’Abraham*, p. 42-43.

³⁸² DESTREMAU, Christian; MONCELON, Jean. *Louis Massignon*, p. 50-51.

³⁸³ D’ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d’Islam ?*: Notre-Dame de l’Atlas au Maroc, p. 152.

³⁸⁴ MASSIGNON – ABD-EL-JALIL: Parrain et filleul – 1926-1962, p. 217.

porque considerasse a homossexualidade um pecado que, no seu caso, necessitava de tal “mortificação”.³⁸⁵

Na opinião de Keryell, não se poderia compreender o caminho espiritual percorrido por Massignon desde a sua conversão caso se fizesse silêncio sobre a sua tendência homossexual. Esta questão é de suma importância para a percepção da “batalha” que se inicia no coração do jovem convertido, semelhante ao combate que o monge deve travar contra os seus pensamentos.³⁸⁶ Uma “guerra imaterial” na qual:

Ele quer assumir e transfigurar todos os seus sofrimentos em uma verdadeira mística do amor, aberta ao universal em uma espoliação total de todo o seu ser, mergulhando assim no coração do “deserto interior”, sozinho com Deus, com a identificação a Cristo crucificado, morto e ressuscitado.³⁸⁷

Na concepção do orientalista francês, Abraão pôde interceder por Sodoma, a “prefiguração do inferno”, porque Deus o “elegeu para a compaixão”. Ele, sendo pobre, não se deixou influenciar pelas riquezas da cidade, não aceitando os espólios de suas conquistas, mas disto “simplesmente consagrou o dízimo conforme um homem de Deus”.³⁸⁸ Abraão é o exemplo daquele que procurou se submeter à vontade de Deus e, desta maneira, vive em amizade com o Único. Mas, não vive essa aliança de forma egocêntrica, ao contrário, “é impelido por sua confiante amizade com Deus a interceder por aqueles que se encontram em necessidade”.³⁸⁹

A oração deste “amigo de Deus” (*Khalil-Allah*), o estrangeiro que veio da cidade de Ur dos caldeus, inspirou o pesquisador a interceder por seus amigos que ainda viviam no pecado, pela salvação de suas almas e por todos os muçulmanos, oferecendo-se a si mesmo, em “substituição mística”. Oferecendo a própria vida, por Luis de Cuadra e os seus amigos muçulmanos, Massignon podia participar na cruz de Cristo “em união de amor com Deus”.³⁹⁰

Pensava o pesquisador que talvez se pudesse descobrir uma nova “terapêutica” contra a prática da homossexualidade e da prostituição. Estaria no poder da oração. Esta poderia

³⁸⁵ CASAJUS, Dominique. Charles de Foucauld a-t-il été pionnier du dialogue islamo-chrétien?, p.8. In: MAYAUX, Catherine (Dir.). *Écrivains et intellectuels français face au monde arabe*, Paris: Honoré Champion Éditeur, 2011, p. 209-218. Artigo disponível em < <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00599575>>. Acesso em: 02/11/2014. A página assinalada na nota refere-se ao artigo isolado.

³⁸⁶ KERYELL, Jacques. *Il giardino di Dio: con Louis Massignon incontro all’Islam*, p. 178.

³⁸⁷ Id. *Ibid.*, p. 183-184.

³⁸⁸ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d’Abraham*, p. 37.

³⁸⁹ FITZGERALD, Michael L. As relações entre as religiões abraâmicas: um ponto de vista católico, p. 98. In: HINZE, Bredford E.; OMAR, Irfan A. (Orgs.). *Herdeiros de Abraão: o futuro das relações entre muçulmanos, judeus e cristãos*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 73-98.

³⁹⁰ KERYELL, Jacques. *Il giardino di Dio: con Louis Massignon incontro all’Islam*, p. 196.

permitir chegar a um caminho em que a graça divina fosse levada às almas necessitadas. Esta “terapêutica sobrenatural” seria o melhor remédio e incluiria os sacramentos, uma regra de vida abençoada, o casamento – em alguns casos –, confraria, ordem terceira, etc.³⁹¹

De acordo com o doutor da Sorbonne, dever-se-ia partir da atitude de oração e sofrimento por todas as almas, em silêncio e mesmo à sua revelia, “em união com Jesus crucificado, na comunhão com toda a Igreja”, principalmente com os “solitários e contemplativos [...], estigmatizados e compassivos isolados” aos quais Deus concedera o dom da “paixão escondida de interceder diante de sua Face, como fizera Abraão”.³⁹² Esta intercessão é uma atitude de misericórdia. A misericórdia, dirá Kierkegaard, “é o aroma poderoso. Se a prece é o sacrifício dos lábios, agradável a Deus, então a misericórdia é bem propriamente o sacrifício do coração [...]”.³⁹³

Na encíclica *Dives in misericordia* (sobre a misericórdia divina) o Papa João Paulo II assinalava que o “rosto genuíno da misericórdia” deve ser sempre redescoberto de formas novidadeiras:

O verdadeiro significado da misericórdia não consiste apenas no olhar, por mais penetrante e mais cheio de compaixão que seja, com que se encara o mal moral, físico ou material. A misericórdia manifesta-se com a sua fisionomia característica quando reavalia, promove e sabe tirar o bem de todas as formas de mal existentes no mundo e no homem.³⁹⁴

Desde Abraão, o ato de interceder em favor do outro é “próprio de um coração em conformidade com a misericórdia de Deus”.³⁹⁵ Misericórdia divina que, no Cristianismo é revelada por Jesus Cristo, na sua ressurreição. Nesta, Cristo experimentou o amor do Pai “que é mais forte que a morte”.³⁹⁶

Louis Massignon ao final de sua Oração para Sodoma lembra que Deus espera dos “sobreviventes” um testemunho de “vida perfeita, ‘consagrados’ à Imaculada Conceição, como o Bom Pastor encontrou suas ‘consagradas’ entre as pecadoras prostituídas”.³⁹⁷

³⁹¹ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*, p. 53.

³⁹² Id. *Ibid.*, p. 55-56. Massignon cita os Trapistas, os Cartuxos, as “Madalenas” carmelitas do Bom Pastor, dentre outros. O Papa Francisco disse, em homilia de novembro de 2013, que Deus tem uma fraqueza: a nossa oração. Quando Deus chamou Moisés, disse-lhe: “Eu ouvi o pranto, a queixa do meu povo”. Observou o papa que “o Senhor ouviu a oração do seu povo, porque ouviu em seu coração que seus eleitos sofriam”.

³⁹³ KIERKEGAARD, Søren A. *As obras do amor*, p. 362.

³⁹⁴ JOÃO PAULO II, Papa. *Dives in misericordia*, n. 6. São Paulo: Paulinas, 1980.

³⁹⁵ LAGRANGE, Paul. La prière d'intercession d'Abraham, p. 101. Disponível em: <<http://www.yumpu.com/fr/document/view/17544343/la-priere-dintercession-dabraham-notre-dame-de-larche-dalliance>>. Acesso em: 13/10/2013.

³⁹⁶ JOÃO PAULO II, Papa. *Dives in misericordia*, n. 8.

³⁹⁷ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*, p. 56.

b) A hégira de Ismael³⁹⁸

De acordo com a narrativa do Gênesis, capítulo 21, versículos 8-21, Ismael e sua mãe Hagar foram expulsos por Abraão, a pedido de sua mulher, Sara. Deus disse a Abraão que fizesse o que Sara pedia. De Ismael Ele faria uma nação, por ser do mesmo sangue que o patriarca. Massignon considera que o expatriamento de Ismael tenha sido o primeiro sacrifício paterno de Abraão.³⁹⁹

Andando pelo deserto, Hagar se desesperou quando acabou a água que levava. Não queria ver o filho morto. Apareceu-lhes o anjo Gabriel que os levou a um poço. Este é conhecido pelos muçulmanos como poço de *Zamzam*. Eles permaneceram ali e “foram os primeiros habitantes de Meca [...]. Ismael se tornou árabe e pai dos árabes”.⁴⁰⁰

Na tradição corânica Ismael passa a ocupar lugar na descendência abraâmica, antes de Isaac, como se pode observar a partir da Sura 2, versículo 125, no texto de fundação da Caaba e dos ritos de peregrinação.⁴⁰¹ Também se pode ler na Sura 2, v. 127, conforme diz o Nobre Alcorão: “E lembrai-vos de quando Abraão levantava os alicerces da Casa, e Ismael também, dizendo: ‘Senhor nosso! Aceita-a de nós. Por certo, Tu, Tu és O Oniouvinte, O Onisciente’”.

O fato de Ismael não ter sido repudiado, permanecendo filho legítimo de Abraão emerge, de maneira clara na citação exclusiva aos dois, tanto no texto citado acima, quanto na exegese bíblica, que, mais atentamente, percebeu que Ismael também fora abençoado.⁴⁰² Em Gênesis 17,20 temos: “Em favor de Ismael também, eu te ouvi: eu o abençôo, o tornarei

³⁹⁸ De acordo com o dicionário da língua portuguesa, *Houaiss*, o verbete “hégira” significa, entre outros, uma fuga, uma longa travessia para escapar de um perigo ou de uma situação indesejada. L’Hégire d’Ismaël - da p. 59 à p. 122 na obra *Les trois prières d’Abraham*.

³⁹⁹ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d’Abraham*, p. 70.

⁴⁰⁰ BÖTTRICH, Christfried; EGO, Beate; EISSLER, Friedmann. *Abraão no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*, p. 150. São Paulo: Loyola, 2013. Um dos rituais que se realiza durante a peregrinação à Meca é o *Say*. Este é o ato de percorrer sete vezes a distância entre os montes Safa e Marwa, perto da Caaba, em ritmo acelerado, para lembrar o desespero de Agar à procura por água para dar ao seu filho Ismael. Os fieis também bebem a água do poço de Zamzam, que acreditam ter sido criado por Deus milagrosamente nas areias do deserto para salvar Agar e Ismael.

⁴⁰¹ De acordo com a tradição islâmica Deus ordenou a Abraão que construísse, juntamente com Hāgar, sua escrava, e o filho que tiveram, Ismael, “um templo para Sua adoração e, assim foi erguida a Ka’bah, o primeiro santuário consagrado a Deus pelo homem em todo o mundo”. *NOBRE ALCORÃO* para a língua portuguesa. Realização de Helmi NASR. Arábia Saudita: Al Madinah; Al-Munaurah, ano de 1426 da Hégira. [2005].

⁴⁰² BÖTTRICH, Christfried; EGO, Beate; EISSLER, Friedmann. *Abraão no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*, p. 122.

fecundo, o farei crescer extremamente; gerará doze príncipes e dele farei uma grande nação” (cf. tb. Gn 21,17-20).⁴⁰³

Seguindo a reflexão do orientalista, se poderia dizer que há duas alianças entre Deus e seu povo, representadas pelas duas mulheres, Sara e Hagar: Sara é a aliança da promessa com Abraão, através do filho Isaac, e Hagar a aliança do Sinai, através do filho Ismael.⁴⁰⁴ Massignon ajuda o entendimento ao fazer o paralelo:

No sentido alegórico, Agar representa a natureza carnal e a disciplina da vida ativa, Sara a alma e a perfeição da vida contemplativa. No sentido antropológico, uma é a Sinagoga, a outra a Igreja. No sentido anagógico [místico], uma é Eva exilada do paraíso, Maria fugindo no Egito; a outra é Maria de pé sob a cruz, o limbo e o paraíso.⁴⁰⁵

Na obra massignoniana, *L'Hégire d'Ismaël*, encontra-se um texto decisivo, de acordo com Jean-Jacques Pérennès, no qual Massignon declara que o Islã é “quase um cisma abraâmico”.⁴⁰⁶ Neste artigo o orientalista traça, de maneira breve, mas profunda, a história do nascimento do Islã com a revelação ao profeta Mohammad.

Este, também expatriado como Ismael, sai de Meca para Yatrib (Medina).⁴⁰⁷ Afirma que o Profeta reuniu “na unidade religiosa do Islã” as tribos árabes, tornando reconhecida a descendência de Ismael nos desertos e para além destes, expandindo “uma nova comunidade de crentes no Deus Único de Abraão”.⁴⁰⁸

Após ter permanecido em Yatrib e estar em contato com as tribos convertidas ao judaísmo – e, também ser rejeitado por estas como profeta –, começa a surgir uma nova compreensão para Mohammad; o que Hans Küng denomina “teologia basilar” da história muçulmana. Aquela que remonta à fé de Abraão.

Ao tomar consciência de suas origens, o Profeta, diante de Deus invoca Abraão, reivindicando toda sua herança espiritual e temporal somente para os árabes, os filhos de

⁴⁰³ Sobre a bênção à Ismael, Massignon lembra que ela foi dada após a circuncisão, apresentando-se “como um decreto divino arcaico, quase adâmico, anterior tanto aos preceitos do decálogo quanto aos conselhos da perfeição cristã”. Esta bênção é anterior à oferenda de Isaac. MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*, p. 64.

⁴⁰⁴ BÖTTRICH, Christfried; EGO, Beate; EISSLER, Friedmann. *Abraão no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*, p. 69.

⁴⁰⁵ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*, p. 62.

⁴⁰⁶ Id. *Ibid.*, p. 107.

⁴⁰⁷ Sobre a hégira do Profeta (ano 622), cf. KÜNG, Hans. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*, p. 258-260. Campinas: Versus, 2004. Tb. Id. *Islão: passado, presente e futuro*, p.140-142. Lisboa: Edições 70, 2010.

⁴⁰⁸ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*, p. 66.

Ismael. Busca reconstituir legitimamente, a “religião de Ibrahim”, a “pura fé” no Deus Único.⁴⁰⁹

Esta fé no Deus Único é o primeiro termo da *shahāda*, a profissão de fé muçulmana. Massignon recorda que muitos místicos, dentre eles al-Hallāj e Ibn ‘Arabī, denunciaram a “confiança excessiva na *shahāda*”, como uma espécie de “perigo social” ensinada às massas. Para eles, a repetição desta oração, feita com humildade, deve ser “fecundada pela contrição” e que só Deus mesmo, estando unido à alma do fiel contrito, realiza a justificação.⁴¹⁰

Quanto ao segundo termo da profissão de fé muçulmana – “Mohammad é o enviado de Deus” – o orientalista alerta que ligado ao primeiro termo – “Não há divindade exceto Deus” – arriscar-se-ia associar ao Nome de Deus o de uma simples criatura, podendo causar “interpretações abusivas”.⁴¹¹

Louis Massignon reconhece que o Islã é um caminho de salvação além de conceder um valor inspirado ao Alcorão. Segundo o autor de *A Hégira de Ismael*, o Alcorão “[...] pode ser considerado como uma edição árabe truncada da Bíblia, amalgamada de [textos] inéditos, adaptada ao nível da descendência de Ismael”. Aplicando a ele a “regra da autoridade condicional concedida às decisões dos antipapas”⁴¹² o Alcorão constituiria a “regra escriturária do cisma abraâmico, dos *agarianos* excluídos” da promessa do Primeiro Advento. O Livro sagrado do Islã “seria para a Bíblia o que Ismael foi para Isaac”.⁴¹³

Quanto à compreensão, por parte dos cristãos, do caráter revelado do Alcorão, Claude Geffré assinala que o Cristianismo não se deu conta, ainda, do “caráter estranho da revelação corânica que surge sete séculos depois do encerramento da revelação em Jesus Cristo” e, ao mesmo tempo pergunta se não se deveria “admitir que o Espírito de Deus pode suscitar experiências de Deus que geram Escrituras diferentes”, mesmo testemunhando o mesmo Deus?⁴¹⁴

⁴⁰⁹ KÜNG, Hans. *Islão: passado, presente e futuro*, p.148.

⁴¹⁰ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*, p. 67.

⁴¹¹ Id. Ibid. Massignon assinala que o Profeta não havia reivindicado para si nem a autoridade de Moisés, nem a divindade de Jesus. Colocava-se, ao contrário, como um dentre aqueles de seu povo.

⁴¹² Antipapas foram “[...] homens que desafiaram a legitimidade papal ao se intrometer na sucessão apostólica. [...], eles ousaram reivindicar a autoridade de pontífice quando outro prelado já havia sido aclamado ou eleito para exercê-la”. Provocaram cismas dentro da Igreja em suas épocas. RUST, Leandro Duarte. Herdeiros de Hegel? historiografia, filosofia política moderna e antipapas medievais (1040-1140), p. 286. *Revista Crítica Histórica*. Ano IV, nº 7, dezembro/2012.

⁴¹³ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*, p. 89. *Advento*: termo usado pelos pagãos para designar a vinda da divindade ao templo, à cidade a ela consagrada. Os cristãos passaram a usar esta palavra para significar a vinda do Messias, Jesus Cristo, Filho de Deus. ZILLES, Urbano. *Significação dos símbolos cristãos*, p. 28. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, 6.ed.

⁴¹⁴ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*, p. 228. Petrópolis: Vozes, 2004.

Parece que Jacques Dupuis apresenta uma possível resposta ao questionamento de Geffré. Na opinião do padre jesuíta:

A teologia [cristã] sobre as sagradas escrituras deve voltar a dar grande importância à influência pessoal do Espírito na inspiração das mesmas. Só assim teremos uma teologia da sagrada escritura que permitirá uma atitude de maior abertura para com as escrituras das outras tradições religiosas.⁴¹⁵

A aceitação, entre as religiões do Livro, da qualidade de revelação divina nas escrituras sagradas de cada uma é um desafio. Geffré afirma que judeus e cristãos se recusam, desde o início, a reconhecer o Alcorão como Palavra de Deus revelada por meio do profeta Mohammad. O contrário também se dá, pois, os muçulmanos “fundamentados no próprio Alcorão, não cessam de acusar judeus e cristãos de *falsificação* das Escrituras”. Para Geffré, no entanto, “Deus abençoa [...] a multiplicidade”.⁴¹⁶

Analisando as visões de Mohammad, Louis Massignon retoma, uma vez mais as reflexões dos místicos muçulmanos que apontavam a impessoalidade do Profeta ao identificar a inacessibilidade da essência divina: “Ele não entra no recinto da União”. Ao permanecer no limiar, “sem avançar no incêndio divino” ele deixa de compreender “*ab intra* a vida pessoal de Deus que o teria santificado”.⁴¹⁷

No que diz respeito à oração de intercessão de Mohammad, ele a faz somente pelos membros da comunidade muçulmana (a *Umma*). Não intercede, como Abraão fizera por uma cidade inteira, mas apenas para os fiéis muçulmanos da cidade.

Sobre a prática da religião islâmica, o pesquisador afirma que ela é apreciada só *ad extra*, a fim de facilitá-la. Explica que “[...] o controle canônico visa o ato mais que a intenção, a observância mais que a obediência, o temporal mais que o espiritual; os julgamentos íntimos e os atos cometidos em privado escapam à sua jurisdição”.⁴¹⁸

No entanto, o que ele denomina “purificação das consciências” deve ser realizada periodicamente para a “higiene moral do corpo social”. Esta é feita exteriormente pelas purificações rituais e pela confissão pública, o que para ele termina por chocar e tornar ainda

⁴¹⁵ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 342-343. São Paulo: Paulinas, 1999.

⁴¹⁶ GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa*, p. 194, 198. São Paulo: Paulus, 2013.

⁴¹⁷ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*, p. 69-70.

⁴¹⁸ Id. *Ibid.*, p. 100.

mais grave a penalidade. Em sua opinião faltaria ao Islã a “tenaz esperança” do judaísmo e a “insaciável caridade” do Cristianismo.⁴¹⁹

Em uma representação utilizando-se das figuras de árvores nativas, Louis Massignon faz interessante paralelo entre os três povos do Livro (*ahlou al-Kitābi*): a oliveira silvestre representa a Igreja e seus sacramentos; a figueira (do paraíso perdido) o povo de Israel e a palmeira da Caldéia (tamareira) representa o povo árabe. Em uma pequena parábola (Sura 19, 1-98), o Alcorão mostra uma tamareira (*tamar*) que abriga a Virgem que ali tinha se refugiado na hora de dar à luz (Sura 19, 23-26):

23.E as dores do parto levaram-na a abrigar-se ao tronco da tamareira. Ela disse: “Quem dera houvesse morrido antes disto, e fosse insignificante objeto esquecido!”

24.Então, abaixo dela, uma voz chamou-a: “Não te entristeças! Com efeito, teu Senhor fez correr, abaixo de ti, um regato.

25.“E move, em tua direção, o tronco da árvore da tamareira, ela fará cair, sobre ti, tâmaras maduras, frescas.

26.Então, come e bebe e refresca de alegria teus olhos [...]”.

Massignon diz que da tamareira se extrai a madeira para a cruz dos mártires. As tâmaras representam “os santos árabes saídos do Islã dos expatriados, os *abdāl* que salvarão Sodoma”.⁴²⁰

O islamólogo em su’A *Hégira de Ismael* lembra a figura de São Francisco de Assis. Assinala que após a visita ao sultão, em Damietta, o franciscano recebera as chagas do Cristo. A partir daí “os olhos céticos de um mundo indiferente puderam inclinar-se, com surpresa, sobre centenas de estigmatizados”. Estas “feridas sobrenaturais” testemunham a Paixão de Jesus.⁴²¹

Não se trata, para Massignon, de sofrer mais, porém, de amar mais, “sempre mais”.⁴²² As chagas de Cristo que o Poverello de Assis trouxe em seus membros, como oferta da sua “compaixão pelo Islã” e da “verdadeira cruzada espiritual”, devem levar a Igreja a encontrar

⁴¹⁹ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d’Abraham*, p. 100-101.

⁴²⁰ Id. *Ibid.*, p. 111.

⁴²¹ Id. *Ibid.*, p. 117. Estigmatizado é aquele que recebe no próprio corpo as chagas ou os ferimentos de Cristo. A Igreja Católica considera que o primeiro estigmatizado tenha sido Francisco de Assis.

⁴²² Id. *L’Hospitalité sacrée*, p. 229. Textes inédits présentés par Jacques Keryell. Paris: Nouvelle Cité, 1987.

aí “o sofrimento santo cujo abandono do Islã [também herdeiro de Abraão] faz sofrer o Coração de seu Esposo”.⁴²³

c) O sacrifício de Isaac⁴²⁴

Este texto de Louis Massignon trata da extrema fidelidade de Abraão a Deus. Das três orações esta é a menor, em quantidade de páginas, mas não em profundidade e nem menos importante. Em várias partes do texto, o autor critica o clero, influenciado, talvez, pelas censuras feitas por Léon Bloy, que ele cita em diversos momentos e, ao mesmo tempo, retoma suas próprias críticas a Israel.

A narrativa bíblica assinala que, para pôr à prova Abraão, Deus lhe pede o sacrifício do próprio filho, Isaac (cf. Gn 22,1-18). Massignon pontua que, através deste segundo sacrifício paterno, Abraão consagrou os Israelitas a tornarem-se sacerdotes. Contudo, a negligência, frequentemente levou muitos a tornarem-se “objetos de escândalo”.⁴²⁵

Em um paralelo entre Israel e o clero católico, o pesquisador dirá que ambos são marcados pelo sinal do Espírito Santo, mas, quando não se deixam conduzir por Sua ação, surge o sacrilégio. Estes hebreus e padres católicos nem sempre conseguiram vencer o que Massignon denomina “a tentação do crime ritual”. A oração (sacrifício) de Abraão por Isaac é uma convocação para que se reze “pelos corruptos de Israel” e pelos “decaídos do clero cristão”.⁴²⁶

A oração de Abraão para Isaac só será completada quando o legalismo do judaísmo for lembrado que deve superar-se ao “oferecer todas as suas catástrofes com a Páscoa”. Do mesmo modo, o “clero cristão secular” deve tornar-se “clero regular”, a fim de viver em comunidade com seus vigários e suas paróquias. Poderá assim, levar à perfeição ecumênica o Pentecostes.⁴²⁷

A oração de Abraão, que é a oferenda do próprio filho, só foi realizada, plenamente de acordo com Massignon, pela Mãe de Jesus, “a verdadeira Terra Santa”. Ela ofereceu a

⁴²³ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*, p. 117-118.

⁴²⁴ *Le sacrifice d'Isaac* - da p. 123 à p. 128 da obra MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*.

⁴²⁵ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*, p. 125.

⁴²⁶ Id. *Ibid.*, p. 126.

⁴²⁷ Id. *Ibid.*, p. 127.

“imolação perpétua ‘sacerdotal’ do Filho único”. E, em união com ela, Israel e clero católico, podem buscar a realização da obra salvífica prometida a Abraão.

É somente na compaixão de Israel que pode realizar-se a promessa feita a Abraão de uma bênção salvadora para os gentios; e Israel não pode dissociar-se da Mãe de Jesus nisto. É somente o clero que é ordenado e consagrado para transubstanciar e dar o Salvador aos fiéis; mas ele fere a Mãe de Jesus e as almas marianas que Lhe estão unidas, quando não se crucifica com o Salvador.⁴²⁸

Fazendo uma correlação entre as atitudes do povo, nas três orações, com as atitudes de Maria, Massignon apresenta o exemplo perfeito, da Escolhida por Deus, no compromisso assumido:

[...] a Cidade maldita havia recusado a hospitalidade aos anjos estrangeiros, Ela [Maria] acolheu o Espírito Santo, o Amor, a quem não se pergunta nem ‘por que’, nem ‘como’; a raça de Ismael optou por fazer a guerra em nome de uma transcendência inacessível em sua paz. Ela [Maria] recebeu a saudação dessa Paz; Israel nem sempre se resignou em acentuar, do fundo do coração, o fardo inaudito de catástrofes que comemoram os jejuns e penitências que enchem sua liturgia. Ela [Maria] aceitou, de início, ser a noiva suspeita, caluniada pela sua vizinhança, qualificada de adultério nos rolos genealógicos de sua cidade natal, e suspeita (ou ignorada) acerca de dois mil anos por sua raça que ela amava infinitamente, uma vez que expôs, para salvá-la, o voto secreto de um coração imaculado, o que é mais do que, para Abraão, ter oferecido Isaac. Pois, assim, ela ofereceu, para Israel, a raiz mesma da justificação de Deus para com sua única criatura perfeita, em um sacrifício espiritual inimaginado pelos anjos.⁴²⁹

O orientalista dirá que os judeus têm apenas uma esperança, a esperança abraâmica e os muçulmanos tem apenas uma fé, a fé de Abraão na justiça de Deus. Quanto aos cristãos – Massignon aí se inclui – só podem chamar Abraão de pai, por adoção e pacto de aliança. Desta maneira, assinala o professor francês, “[...] nós entrevemos que a Terra Santa deve ser para a humanidade o símbolo de um ‘jardim de infância’, de um ‘ninho humano’ preparado para nosso voo em direção ao seio de Abraão, de uma maternidade pura [...]”. A Terra Santa não deveria ser monopólio de um “Estado racial”, critica Louis Massignon.⁴³⁰

Ao final da obra *Les trois prières d’Abraham*, Louis Massignon afirma que Abraão havia rezado, “em última análise, para que o pacto social que funda as cidades seja puro [Oração para Sodoma, em Mambré], para que os combatentes cheguem a uma paz fraterna

⁴²⁸ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d’Abraham*, p. 127.

⁴²⁹ Id. *Ibid.*, p. 145.

⁴³⁰ Id. *Ibid.*, p. 134, 136.

[Oração para Ismael, em Bersabéia], para que o sacerdócio seja santo [Oração para Isaac, no Monte Moriá]”. Essa tríade de orações não são senão uma, sendo a terceira o selo das outras duas, conclui o islamólogo.⁴³¹

Abraão oferece “espaço para o encontro humano em estima recíproca, para a conversa atenciosa, para a exploração amistosa no terreno próprio e no alheio, para o impulso engajado da percepção da responsabilidade conjunta na superação das tarefas” que se apresentam diante de todos.⁴³²

Ele é o intercessor que continua a ser invocado como pai pelos milhões de circuncisos judeus “que aspiram possuir somente para eles essa Terra Santa que, outrora lhes fora prometida”. É invocado pelos milhões de muçulmanos “que se confiam, pacientemente, a seu Deus nas cinco orações, nos noivados, nos funerais, na peregrinação”.⁴³³

2.4.3 CICLO GANDHIANO

Hans Küng assinala que Massignon “[...] se empenhou na reconciliação entre a religião da esperança (Judaísmo), a religião do amor (Cristianismo) e a religião da fé (Islamismo)”.⁴³⁴ O orientalista nunca deixaria de trabalhar pela reaproximação do Cristianismo e do Islã e quando conhece Gandhi, em 1931, este o fascina pela sua não-violência e pela luta pacífica pela libertação da Índia, colonizada pela Inglaterra. Desde então, em Massignon, a “vocação à não-violência será conjunta com a sua fé” e seu empenho pela paz entre as religiões.⁴³⁵

⁴³¹ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d’Abraham*, p. 145.

⁴³² BÖTTRICH, Christfried; EGO, Beate; EISSLER, Friedmann. *Abraão no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*, p. 161. São Paulo: Loyola, 2013.

⁴³³ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d’Abraham*, p. 134.

⁴³⁴ KÜNG, Hans. *Islão: passado, presente e futuro*, p.47. Lisboa: Edições 70, 2010. Esperança, amor e fé estão presentes em todas as religiões abraâmicas, mas, o autor acentua um traço mais marcante em cada uma.

⁴³⁵ RETIF, Louis. *Ho visto nascere la Chiesa di domani*, p. 88. *Cronache alla prova: Chiesa e società*, 35. Milano: Jaca Book, 1972.

2.4.3.1 Notação biográfica sobre Gandhi

Mohandas Karamchand Gandhi nasceu em 2 de outubro de 1869, na cidade pesqueira de Porbandar, Índia. Pertencia à subcasta dos *banian*, que pertencia por sua vez à casta dos *vaiśyas*,⁴³⁶ a terceira grande casta, segundo Jordis. Provavelmente fora muito influenciado pelos monges jainas que frequentemente eram acolhidos por seu pai para as refeições.⁴³⁷

Casou-se aos treze anos com Kasturbai, da mesma idade, com quem teve quatro filhos. Aos dezoito anos parte para Londres para iniciar o curso de Direito. É neste período que ele descobre a “cultura ocidental”

e, sobretudo através de Tolstoï, o Cristianismo. Ele estuda o Antigo e o Novo Testamento, o Sermão da Montanha o encantou. É quando ele encontra também, mais profundamente, o hinduísmo de sua infância. Ele lê o Bhagavad Gita, onde ele extrai o fundamento espiritual de uma fidelidade definitiva à sua religião ancestral, completada – o hinduísmo é facilmente sincretista – por algumas verdades do Evangelho.⁴³⁸

Ao terminar o curso, Gandhi retorna para a Índia, em 1891, contudo, como não havia opções de trabalho em seu país, em abril de 1893, parte para a África do Sul. Trabalha como advogado em uma firma comercial indiana, instalada naquele país. Foi na África do Sul que ele iniciou sua luta pelos direitos dos hindus, em uma atuação pacífica.

De volta à Índia, em 1915, aos quarenta e cinco anos, Gandhi empreende a luta de “não-cooperação com o governo, para a libertação da Índia”. Ele já havia preparado um esboço sobre o programa “de luta” em um pequeno livro, datado de 1908, intitulado *Hind Swaraj* (A independência da Índia). O método é o mesmo que havia elaborado na África do

⁴³⁶ O sistema de castas foi abolido na Índia pela Constituição de 1950, mas, sua prática continua até hoje. As castas (*varnas*) existem em quatro níveis: os brâmanes (sacerdotes e intelectuais), os *kṣatriyas* (guerreiros, administradores e monarcas), os *vaiśyas* (comerciantes e agricultores) e os *śūdras* (servos). ELIADE, Mircea. *Dicionário das religiões*, p.177. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

⁴³⁷ JORDIS, Christine. *Gandhi*, posição 13-14. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Pocket. E-book (Electronic book). Jainismo é um sistema religioso e filosófico da Índia que insiste na não-violência. Ele é basicamente uma religião de monges. Segundo o *Dicionário das Religiões*, “A visão do mundo (*darśana*) dos jainistas pode ser resumida nos Grandes Votos (*mahāvratas*) dos religiosos e nos Pequenos Votos (*aṇuvratas*) dos laicos: *ahimsā* (não-violência), *satya* (honestidade) [*satya* também significa verdade, deriva de *sat*, cujo significado é ‘ser’], *asteya* (retidão), *brahma* (continência; aqui, abstenção das relações sexuais ilícitas), *aparigraha* (renúncia ao acúmulo de riquezas). ELIADE, Mircea. *Dicionário das religiões*, p.213.

⁴³⁸ MASSIGNON ET GANDHI: la contagion de la vérité, p.31. Textes choisis et présentés par Camille Drevet.Paris: Cerf, 1967.

Sul, o *Satyagraha*,⁴³⁹ que ultrapassa, segundo Drevet, o que habitualmente se denominou de “resistência pacífica”.

[...] pois essa resistência tem sua fonte em uma disciplina interior, na busca da verdade e no fogo do amor. A ausência da violência que ela implica, *ahimsa*, tem para Gandhi o sentido ativo. A palavra é traduzida muito pobremente em inglês e em francês por “não-violência”, a expressão que não pode traduzir a força da alma que animava Gandhi.⁴⁴⁰

É no ano de 1921 que Massignon tem em mãos o texto do *Satyagraha* e toma ciência da proposta de Gandhi. Também seus amigos muçulmanos o mantêm, constantemente, informado sobre as ações do mestre hindu.

Gandhi julgava que os hindus deveriam compreender o Islã e a consolidação da Índia deveria realizar-se na união da maioria hindu e da “importante minoria muçulmana”. Desta maneira, os movimentos de resistência não-violenta contra as injustiças, cometidas na Índia pelo governo britânico, agregavam milhares de homens de raças, classes ou castas diversas em torno de Gandhi – hindus, muçulmanos e cristãos.⁴⁴¹

Em 1922, Gandhi é condenado a seis anos de prisão, contudo é libertado em 1924, retomando suas campanhas “contra todas as manifestações de violência e ódio”. Publica sua *Autobiografia*, por volta de 1927, para que seu ensinamento prosseguisse. Ao mesmo tempo dedica-se a obras sociais, desenvolvimento da tecelagem artesanal, à união entre hindus e muçulmanos e à reivindicação da independência da Índia.⁴⁴²

Ficou famosa, em praticamente todos os países, a sua “Marcha do Sal”, contra a gabela imposta pelos britânicos.⁴⁴³ Esta marcha aconteceu em 1930. Gandhi sai do seu *ashram* de Sabarmati e caminha em direção ao oceano.⁴⁴⁴ Ao final de três semanas de caminhada ele é preso.⁴⁴⁵

Em 1931, Gandhi vai para Londres, como delegado do Congresso Nacional Indiano, na conferência sobre questões relativas à Índia. É neste ano que Massignon o encontra, em

⁴³⁹ *Satyagraha* (literalmente significa “abraço eterno da verdade”) traduzido por “busca da verdade”, “caminho da verdade”. Era também denominado por Gandhi como “força do amor ou força da alma”. Massignon o traduzia por “reivindicação cívica da verdade”, significando, ao mesmo tempo, sua aplicação política. *MASSIGNON ET GANDHI: la contagion de la vérité*, p.6, 61.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p.31.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p.32-33.

⁴⁴² *Ibid.*, p.33.

⁴⁴³ Gabela era o imposto pago sobre o sal.

⁴⁴⁴ *Ashram* é um mosteiro ou eremitério usado para fins de meditação e/ou ascese. É uma comunidade de oração. Cada *ashram* tem um guru e seus discípulos.

⁴⁴⁵ *MASSIGNON ET GANDHI: la contagion de la vérité*, p.34.

Paris, em casa da amiga Louise Guieysse, fundadora da associação *Amis de Gandhi* (Amigos de Gandhi). Esta associação era “um grupo não-confessional, fundado sobre a amizade concebida como uma compaixão profunda pelos mais abandonados dos homens”.⁴⁴⁶ O encontro fora breve, mas, impressionou sobremaneira o orientalista pela calma do Mahatma e pelas palavras claras e sóbrias com as quais expunha seu pensamento.⁴⁴⁷

Ao retornar a Bombay, após a conferência em Londres, Gandhi é preso e encaminhado para a prisão Yeravda, em Poona. Neste lugar ele escreveu os princípios essenciais do “Satyagraha verdadeiro”. O título original *From Yeravda Mandir* (Da prisão de Yeravda) foi traduzido no francês como *Lettres à l'ashram* (Cartas no ashram), o que Massignon lamentara, talvez pela perda da força do título original.

Na França, a figura de Gandhi começa a ser conhecida graças ao livro de Romain Rolland (1866-1944), intitulado *Mahatma Gandhi*, publicado em 1924. Massignon junta-se ao grupo de Rolland e sua irmã Madeleine, em 1932. Este grupo editou a revista *Nouvelles de l'Inde*. Informativo mensal que unia “diferentes movimentos pela paz e pelo progresso humano”.⁴⁴⁸

Na Índia, Gandhi enfrentou grande resistência, seja por parte de muitos hindus, seja pelo próprio Congresso indiano. Os esforços do mestre pela não-violência se intensificam quando eclode a Segunda Guerra Mundial, pois, muitos indianos pensavam ser a luta armada a única saída para a independência do país.

Em fevereiro de 1944 morre sua companheira, Kasturbai. Esta perda foi muito dolorosa para Gandhi. Depois de três meses, o Mahatma é libertado da prisão e com a saúde debilitada vai para seu ashram em Sevagram. Sente-se “um mestre sem discípulo” e percebe que, “para muitos, Satyagraha e Ahimsa são, não uma fé, mas uma política”.⁴⁴⁹

A Independência da Índia se dá em 15 de agosto de 1947. No entanto, esta vem acompanhada da ruptura interna da unidade hindu-muçulmana pela qual Gandhi sempre lutara. É criado o Paquistão, que na opinião do mestre hindu significava uma “cruel vivisseccção”. Mesmo assim ele não deixa de continuar buscando a união entre hindus e muçulmanos. Os conflitos se agravam e muitos hindus o acusam de favorecer os muçulmanos, considerando-o um “inimigo do hinduísmo”.⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ MASSIGNON ET GANDHI: la contagion de la vérité, p.169.

⁴⁴⁷ *Mahatma* significa “grande alma”. Este título foi atribuído a Gandhi pelo poeta hindu Rabindranath Tagore (1861-1941) que apoiava vigorosamente as ações do mestre indiano.

⁴⁴⁸ MASSIGNON ET GANDHI: la contagion de la vérité, p.35.

⁴⁴⁹ Ibid., p.36.

⁴⁵⁰ Ibid., p.37-38.

Massignon, contudo, afirmaria mais tarde que o engajamento de Gandhi com os muçulmanos não significava submissão, mas, compaixão por ter compreendido que os muçulmanos eram verdadeiros indianos. Entre eles e os hindus “havia algo de comum e muito profundo”, e que a Verdade deveria “ser praticada na vida social...”.⁴⁵¹

Em 30 de janeiro de 1948, Gandhi caminha para seu lugar de oração, apoiado nos ombros de dois netos, quando é atingido por três tiros de revólver por um hindu do Mahasabha, Partido Nacionalista Hindu. Dizem que a última palavra dita pelo Mahatma foi Rama. Ele pronunciava sempre esse nome sagrado do deus Vishnu, que lhe fora ensinado quando criança.⁴⁵²

Pode-se dizer que o que atraiu Massignon, em Gandhi, e o fez vislumbrar, no homem simples, um mestre, foi a sua adesão na busca da verdade. O ideal de vida a ser alcançado estava relacionado com a adequação de si mesmo à verdade, através da ascese pessoal, da meditação. Esta adequação não-violenta, era possibilitada pela *Jihād akbar*, que é o combate da alma contra ela mesma.⁴⁵³

O orientalista reconhece em Gandhi “suas próprias aspirações” cujas ações são enraizadas em um profundo “sentido do sagrado”⁴⁵⁴ que, na sua compreensão, era a perceptibilidade mesma da misericórdia. Por volta de 1948 ele afirmara que a retomada desse sentido, que Gandhi manifestava na própria vida, poderia ser “um meio de salvar o mundo de uma terceira guerra mundial... através dos meios pobres ensinados pelas Santas Escrituras, pela oração engajada nos votos de jejum, de peregrinação, de esmola, de hospitalidade”.⁴⁵⁵

O professor francês chama a atenção para o que afirma ser um problema contínuo, não importando a época em que se esteja: “encontrar uma nova aplicação da força espiritual de Gandhi que possa ser um novo apelo do espírito em larga escala”.⁴⁵⁶

A vida de fé do Mahatma e sua disciplina espiritual baseada na oração, no jejum, no silêncio, na castidade até mesmo na vida conjugal (*brahmacharya* que é também o controle

⁴⁵¹ MASSIGNON ET GANDHI: la contagion de la vérité, p.115.

⁴⁵² Ibid., p.38. A babá de Gandhi lhe ensinara a repetir sempre seu mantra, Rama, que é uma das encarnações do deus Vishnu, no Hinduísmo. GANDHI, Mahatma. *O Caminho da Paz: respostas sobre amor, fé e vida*, posição 95. São Paulo: Gente, 2014. E-book (Electronic book).

⁴⁵³ MASSIGNON ET GANDHI: la contagion de la vérité, p.10. Paulo Gabriel H. da Rocha Pinto esclarece que “os teólogos medievais distinguiam dois tipos de *jihad* (lit. esforço [na senda de Deus]): a ‘grande *jihad*’ (*al-jihad al-akbar*), que deveria ser travada no *nafs* (self) de cada indivíduo, de modo a controlar e reorientar os impulsos e desejos originados nele para a devoção a Deus; e a ‘pequena *jihad*’ (*al-jihad al-asghar*), que consistia na luta armada em defesa da comunidade muçulmana”. PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*, p.152, 165. Aparecida: Santuário, 2010.

⁴⁵⁴ MASSIGNON ET GANDHI: la contagion de la vérité, p.27.

⁴⁵⁵ Ibid., p.130.

⁴⁵⁶ Ibid., p.117.

dos sentidos) e na prática do voto, impressionaram Massignon. Admirava também os meios concretos utilizados por Gandhi pela independência da Índia: simplicidade de vida, independência econômica por meio da produção artesanal, organização de diversas vilas e difusão da tecelagem em que Gandhi mesmo se colocava a fiar diariamente.⁴⁵⁷

Para Massignon, havia no mestre hindu “algo de precioso” e que, “pela primeira vez, talvez, no mundo, um homem pôde ter uma influência sobre pessoas de outras religiões e com resultados importantes na ordem social”.⁴⁵⁸ Ele afirmara que aprendera com Gandhi “a escutar o grito dos excluídos, dos párias, das pessoas desalojadas. É um grito sobre-humano de separação”.⁴⁵⁹

O pensamento de Gandhi, na visão do islamólogo francês, era “um pensamento de justiça, mais vivo, um desejo eficiente de se purificar e de purificar os outros, entrando em ação; seu pensamento penetrava, nu, de uma nudez ascética, no lodo de um mundo de pecado e sujidade”.⁴⁶⁰

2.5 OUSADA GENEROSIDADE

*[...] Ninguém quer amar, ninguém busca compreender,
ninguém quer perdoar [...]*⁴⁶¹

Louis Massignon reencontrou sua fé cristã na terra do Islã. Como escreve Borrmans, “[...] um cristão curiosamente ligado e transformado pelo mistério da compaixão universal e pela substituição redentora. [...] Não sendo nem teólogo nem exegeta, Louis Massignon se deixou guiar por suas intuições espirituais e pelas sugestões do Espírito de Deus”. De acordo com ele, o “desafio místico” para os cristãos é a crença na sinceridade do Profeta Mohammad e a lembrança de que o Islã também possui santos.⁴⁶²

⁴⁵⁷ MASSIGNON ET GANDHI: la contagion de la vérité, p.40-43.

⁴⁵⁸ Ibid., p.111.

⁴⁵⁹ Ibid., p.149-150. Párias ou intocáveis não pertencem à casta alguma e são desprezados pelas outras.

⁴⁶⁰ Ibid., p.121.

⁴⁶¹ MASSIGNON, Louis. *L'Hospitalité sacrée*, p. 300. Textes inédits présentés par Jacques Keryell. Paris: Nouvelle Cité, 1987.

⁴⁶² BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien* : Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 27-28, 33.

A sua maneira de pensar e o desejo de “manifestar” o Cristo no Islã, a exemplo do grande amigo Charles de Foucauld, se manteria na *Badaliya*. Fazer-se um “badaliyano” é tornar-se um *Abdāl*, um santo, um intercessor “cujo poder de intercessão é adquirido, merecido pelo sofrimento”.⁴⁶³ Assim, o testemunho supremo do santo realiza-se

superando os equívocos e as ambivalências, atravessando de frente o medo, o perigo, a dúvida, a pior tentação [...], pois não é senão através do sofrimento mortal da prova desejada que ele pode aceder à União com o Um, à Essência divina, desarmada, solitária, nua.⁴⁶⁴

Frei Jean-Jacques Pérennès pontua que a generosidade era a marca com que o orientalista dava o tom em seu diálogo com o outro. Afirma que alguns o consideravam ousado demais, indo muito longe, principalmente no plano teológico com relação ao Islã.⁴⁶⁵ Massignon escrevera que o “Islã é antes de tudo, testemunho (*shahâda*) expressando adoração do Deus único de Abraão, do Misericordioso”.⁴⁶⁶

O islamólogo considerava que a incursão e o crescimento dos muçulmanos em terras cristãs e a submissão destas, foi benéfica para a Igreja, que encontrou fontes renovadas na liturgia, no martirologio e na fundação de Ordens Religiosas. Cita, por exemplo, os Mercedários. Estes faziam um 4º voto pela redenção dos cativos dos Sarracenos. Este voto os obrigava a servir como escravos no lugar daqueles que eles não podiam redimir de outra maneira.⁴⁶⁷ É um ato de Badaliya.

Massignon morre na noite de 31 para 1º de novembro de 1962, dia de Todos os Santos. Seu pensamento exerceu um grande influxo na opinião pública cristã, mesmo antes do Concílio Vaticano II (1962-1965), possibilitando que muitos cristãos fossem levados a “revisitar evangelicamente a experiência religiosa dos muçulmanos”.⁴⁶⁸

Observa Basetti-Sani que Massignon

⁴⁶³ DESTREMAU, Christian; MONCELON, Jean. *Louis Massignon*, p. 502, nota 3 do capítulo 12. ROCALVE, Pierre. *Louis Massignon et l'Islam*, p. 65.

⁴⁶⁴ MASSIGNON, Louis. *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj : martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922*. Tome I: La vie de Hallâj. Préface de la nouvelle édition, p. 28. Paris: Gallimard, 1975.

⁴⁶⁵ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. Portrait de Louis Massignon, pionnier du dialogue islamo-chrétien. *Œuvre d'Orient*, n. 769, oct-nov-déc 2012, p. 727-732. Disponível em: <<http://louismassignon.org/uploads/articles/JJPerennes.pdf>>. Acesso em: 16/10/13. Artigo publicado em 2012 por ocasião dos cinquenta anos da morte de Louis Massignon.

⁴⁶⁶ MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. I, p. 387.

⁴⁶⁷ Id. *Les trois prières d'Abraham*, p. 114-115.

⁴⁶⁸ BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien : Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati*, p. 15.

[...] permanece ainda presente e vivo na recordação de quantos o conheceram. Cristão fiel à sua vocação de “mestre e intelectual” – como leigo, primeiro, durante quarenta anos e como “sacerdote pelo Islã” nos últimos doze anos de sua vida – ele deixou para a Igreja do século XX um exemplo insigne e riquíssimo de santidade e doutrina.⁴⁶⁹

Seguindo o espírito de São Francisco de Assis e de Charles de Foucauld, Louis Massignon não descansou em seu trabalho pela paz e pela compreensão fraterna entre as pessoas, principalmente entre cristãos e muçulmanos. Sua voz pode ser ouvida, ainda hoje, através de seus inúmeros escritos que disto dão testemunho.

O professor da Sorbonne realizou uma leitura “muito generosa”⁴⁷⁰ do lugar do Islã no desígnio salvífico de Deus. A partir de seu estudo sobre Ismael, filho de Abraão e a escrava Agar, ele acentua a participação dos muçulmanos na Promessa de Deus ao Patriarca, mas, com uma condição singular: a de “expatriados espirituais”.⁴⁷¹

Através da sua tese de doutorado, o orientalista descobriu em profundidade a mística muçulmana, o que lhe possibilitou vislumbrar ali a abertura singular do Islã para um diálogo com o Cristianismo, onde a perspectiva maior é a do amor.⁴⁷²

Massignon abre novo horizonte para que o Islã seja visto com simpatia, fazendo notar que compreendê-lo significa “colocar-se em seu eixo” e estar disponível a um “certo descentramento”. Não há ingenuidade nessas reflexões, ao contrário, foram amadurecidas pela vasta cultura do jovem orientalista e através da sua vivência concreta.

O seu trabalho não ficou isento de críticas. Estas vinham de alguns muçulmanos que diziam ser Massignon um “missionário camuflado” e entre alguns cristãos que diziam ser ele um traidor da Europa e da cristandade “por amor ao Islã e à língua árabe”.⁴⁷³ Edward Said assinala que:

Nenhum erudito, nem mesmo um Massignon, pode resistir às pressões de sua nação ou da tradição erudita em que trabalha. Em grande parte do que dizia sobre o Oriente e sobre sua relação com o Ocidente, Massignon parecia refinar, e ainda assim, repetir as idéias de outros orientalistas franceses.⁴⁷⁴

⁴⁶⁹ Basetti-Sani, Giulio. *Louis Massignon orientalista cristiano*, p. 123.

⁴⁷⁰ De acordo com Pérennès, essa “leitura generosa” foi provocada pelas circunstâncias de sua conversão e sua familiaridade com a mística muçulmana. Pérennès, Jean-Jacques. *Portrait de Louis Massignon, pionnier du dialogue islamo-chrétien*.

⁴⁷¹ Id. *Ibid.*

⁴⁷² Teixeira, Faustino. *Louis Massignon: a hospitalidade dialogal*, p. 82.

⁴⁷³ Destremau, Christian; Moncelon, Jean. *Louis Massignon*, p. 247-248.

⁴⁷⁴ Said, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, p. 363. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 3ª reimpressão 2012. Destremau e Moncelon assinalam que Massignon “sabia ‘ver’ a alma de cada

Entretanto, o mesmo Said reconhece que os pontos de vista apresentados por Massignon – mesmo tendo uma visão rígida, como o autor afirma – não davam origem a “nenhuma hostilidade profunda” por parte do orientalista. Qualquer um que lesse Massignon, continua Said, ficaria impressionado pela “repetida insistência na necessidade de uma leitura complexa”, e não redutora, com relação ao Islã.⁴⁷⁵

Ao pesquisar o Islã e, principalmente, o místico muçulmano, o orientalista experimenta uma “metanóia”. Propõe e utiliza um método de “descentramento” com relação à aproximação do pesquisador ao objeto estudado. Analisa-o a partir de dentro, indo “ao coração mesmo do objeto de estudo”.⁴⁷⁶

Para Rocalve, seria difícil estudar a mística muçulmana do exterior e assim, Massignon adapta este método de interiorização em todos os seus estudos sobre o Islã. O que não o isentou de críticas, principalmente quando de suas análises políticas sobre o Oriente e o Ocidente. Muitos muçulmanos consideravam que o arqueólogo fazia uso de posições místicas no campo da política, em proveito desta.⁴⁷⁷

A influência do orientalista sobre aqueles que defenderam as reflexões com referência ao diálogo islamo-cristão no Concílio Vaticano II é uma contribuição incomensurável. Suas posições foram levadas, de muitas maneiras, aos diversos membros das Sessões por nomes como Louis Gardet, Georges Anawati, Jean-Mohammed Abd el-Jalil, só para citar alguns.

Quanto a Hallāj, a intenção de Louis Massignon ao tornar pública sua vida, foi a de “restituir” um modelo de uma “verdadeira virtude, uma chama heroica” presentes na vida do místico sufi, de “reconstituir sua doutrina do amor místico e do autêntico sacrifício”.⁴⁷⁸ Ele acreditava “ter assimilado” algo de muito precioso e o seu desejo era partilhar, com todos, o exemplo do místico muçulmano.

Ao finalizar um texto ou uma obra, a metodologia utilizada por Massignon, antes da publicação, era muito interessante. Ele mandava imprimir cópias limitadas, cujos exemplares

lugar”. No entanto, ele não era um “desenraizado”. Era de “toda a sua alma” profundamente francês. DESTREMAU, Christian; MONCELON, Jean. *Louis Massignon*, p. 13.

⁴⁷⁵ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, p. 360-361.

⁴⁷⁶ DESTREMAU, Christian; MONCELON, Jean. *Louis Massignon*, p. 44. Este método refere-se a uma verdadeira revolução no modelo tradicional do pensamento semelhante àquela provocada por Nicolau Copérnico, no século XVI, com a sua teoria heliocêntrica e levada a cabo por Kepler e Galileu. Para mais detalhes sobre a teoria cf. GLEISER, Marcelo. *A dança do universo: dos mitos da criação ao Big-Bang*, p. 94-156. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

⁴⁷⁷ Sobre a “Revolução Copernicana” de Massignon ler mais em ROCALVE, Pierre. *Louis Massignon et l’Islam*, p. 99ss.

⁴⁷⁸ MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. 1, Préface de 1914.

numerados ele enviava aos amigos para apreciação. Esta ideia, ele a tomou emprestado do amigo Paul Claudel. É um método de leitura crítica antes de editá-las.⁴⁷⁹

Mesmo durante a composição da tese, em notas sobre este período, o islamólogo cita uma série de problemas dos quais não se esquivou, como possíveis “barbarismos” na tradução, pleonasmos e lacunas na redação, afirmando que “todas as categorias de faltas materiais” aí se encontravam representadas, e abundantemente”.⁴⁸⁰

Concluindo

Como se pôde observar, as influências na vida de Louis Massignon foram muitas e determinantes para a elaboração de suas reflexões. Do amigo Charles de Foucauld, das relações de amizade com Huysmans, do místico sufi al-Hallāj, de Abraão a Gandhi e do encontro frequente com pessoas diversas e de várias espiritualidades, o orientalista absorveu e desenvolveu temáticas muito importantes para a família humana, como a compaixão, a substituição mística, a hospitalidade sagrada e a busca da verdade. Sobre esta última ele perguntava como se poderia

comunicar ao outro nossa convicção da verdade, quando o outro coloca sua honra em defender essa verdade travestindo-a com recursos à astúcia ou à violência, comprometendo-se mesmo a morrer por esse ideal desviado, por um voto corporativo, o qual ele não percebe que é nulo [...].⁴⁸¹

Após o contato com o engajamento de Gandhi e a sua maneira de perceber a figura da mulher, Massignon, no prefácio à obra da amiga Camille Drevet, *Gandhi et les femmes de l'Inde* (Gandhi e as mulheres da Índia), assinala que “o ideal do casamento, o que dele faz um sacramento, é chegar juntos a uma união espiritual, passando pela união física destinada à procriação”.⁴⁸²

⁴⁷⁹ MASSIGNON, Daniel. Avant-propos, p. 14-15. In: MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*.

⁴⁸⁰ MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*, p. 384.

⁴⁸¹ MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. II, p.817.

⁴⁸² Préface à *Gandhi et les femmes de l'Inde* de Camille Drevet, 1959. In: MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. II, p.824. Camille Drevet (1881-1969) amiga de Louis Massignon ficara viúva quando da Primeira Guerra Mundial. Lança-se em uma série de atividades feministas e caritativas. Torna-se secretária da Associação dos Amigos de Gandhi.

O professor da Sorbonne também foi bastante criticado e incompreendido por muitos, tanto cristãos quanto muçulmanos, por suas convicções com relação ao Islã e o lugar que este ocupava juntamente com o Cristianismo na história da salvação e por sua escolha em tornar-se sacerdote no rito oriental. Por isso mesmo continuava a oferecer-se em substituição mística por todos, sem exceção.

Enquanto o Islã, desfocado em sua face real pelos excessos do Islã político, provoca reações de medo, ainda hoje, no Ocidente, Louis Massignon é de grande auxílio ao permitir nova mirada sobre o Islã: o da sua “projeção espiritual”; eliminando pré-conceitos equivocados.

A visão interior do Islã ele também aprendera com Jean-Mohammed Ben Abd-el-Jalil. Religioso franciscano ainda pouco conhecido no Brasil. De origem marroquina, este muçulmano converteu-se ao catolicismo, tendo como padrinho o próprio Louis Massignon.

Fig. 6 – Jean-Mohammed Ben Abd-el-Jalil (1904-1979)



CAPÍTULO 3: JEAN-MOHAMMED BEN ABD-EL-JALIL: dupla fidelidade

*Em um encontro, uma pessoa dá lugar em sua vida
a uma outra pessoa e começa a descobri-la.
(Christian van Nispen tot Sevenaer)*

Dentre os grandes intelectuais que se empenharam em tornar o Islã mais e melhor conhecido dos Ocidentais, encontramos a figura do franciscano Jean-Mohammed Ben Abd-el-Jalil.⁴⁸³ Religioso ainda pouco conhecido no Brasil. De origem marroquina, este muçulmano converteu-se ao catolicismo e foi batizado em 1928, tendo como padrinho o grande orientalista Louis Massignon. Também em sua “quase” autobiografia intitulada *Testimonianza di un membro giunto tardi alla Chiesa*, assinala o influxo de Jacques Maritain sobre a sua vida espiritual.⁴⁸⁴

3.1 MEMORABILIA

O franciscano Jean-Mohammed Ben Abd-el-Jalil nasceu em Fez, no Marrocos, em 17 de abril de 1904. Ele mesmo se apresenta: “Sou marroquino, venho da cidade de Fez, de uma família pobre e honesta, religiosa e observante no que concerne à fé e à moral”.⁴⁸⁵

Seus antepassados, de origem andaluza, haviam se estabelecido em Fez há quatro séculos e muitos de seus parentes ocuparam e alguns ainda ocupavam cargos importantes na

⁴⁸³ A palavra “Ben” significa “filho”, mostrando assim a ascendência do portador do nome. Em uma tradução literal ficaria: Jean-Mohammed, Filho de Abd-el-Jalil.

⁴⁸⁴ *Jacques Maritain* (1882-1973). Converteu-se ao catolicismo em 1905. Tornou-se um filósofo católico de reconhecido valor no neotomismo pelas suas interpretações inovadoras da filosofia de Santo Tomás de Aquino. Cf. AUDI, Robert (Dir.). *Dicionário de filosofia de Cambridge*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2011. O livro de Abd-el-Jalil foi concebido como uma réplica ao livro de Maritain, *Il contadino della Garonna*, e como “uma recensão ao mesmo tempo severa e crítica”, apesar da amizade entre os dois. BORRMANS, Maurice. In: ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 13. Milano: Jaca Book, 2006.

⁴⁸⁵ ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed. *Testimonianza di un membro giunto tardi alla Chiesa*, p. 18. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 17-33.

administração.⁴⁸⁶ Muçulmano, observando os ritos de sua tradição religiosa, tendo recebido de seus pais uma educação “profundamente islâmica”, realiza a peregrinação a Meca com sua família em 1913-1914.⁴⁸⁷

Seus estudos primários são realizados no colégio *Mulay Idris*, em Fez. Em 1920, o Marechal Lyautey percebe em Mohammed uma inteligência excepcional. Em 1922, quando o marroquino tinha apenas dezoito anos, o Marechal o nomeia secretário do governador na Residência central de França, em Rabat. Nesta cidade, realiza os estudos secundários, de 1922 a 1925, no *Liceu Gouraud*, mantido pelos franceses. Mora no internato do *Institut Père de Foucauld*, dirigido pelos Padres Franciscanos. Mantém uma amizade com o diretor do internato, o padre Clément Etienne (1880-1959), com quem manterá contato epistolar até a morte deste.⁴⁸⁸ Em 1925 é escolhido dentre os melhores alunos e ganha uma Bolsa de Estudos para prosseguir o aprendizado em nível superior, em Paris, França.⁴⁸⁹ Ao chegar nesta cidade, matricula-se no curso de licenciatura em Letras, em língua e literatura árabes.

3.1.1 PARIS

O jovem marroquino, Mohammed Ben Abd-el-Jalil, destinado a ser preceptor do futuro sultão do Marrocos, passados alguns anos, converte-se ao catolicismo e é batizado em 1928, tendo como padrinho Louis Massignon. Aprofunda-se entre os dois amigos um esforço conjunto para reconciliar muçulmanos e cristãos.⁴⁹⁰ Sobre sua conversão à fé católica, Abd-el-Jalil relata:

⁴⁸⁶ Um dos seus tios era procurador do rei em Fez e seu irmão, Omar, era um dos líderes do partido nacionalista do Marrocos, *Istiqlâl*.

⁴⁸⁷ BORRMANS, Maurice. L'itinerario spirituale di padre Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, p. 41. In: ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 35-48.

⁴⁸⁸ BASETTI-SANI, Giulio ; VERDERIO, Matteo. *Musulmano e cristiano: la storia del francescano Giovanni-Maometto*, p. 30-33.

⁴⁸⁹ MASSIGNON – ABD-EL-JALIL : Parrain et filleul – 1926-1962, p. 14. O Marechal Lyautey foi um dos responsáveis por garantir a bolsa de estudos para Abd-el-Jalil, indicada pelo padre Clément, diretor da Escola Charles-de-Foucauld, em Rabat. Lyautey tinha consciência que o Marrocos deveria libertar-se da França e “desejava ver formar-se uma elite marroquina capaz de dirigir o país e de conduzi-lo em direção à modernidade”. LACRAMPE, Corine. L'Église au Maroc: l'esprit d'Assise, p. 10. *FRANCECatholique* n°3126 4 juillet 2008, p. 8-15. Disponível em: < <http://www.france-catholique.fr/IMG/pdf/FC3126.pdf>> Acesso em: 16/08/2016.

⁴⁹⁰ MASSIGNON – ABD-EL-JALIL : Parrain et filleul – 1926-1962, p. 15.

Aos vinte e três anos, quando estudava na Sorbonne e após pesquisas religiosas durante quase três anos, me decidi a pedir o batismo da Igreja Católica, depois a oferecer-me como servo de Jesus Cristo na sua Igreja, sob o exemplo de São Francisco de Assis. Batismo em 1928, ingresso na Ordem Franciscana em 1929; ordenação sacerdotal em 1935.⁴⁹¹

Em carta ao amigo e padrinho Massignon, Ben Abd-el-Jalil afirma estar muito comovido para expressar toda a sua felicidade em “pertencer a Jesus Cristo”, o qual aprendera a conhecer e que o havia “chamado a provar o quanto Ele é bom e a saborear o seu Dom”.⁴⁹² No batismo ele mantém o nome Mohammed Ben Abd-el-Jalil precedido do nome do discípulo de Jesus, Jean (João o evangelista). Em carta a Mulla-Zadé ele explica a escolha: “[...] eu pensava em João, porque eu amava particularmente o Evangelho de São João, o discípulo bem amado do Cristo e o filho adotivo da Santa Virgem, e que a grande figura do outro São João, o Batista, exercia sobre mim uma grande atração”.⁴⁹³ De acordo com Lacrampe, “Esse nome de batismo exprime essa dualidade que foi sua marca pessoal, sua riqueza e sua cruz” e a dupla fé que professava: a muçulmana e a cristã.⁴⁹⁴

Quando de seu processo de conversão, Abd-el-Jalil confia, em uma carta dirigida a Mulla-Zadé,⁴⁹⁵ em 1º de outubro de 1927:

Antes de 30 de janeiro desse ano, eu pensava que todo muçulmano, qualquer que fosse ele, não poderia ter nenhuma razão para mudar de religião. Desde essa data, eu percorri inúmeras etapas: eu me coloquei ao estudo da religião católica e à leitura dos textos sagrados, por primeiro, eu cheguei agora a perder minhas convicções muçulmanas e a dar toda minha simpatia à causa católica.⁴⁹⁶

Esta simpatia para com o catolicismo foi possibilitada, além da questão sobrenatural, como assinalou o próprio franciscano, também pelas leituras e pesquisas realizadas que o levaram a duas considerações. A primeira é que os Evangelhos não poderiam ser uma falsificação (*tahrīf*) e a segunda, quanto à superioridade do Cristianismo em dois pontos: a moral e a Santidade do fundador.⁴⁹⁷

⁴⁹¹ ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed. Testimonianza di un membro giunto tardi alla Chiesa, p. 18. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 17-33.

⁴⁹² MASSIGNON – ABD-EL-JALIL : Parrain et filleul – 1926-1962, p. 40.

⁴⁹³ MULLA-ZADÉ et ABD-EL-JALIL : Deux frères en conversion du Coran à Jésus. Correspondance 1927-1957, p. 71. Rassemblée, introduit et annotée par Maurice Borrmans. Paris : Cerf, 2009.

⁴⁹⁴ LACRAMPE, Corine. L'Église au Maroc: l'esprit d'Assise, p. 10.

⁴⁹⁵ Ver mais em MULLA-ZADÉ et ABD-EL-JALIL : Deux frères en conversion du Coran à Jésus. Correspondance 1927-1957, p. 7, 57.

⁴⁹⁶ Ibid., p. 15.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 16.

No entanto, o caminho até o pedido de batismo foi longo e vivido com muita angústia e sofrimento. O marroquino assinalava que havia muitas lacunas e progressos a serem feitos por ele. Considerava que seus conhecimentos, com relação ao Cristianismo, ainda eram rudimentares.⁴⁹⁸

Para o pesquisador e professor de história, Oissila Saaïdia,⁴⁹⁹ o processo de conversão de Abd-el-Jalil pode ter-se iniciado antes mesmo dos estudos na França, já em 1923. Este dado pode ser percebido em uma carta de Louis Massignon, datada de 1928, em que este dizia ter começado a rezar por Abd-el-Jalil, desde 1923, “com uma afeição profundamente fraterna, amiúde dolorosamente angustiada, pois, a vida cristã é a participação na Cruz”.⁵⁰⁰ Isto explicaria também, de acordo com o historiador, o interesse do muçulmano para estudar no Instituto Católico de Paris e o aceite da instituição do pedido de inscrição.⁵⁰¹

A passagem para o catolicismo lhe trouxera alguns problemas, pois,

[...] a sociedade marroquina, como inúmeras sociedades islâmicas, por várias razões de direito e de fato, não lhe perdoava sua “passagem” ao Cristianismo: isso lhe interditava a volta ao país que o considerava “como morto”.⁵⁰²

Em diversas cartas ao orientador e amigo, padre Mulla-Zadé, Abd-el-Jalil demonstrara preocupação com relação à família, ao país de origem, e todas as responsabilidades que sentia pesar sobre si quanto à sua conversão. Até mesmo as consequências que poderiam recair sobre a escola franciscana em Rabat.⁵⁰³ A preocupação maior, no entanto, era com a reação de seu pai com a notícia: “Meu pobre pai está inconsolável”, dizia o neoconverso. Em várias cartas a Mulla-Zadé, Abd-el-Jalil exprimia sua angústia com relação ao pai e ao fato de que este nunca aceitara a sua conversão. Ele rompera com Abd-el-Jalil e, considerando que o filho

⁴⁹⁸ MULLA-ZADÉ et ABD-EL-JALIL : Deux frères en conversion du Coran à Jésus. Correspondance 1927-1957, p. 28-29.

⁴⁹⁹ Professor na Université Lumière Lyon 2, França.

⁵⁰⁰ Massignon e Abd-el-Jalil foram apresentados pelo comandante Lyautey, em 1923. MASSIGNON – ABD-EL-JALIL : Parrain et filleul – 1926-1962, p. 46.

⁵⁰¹ SAAÏDIA, Oissila. De Mohamed à Jean-Mohamed: Abd El-Jalil ou l’itinéraire d’une conversion au catholicisme, p. 18. *Histoire, monde et cultures religieuses* 2013/4 (n° 28). p. 15-31.

⁵⁰² Maurice BORRMANS. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien* : Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 56. ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 53.

⁵⁰³ MULLA-ZADÉ et ABD-EL-JALIL : Deux frères en conversion du Coran à Jésus. Correspondance 1927-1957, p. 27-30. Carta de 22 de outubro de 1927.

traíra a religião, a família e a pátria, fez com que fosse celebrada, no Marrocos, uma cerimônia fúnebre, como se Jean-Mohammed Ben Abd-el-Jalil estivesse morto.⁵⁰⁴

De acordo com Oissila Saaïdia, “Mudar de religião, é aceitar, na maneira de pensar das populações muçulmanas, a dominação colonial; é abdicar do último terreno que o colonizador não conseguiu se apropriar”.⁵⁰⁵

De 1928 a 1929 termina o doutorado enquanto reside no seminário carmelita em Paris. De 1929 a 1931 ele fez o noviciado com os Franciscanos em Amiens, e os estudos de teologia no *studium* dos Franciscanos em Mons-en-Baroeul, próximo a Lille, de 1931 a 1935. Um ano após a sua ordenação, em 1936, Abd-el-Jalil foi chamado pelo cardeal Baudrillart⁵⁰⁶ para lecionar no *Institut Catholique de Paris* cursos de língua e literatura árabe e, pela faculdade de história das religiões, um curso de estudos islâmicos.⁵⁰⁷

Em 1937 realiza sua primeira viagem ao Oriente Próximo onde fica até outubro de 1938, o que lhe permite “descobrir os múltiplos aspectos e os difíceis problemas”. Retorna ao Oriente Próximo permanecendo de janeiro a setembro de 1948, o que lhe proporciona recolher muitas informações e encontrar inúmeras pessoas importantes. Isto lhe deu condições de pronunciar a conferência de abertura do ano letivo no Institut Catholique de Paris, em 24 de novembro do mesmo ano, intitulada *Retour d'Orient: quelques aspects des pays d'islam*. Abd-el-Jalil procurava mostrar a nova situação com a criação do Estado de Israel.⁵⁰⁸

Em 1964 o Franciscano publica a conferência que havia proferida aos Padres Conciliares franceses: *L'Islam à l'époque du Concile*. São de sua autoria também as obras: *Brève histoire de la littérature arabe* (1943); *L'Islam et nous* (1947); *Aspects intérieurs de l'Islam* (1949). Em 1950 é publicada a obra *Marie et l'Islam* (1950), considerada um referencial em mariologia corânica.⁵⁰⁹

Bormans acredita que aqueles que estão empenhados nas atividades sociais e políticas ou, simplesmente no encontro espiritual com os muçulmanos, principalmente na França e na

⁵⁰⁴ Jean-Mohammed continuou a escrever para seu pai semanalmente, como ele mesmo afirma em carta a Mulla-Zadé, datada de 14 de maio de 1928. *MULLA-ZADÉ et ABD-EL-JALIL : Deux frères en conversion du Coran à Jésus. Correspondance 1927-1957*, p. 119.

⁵⁰⁵ SAAÏDIA, Oissila. De Mohamed à Jean-Mohamed: Abd El-Jalil ou l'itinéraire d'une conversion au catholicisme, p. 22.

⁵⁰⁶ Monsenhor Baudrillart era arcebispo de Metilène, membro da Academia Francesa e reitor do Institut Catholique de Paris. Mais detalhes biográficos disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/hotpage/hotpageBN.aspx?bib=178691_06&pagfis=5336&pesq=&esrc=s&url=http://memoria.bn.br/docreader#>. Acesso em: 23/07/13. Jornal *O Paiz*, Rio de Janeiro, 18 de outubro de 1934, p. 1-2. Acervo digital da Fundação Biblioteca Nacional.

⁵⁰⁷ *MASSIGNON – ABD-EL-JALIL : Parrain et filleul – 1926-1962*, p. 15.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 15-16.

⁵⁰⁹ *MULLA-ZADÉ et ABD-EL-JALIL : Deux frères en conversion du Coran à Jésus. Correspondance 1927-1957*, p. 324.

África Setentrional, devem reconhecer nas três últimas obras citadas a possibilidade de melhor “compreensão do Islã e da sua estima pelos muçulmanos, cristãmente esclarecidas e positivamente renovadas”.⁵¹⁰

Em *Aspects intérieurs de l'Islam* (1949) Abd-el-Jalil alerta que o livro não se destinava aos eruditos, mas tinha a esperança de suscitar luz, ajudando as pessoas a refletir e “retificar os julgamentos precipitados e talvez muito simplistas” sobre o Islã e a “promover uma justa ideia dos temas abordados”.⁵¹¹

Na obra *L'Islam et nous*, o franciscano assinala o desejo de ajudar no conhecimento concernente ao Islã que, segundo o autor se apresenta como um paradoxo ao Cristianismo. Afirma que para muitos, o Islã “constitui uma simples heresia cristã”, enquanto outros negam que ele seja uma religião e consideram-no como um “sistema de filosofia deísta”.⁵¹²

No livro *L'Islam à l'époque du Concile*, Fr. Abd-el-Jalil discursa sobre as temáticas: Atualidade do Islã, suas características, domínio [abrangência] do Islã, sua evolução moderna, relações com mundos diferentes do seu. Lembrando que este texto foi escrito em 1964 e, por isso, a necessidade de contextualizá-lo corretamente. Mas, as palavras do Papa Paulo VI, lembradas pelo franciscano, continuam atuais: “Não ser uma fronteira, abrir uma porta, não colocar fim ao diálogo, não reprovar os erros cometidos, não esperar o que não foi produzido durante quatro séculos, mas ir buscar, fraternalmente, é o que o Concílio atual [...] deseja fazer”.⁵¹³

Maurice Borrmans, amigo e discípulo de Abd-el-Jalil, afirma que o padre franciscano consagrou toda sua vida a um “autêntico conhecimento” dos cristãos e dos muçulmanos “em vista de uma melhor estima recíproca e de possíveis colaborações amigáveis”.⁵¹⁴ Como guia do diálogo islamo-cristão, Ben Abd-el-Jalil conclui:

engajados doravante, firmemente e irreversivelmente no caminho da compreensão das outras religiões, incluindo o Islã, a partir de dentro e com amor e respeito, os cristãos deverão ainda, por muito tempo sem dúvida,

⁵¹⁰ BORRMANS, Maurice. L'Itinerario spirituale di padre Jean-Mohammed Abd-el-Jalil (1904-1979), p. 39. In: ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed. *Testimone del Corano e del Vangelo*, 35-48.

⁵¹¹ ABD EL-JALIL, Jean [Mohammed]. *Aspects intérieurs de l'Islam*, p. 6-7. Paris: Seuil, 1949.

⁵¹² Id. *L'Islam et nous*, p. 13-14. Paris: Cerf, 1981.

⁵¹³ Apud in: Id. *Ibid.*, p. 113-114. Trecho do discurso do Papa Paulo VI aos peregrinos do Haut-Adige, na celebração do quarto centenário do Concílio de Trento, realizado entre 1545 e 1563.

⁵¹⁴ BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien* : Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 61.

perseverar neste caminho, mesmo se a reciprocidade demora a se manifestar.⁵¹⁵

3.1.2 MARROCOS

Seu irmão, Omar, compreendera a escolha feita por Ben Abd-el-Jalil, permanecendo seu grande amigo e nunca escondeu o seu apoio. Várias vezes viajava à França para ver como estava Abd-el-Jalil e “levar um pouco de consolação e um pouco da afeição familiar [...]”.⁵¹⁶ Somente no ano de 1961 lhe foi possível rever seu país e aí encontrar alguns dos seus familiares e amigos, após seguranças e garantias de seu irmão Omar. Esta “visita”, contudo, deixou marcas no franciscano e foi mesmo decepcionante. A sua família e a imprensa local, o jornal marroquino *Al Istqlal*, compreendem sua presença como um “arrependimento e um retorno ao Islã”:

Haj Mohammed Ab-el-Jalil⁵¹⁷ tinha abraçado o catolicismo quando era estudante na França, em 1928. Ele tinha estabelecido relações com a Igreja católica até tornar-se padre e, desde então, ele tinha se afastado de sua Pátria e de sua Religião, até o dia em que ele reencontrou a fé de seus ancestrais. Hoje ele retornou à sua religião primitiva e voltou para sua Pátria onde sua família e seus amigos reservaram uma calorosa acolhida.⁵¹⁸

Esta notícia, retomada na imprensa francesa, em 4 de maio de 1961, lança suspeitas e “estupefação” no meio católico sobre a sinceridade de sua conversão. O *Le Monde* anuncia: “Os numerosos amigos que o professor Abd-el-Jalil tem na França pensam que pode tratar-se, sobretudo, de um retorno na terra do Islã da parte de um Marroquino que nunca deixou de preocupar-se vivamente com o destino de sua pátria” e ao mesmo tempo cogitam que o rei Mohammed V poderia ter concedido uma autorização “excepcional” no caso de Abd-el-Jalil de voltar a tomar seu lugar na sociedade muçulmana, se ele o desejasse.⁵¹⁹

⁵¹⁵ BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien* : Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 63.

⁵¹⁶ MULLA-ZADÉ et ABD-EL-JALIL : Deux frères en conversion du Coran à Jésus. Correspondance 1927-1957, p. 113.

⁵¹⁷ Haj é a denominação de distinção do muçulmano que já fez a peregrinação a Meca.

⁵¹⁸ MASSIGNON – ABD-EL-JALIL : Parrain et filleul – 1926-1962, p. 290. A notícia no jornal marroquino data de 28 de abril de 1961.

⁵¹⁹ Ibid., p. 290-291.

Jacques Maritain escrevendo a Massignon, em 1961, assinala algumas possibilidades sobre o retorno de Abd-el-Jalil ao Marrocos, lugar do qual estava ausente há mais de trinta e cinco anos:

Parece que ele tenha tido, na França, muito recentemente, uma depressão nervosa, ele então chamou seu irmão [Omar] para junto dele. Sem dúvida, por nostalgia do país, ele voltou para casa com ele [...]. Ele [Abd-el-Jalil] para poder retornar ao Marrocos, praticou um tipo de “taqiyya”⁵²⁰ que sua família teria interpretado como um retorno ao Islã? Ou ainda o abalo afetivo foi tão forte que o fez largar tudo subitamente? Impossível saber.⁵²¹

Parece mesmo que padre Abd-el-Jalil vinha sofrendo de uma depressão, pelo menos desde 1950, como se lê em uma de suas cartas a Massignon: “Infelizmente eu não posso ajudá-lo muito [um amigo de Massignon], a fadiga nervosa que eu experimento há três meses se acentua em um sentido: eu perdi o sono quase totalmente e eu tenho necessidade, fisicamente, de uma boa dose de sono para todos os compromissos”.⁵²² Em 1959 se lê em outra carta para seu padrinho: “eu venho de uma gripe da qual saio muito deprimido”. No mesmo ano (1959) o orientalista responde ao franciscano: “Eu fiquei penalizado de sentir vossa ‘khalwa’ [solidão]”.⁵²³

Jean-Mohammed Ben Abd-el-Jalil se colocava em oração ao *Poverello* de Assis e entregava o seu sofrimento: “Eu rezo a São Francisco não para me obter de ser livrado dessa pobreza [privação], mas de me fazer melhor compreender, por ela, o que é a perfeita alegria”.⁵²⁴

As especulações sobre a sua visita ao Marrocos parecem ter agravado seu estado. Em carta ao padrinho, datada de 4 de julho de 1961, Abd-el-Jalil escreve: “Eu estou realmente melhor. Mas a viagem de abril ao Marrocos me colocou em uma situação nova. Os médicos me pedem para não pensar nisto agora”. Em 1962, o franciscano noticia ao amigo Massignon: “Eu estou, contudo, em estado de depressão, e sigo um tratamento novo”⁵²⁵

⁵²⁰ *Taqiyya* pode significar “ocultação da fé”, “dissimulação da própria crença”, “precaução”, etc.

⁵²¹ Carta de Jacques Maritain a Louis Massignon, datada de 10 de maio de 1961. In: *MASSIGNON – ABD-EL-JALIL* : Parrain et filleul – 1926-1962, p. 291-292.

⁵²² *Ibid.*, p. 202. Carta datada de 2 de janeiro de 1950.

⁵²³ *Ibid.*, p. 266-267. A solidão a que se refere Massignon é a que Abd-el-Jalil experimenta em sua comunidade. (Cf. nota 2, p. 267).

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 266. Sobre o que é a perfeita alegria ensinada por Francisco de Assis, ler *Fontes Franciscanas* em Atos do Bem-aventurado Francisco e dos seus Companheiros, 7.

⁵²⁵ *MASSIGNON – ABD-EL-JALIL* : Parrain et filleul – 1926-1962, p. 274, 282.

Durante sua vida Jean Mohammed teve que se explicar “sobre seu caminho espiritual e justificar suas escolhas políticas”, principalmente pela libertação do Marrocos e críticas feitas pela criação do Estado de Israel.⁵²⁶

3.2 INFLUXOS NO PERCURSO

*Rezem, sobretudo por aqueles que são responsáveis pelas relações entre muçulmanos e cristãos, quer sejam eles franceses, ingleses, americanos, russos, chineses ou outros. Tragam, então, isso em sua oração para que o Reino de Deus chegue na justiça e na caridade.*⁵²⁷

A Bolsa de Estudos recebida por Abd-el-Jalil impunha-lhe um limite: conseguir a licenciatura em Letras, voltada exclusivamente ao ensino da língua árabe. Contudo, o jovem estudante queria licenciar-se em Filosofia. Tentou obter do Ministério da Educação a permissão para apresentar duas conclusões de curso: uma em Letras e outra em Filosofia. Não obteve êxito em seu propósito. Não se contentando apenas com seus estudos na Sorbonne e conhecendo superficialmente o Cristianismo, conseguira autorização especial para seguir os cursos do Instituto Católico de Paris, sendo o primeiro muçulmano a querer estudar em uma faculdade canônica.⁵²⁸ Nesta caminhada encontrou grandes mestres e amigos.

3.2.1 MULLA-ZADÉ E MAURICE BLONDEL

Paul-Mehmet Mulla-Zadé (1881-1959), nascido muçulmano e turco na Creta otomana. Foi enviado por seu pai à França para dar continuidade aos seus estudos. Tornou-se discípulo de Maurice Blondel. Converteu-se ao catolicismo e foi ordenado padre em 1911. Foi professor de islamologia no Pontifício Instituto Oriental, em Roma, a pedido do papa Pio XI.

⁵²⁶ LACRAMPE, Corine. L'Église au Maroc: l'esprit d'Assise, p. 12.

⁵²⁷ ABD EL-JALIL, Jean-Mohammed. *L'Islam et nous: aperçus et suggestions*, p. 84.

⁵²⁸ Id. Testimonianza di un membro giunto tardi alla Chiesa, p. 21. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 17-33.

Mulla-Zadé foi um grande orientador espiritual de Abd-el-Jalil, principalmente no processo de conhecimento de Jesus Cristo e na indicação de monsenhor Thellier de Poncheville, um dos pioneiros do catolicismo social no espírito do papa Leão XIII, para ajudá-lo com questões da fé cristã.

Em carta datada de 14-15 de outubro de 1927, Mulla-Zadé responde a Abd-el-Jalil sobre o anseio do marroquino em aprender e ver mais claramente aquilo que lia a respeito da vida de Jesus:

O contato com o catolicismo fez vibrar o que havia de mais puro, de intacto no vosso interior o mais íntimo, avivando em vós a necessidade da perfeição espiritual. [...] desde agora é preciso empreender o despojamento do “homem velho”; e a iluminação é o preço da purificação da alma. Sob o controle do guia de vossa consciência, cortai, talhai, podai, enxertai. Vós o fareis sem aspereza, sem mortificações indiscretas, no quadro providencial de vossa vida cotidiana [...].⁵²⁹

O próprio Abd-el-Jalil afirma que padre Mulla-Zadé lhe deu o impulso final para o batismo na Igreja católica.⁵³⁰

Quanto a Maurice Blondel, o franciscano assinala que Mulla-Zadé remetia ao filósofo os questionamentos e objeções que fazia ao padre libanês, em suas cartas. Blondel, por sua vez, sugeria respostas e referências. Em um texto fotocopiado de Blondel, ofertado por sua filha a Abd-el-Jalil, no ano de 1960, o religioso compreende porque tão grande filósofo o rodeava de uma “veneração tácita” que o deixava com uma espécie de irritação. O franciscano anotara:

Em 1927 a vista de Blondel começava seriamente a piorar. Ele, que tinha ainda tanta necessidade de seus olhos para terminar de escrever a sua obra (a última parte dela quase deixa, frequentemente, a desejar justamente por causa da sua cegueira), não exitou em oferecer esta sua prova a Deus de modo que eu, jovem estudante impetuoso e rígido, [...] visse; que visse com os olhos do “coração” (bíblico) quem era este Jesus de Nazaré que eu admirava e amava como simples profeta, inferior a Muhammad e por este superado”.⁵³¹

⁵²⁹ MULLA-ZADÉ et ABD-EL-JALIL : Deux frères en conversion du Coran à Jésus. Correspondance 1927-1957, p. 19-20.

⁵³⁰ ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed. Testimonianza di un membro giunto tardi alla Chiesa, p. 20. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 17-33.

⁵³¹ Id. *Ibid.*

3.2.2 JACQUES MARITAIN

Dentre os seus professores, Jacques Maritain era quem mais o desconcertava: o modo como falava de Immanuel Kant e de René Descartes em seus cursos revelava uma figura de valor inegável, na opinião de Abd-el-Jalil. Mesmo assim, o marroquino fez uma crítica à obra *Antimoderno* de Maritain, pois, não concordava com os termos “anti” ou “contra” que não faziam parte do seu vocabulário.⁵³²

Uma das dificuldades encontradas por Abd-el-Jalil era conseguir conciliar o ensinamento do professor com a obra do escritor. Também entre os tomistas este pensamento estava presente e, considerando as duas coisas “inconciliáveis” seria preciso “aprender a habitar duas casas diferentes e a passar de uma a outra”.⁵³³

Quando soube da vocação religiosa do marroquino, por ele mesmo, Maritain, na opinião de Ben Abd-el-Jalil, sentiu-se no dever de intervir junto ao padre Pressoir, quanto à orientação vocacional do jovem convertido. Este, mais tarde, considerou uma grande honra feita a ele pelo filósofo que “exerceu uma forte influência” em seu processo de conversão.⁵³⁴

Jacques Maritain presenteara Abd-el-Jalil com o *Tratado da Verdadeira Devoção à Santíssima Virgem*, de São Luís Maria Grignon de Montfort, e também com duas obras suas: *Humanismo Integral* e *Distinguer pour unir*. Nesta última, Maritain cita o Franciscano ao lado de seu padrinho, Louis Massignon, em uma nota de rodapé, o que significou, nas palavras de Jean-Mohammed, uma grande honra.⁵³⁵

Abd-el-Jalil jamais esqueceria o amigo Jacques Maritain, oferecendo em suas orações o que dele e, por meio dele, recebera: a influência na vida espiritual. Considerava mesmo que fora o maior e inesquecível influxo de uma presença “quase celestial” não obstante as divergências que apresentavam em suas reflexões.⁵³⁶ Ele mesmo afirmara amar e venerar Jacques Maritain a quem agradaria assemelhar-se, nem que fosse de longe. Considerava o amigo “o mais notável, senão o único filósofo católico e tomista vivo”. Para Abd-el-Jalil, o

⁵³² ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed. Testimonianza di un membro giunto tardi alla Chiesa, p. 20. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 22.

⁵³³ Id. *Ibid.*, p. 17-33. As críticas eram feitas a Jacques Maritain como filósofo tomista, mantendo-se a amizade entre os dois.

⁵³⁴ Basetti-Sani, Giulio ; Verderio, Matteo. *Musulmano e cristiano: la storia del francescano Giovanni-Maometto*, p. 40.

⁵³⁵ A nota de rodapé é a de n. 1 da página 542 in: MARITAIN, Jacques. *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. 5 Ed. Paris : Desclée de Brouwer, 1948.

⁵³⁶ ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed. Testimonianza di un membro giunto tardi alla Chiesa, p. 24. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 17-33.

discípulo não pode renegar a obra do mestre e, mesmo ao dizer que ela era palha, distinguiu nela o que ele denominava “fios de ouro”.⁵³⁷

3.2.3 CHARLES DE FOUCAULD

O Franciscano considerava Charles de Foucauld, fundamental como referência espiritual. De acordo com Abd-el-Jalil, a exemplo do eremita do deserto, o “[...] testemunho de vida deve ser discreto e humilde, mas ao mesmo tempo claro e perceptível. A melhor força de atração do Cristianismo é o Evangelho pregado, gritado com a vida no amor”.⁵³⁸

Jean-Mohammed assinala que muitas expressões usadas por Foucauld seriam inaceitáveis, na conjuntura atual, mas, lembra que foram usadas no contexto do início do século XIX. O Frade acolhe de maneira positiva até mesmo as expressões consideradas ambíguas do Irmãozinho de Jesus, explicitando-as e orientando corretamente a sua compreensão. Por exemplo, ao usar o termo “colônia”, Abd-el-Jalil afirma que Charles de Foucauld apontava para a grande responsabilidade da França para com as suas colônias: “Ele recorda aos responsáveis pela pátria-mãe os seus graves deveres morais” e, uma vez que os deveres são similares àqueles dos pais para com os filhos, deveriam alegrar-se pelos filhos atingirem “um nível de vida melhor que a deles”.⁵³⁹

O exemplo de Charles de Foucauld, de acordo com Abd-el Jalil, é o ensinamento evangélico que abandona qualquer proselitismo para dar testemunho do amor gratuito, abrindo espaço para uma renovada imitação de Jesus Cristo.⁵⁴⁰

⁵³⁷ ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed. Testimonianza di un membro giunto tardi alla Chiesa, p. 20. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 33.

⁵³⁸ BASETTI-SANI, Giulio ; VERDERIO, Matteo. *Musulmano e cristiano: la storia del francescano Giovanni-Maometto*, p. 107.

⁵³⁹ Id. *Ibid.*, p. 108.

⁵⁴⁰ Id. *Ibid.*, p. 109.

3.2.4 LOUIS MASSIGNON

O encontro com Louis Massignon, à época professor do *Collège de France*, foi determinante para Abd-el-Jalil.⁵⁴¹ O Franciscano retomava sempre uma expressão do orientalista que jamais esquecera: “Para compreender o outro, não é preciso incorporá-lo a si, é preciso fazer-se seu hóspede”. Pensa Abd-el-Jalil, que assim fez o próprio Jesus Cristo ao tornar-se hóspede de Maria, assumindo a nossa condição de escravo até tomar sobre si os nossos pecados; ele que não cometera pecado algum. Para abrir os olhos daqueles que não acreditavam na missão de Jesus ou não a compreendiam Abd-el-Jalil escrevera que ele:

aceitou até ser hóspede dos discípulos de Emaús, que retornavam no ‘mundo’ sem ter visto aquela luz que Ele desejava ver em seu ‘coração’, nem sentido o fogo que Ele reacendia em todo o seu ser. E de repente, fazendo-os ir além da sua hospitalidade, transformou-os em seus hóspedes, fazendo-os partir o seu próprio pão.⁵⁴²

A relação entre Abd-el-Jalil e Massignon era de uma grande amizade. O afilhado mantinha com seu padrinho uma vasta correspondência onde se pode perceber que os assuntos não se limitavam às orientações religiosas ou acadêmicas. Em várias oportunidades os convites de Massignon para acolher Abd-el-Jalil em casa, com a família, demonstra o laço que os unia. Em carta de 23 de outubro de 1936, por exemplo, Massignon escreve: “Minha mulher e meus filhos ficarão muito felizes se você quiser aceitar vir partilhar, uma vez por semana, nossa mesa de família, para almoçar, naturalmente. Isso seria uma ocasião de poder manter o contato”.⁵⁴³ Gesto de hospitalidade ofertada pelo padrinho e acolhido pelo afilhado.

Abd-el-Jalil levava uma vida simples, e dizia que havia escolhido a pobreza e a amava, ainda que sofresse e acrescentava que “São Francisco queria que os seus trabalhassem e recebessem como uma esmola o salário de seu trabalho; e se isto não fosse suficiente, então, somente aí eles mendigassem, propriamente falando”. Estas palavras ele as escreveu em carta a Massignon. Era a primeira vez que ele tocava em assuntos materiais, mas, sentia a

⁵⁴¹ Além de frequentar a Sorbonne, Abd-el-Jalil assistia aos cursos do orientalista Louis Massignon no Collège de France. NEITZERT, Jürgen. *Fr. Jean-Mohammed Ben Abdeljalil ofm: Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs*, p. 34. Dissertação de Mestrado apresentada na Faculdade de Filosofia – Seminário Oriental – da Universidade de Colônia, Alemanha, no ano de 2004. Texto gentilmente cedido pelo autor. Traduzido o título da dissertação seria “Fr. Jean - Mohammed Ben Abdeljalil ofm: pioneiro do diálogo islâmico cristão”.

⁵⁴² ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed . Testimonianza di un membro giunto tardi alla Chiesa, p. 32. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 17-33.

⁵⁴³ MASSIGNON – ABD-EL-JALIL : Parrain et filleul – 1926-1962, p. 126.

necessidade de explicar ao padrinho o motivo de ter recorrido à amiga comum, Mary Kahil, para poder comprar um livro. Ele tinha dificuldades para as despesas que estivessem “fora das somas da vida normal do convento”, pois, ganhava pouco lecionando e, muitas vezes, dirigia-se aos amigos para comprar um livro ou “a caridade em favor de uma viagem” que ele “não acreditava inútil”.⁵⁴⁴

Era a forte união em uma ligação secreta e profunda, que diz Massignon, Deus havia colocado entre os dois, que permitia que eles se correspondessem com uma intensidade de coração, em uma abertura toda particular a ponto do orientalista, em carta de 28 de janeiro de 1950, confidenciar ao afilhado: “[...] você compreende o que se passou esta manhã: meu segundo renascimento, este do qual você não deve falar a ninguém”. Tratava-se da ordenação sacerdotal de Louis Massignon, a qual fora realizada secretamente.⁵⁴⁵

3.2.5 FRANCISCO DE ASSIS

Antes mesmo de ser batizado, a figura de São Francisco de Assis havia conquistado a simpatia do Marroquino: “É preciso, então, que eu possa ganhar minha vida, esperando que eu seja confirmado nisto que eu acredito ser minha vocação, quer dizer, o sacerdócio, e o sacerdócio regular e franciscano”.⁵⁴⁶

A escolha por tornar-se franciscano se deveu, em primeiro lugar, à humildade. Queria que sua conversão fosse discreta. Quando adolescente Abd-el-Jalil teve contato com os franciscanos na escola mantida por eles, em Rabat. Era familiarizado com sua biblioteca, além de “apreciar sua vida simples e seu respeito pelos muçulmanos”.⁵⁴⁷ Em agosto de 1928 entra para a Ordem Terceira franciscana e em julho de 1929 pede para unir-se aos franciscanos na Ordem Primeira.⁵⁴⁸

Um de seus professores, católico e tomista, interessado na vocação de Abd-el-Jalil, lhe perguntou o motivo de não tornar-se dominicano. O jovem converso respondeu que amava

⁵⁴⁴ MASSIGNON – ABD-EL-JALIL : Parrain et filleul – 1926-1962, p. 141.

⁵⁴⁵ Ibid., p. 203.

⁵⁴⁶ MULLA-ZADÉ et ABD-EL-JALIL : Deux frères en conversion du Coran à Jésus. Correspondance 1927-1957, p. 72.

⁵⁴⁷ LACRAMPE, Corine. L'Église au Maroc: l'esprit d'Assise, p. 12.

⁵⁴⁸ NEITZERT, Jürgen. *Fr. Jean-Mohammed Ben Abdeljalil ofm: Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs*, p. 36.

São Francisco, “pelo seu amor pelo Cristo, pelo seu tocante testemunho diante do Islã e contra os cruzados”.⁵⁴⁹

O episódio de Francisco que, contrário às Cruzadas dirige-se ao Oriente e ali empreende um diálogo é para Abd-el-Jalil, um “modelo diferente de comportamento inter-religioso”. Isto o marcara profundamente e lhe servira de referência espiritual.⁵⁵⁰

Em um texto intitulado *San Francesco e l'Islam*, Fr. Abd-el-Jalil assinala que Francisco “enfrentou o Islã com um espírito verdadeiramente novo, e o fez porque soube voltar às fontes do Evangelho para compreender os outros, para amá-los e para levar o testemunho do Cristo diante deles”. Esta atitude diferia daquela dos cruzados que viam os muçulmanos apenas como inimigos que deviam abater e “os qualificavam com apelidos mais injuriosos e mais injustos”.⁵⁵¹

Mulla-Zadé, em carta de 18 de janeiro de 1928, escreve a Abd-el-Jalil com orientações preciosas a respeito de sua escolha franciscana:

Você tem tão profundamente o espírito de São Francisco, que é tão profundamente o espírito de Nosso Senhor, espírito de simplicidade, de humildade, de desapego, de caridade, de alegria e de paz! Essa atração e esse espírito, guarde-os fielmente, cultive-os piedosamente, defenda-os ciosamente contra o relaxamento interior, as críticas ou indiferenças do exterior.⁵⁵²

Parece que o marroquino guardou essas orientações de seu conselheiro. Em *San Francesco e l'Islam* ele assinalava que “os filhos do Poverello” deviam pregar “com ardor e sem poupar algum esforço possível”, e fazer “reviver [...] o exemplo dado pelo nosso Pai na terra do Islã, em tempos de violência e hostilidade”. Exortava para que não se deixassem “vencer pelo medo e pelo ressentimento” e concluía: “Desejemos, sinceramente e peçamos a Deus com fervor ‘a Paz e o Bem’ [...]. Procuremos trabalhar para isto com todos os meios ao nosso alcance”.⁵⁵³

⁵⁴⁹ ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed . Testimonianza di un membro giunto tardi alla Chiesa, p. 25, nota 6. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 17-33.

⁵⁵⁰ BASETTI-SANI, Giulio ; VERDERIO, Matteo. *Musulmano e cristiano: la storia del francescano Giovanni-Maometto*, p. 97. Ler mais sobre esta fase de Francisco nas páginas 98-102.

⁵⁵¹ ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed . San Francesco e l'Islam, p. 123, nota 6. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 123-127.

⁵⁵² MULLA-ZADÉ et ABD-EL-JALIL : Deux frères en conversion du Coran à Jésus. Correspondance 1927-1957, p. 84.

⁵⁵³ ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed . San Francesco e l'Islam, p. 127, nota 6. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 123-127.

Seu orientador e amigo, Mulla-Zadé, apontava também algumas perspectivas da vida religiosa que Abd-el-Jalil deveria lembrar-se sempre:

A piedade, a formação ascética, é fundamental; o estudo, a formação doutrinal, é fundamental; mas a ação, a experiência, a formação prática, é capital também e não é um simples corolário do restante: e o restante deve guiá-la e ordená-la, mas, por sua vez, ela [a prática] nutre, esclarece e modela o resto.⁵⁵⁴

Maurice Borrmans assinalou que a vida espiritual de Jean-Mohammed era marcada pela espiritualidade da Cruz redentora de Cristo, fiel aos estigmas de São Francisco e pela mística da substituição, fiel à Badalyya de Louis Massignon,⁵⁵⁵ além das personalidades citadas e outras com quem teve contato em seu percurso.

3.3 ACOLHIDA DIALOGAL

Na medida em que nos dispomos à ação de Deus, cujo amor realiza em nós a sua obra de justiça, de redenção e de santificação, em tal medida nós mesmos somos encarregados de assumir o nosso contexto social com as suas particularidades, a nossa geração com os seus pecados e as suas aspirações ao bem, o nosso tempo com as suas dificuldades e as suas conquistas, os povos da terra com os seus erros e os seus esforços em direção à verdade; [...].⁵⁵⁶

Quando inicia seus estudos em Paris, Abd-el-Jalil é hóspede de uma família cristã, os Faguer. Ali ele “se vê recebido por parentes e amigos do diretor da escola Charles de Foucauld, de Rabat, o padre Clément, com quem ele mantém uma fiel e abundante correspondência”.⁵⁵⁷ Em cartas a Mulla-Zadé, Abd-el-Jalil, fala de padre Clément como sendo o *Père de mon âme*, ou seja, o “Pai de minha alma”.⁵⁵⁸

⁵⁵⁴ MULLA-ZADÉ et ABD-EL-JALIL : Deux frères en conversion du Coran à Jésus. Correspondance 1927-1957, p. 85.

⁵⁵⁵ Maurice BORRMANS. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien* : Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 68.

⁵⁵⁶ ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed . San Francesco e l’Islam, p. 124. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 123-127.

⁵⁵⁷ MASSIGNON – ABD-EL-JALIL : Parrain et filleul – 1926-1962, p. 14.

⁵⁵⁸ Por exemplo, em MULLA-ZADÉ et ABD-EL-JALIL : Deux frères en conversion du Coran à Jésus. Correspondance 1927-1957, p. 133.

Buscou conhecer a fé cristã de maneira mais profunda. Esta atitude o levou a “revisar seu ‘olhar’ sobre o Cristianismo”, procurando ler obras que tratassem do Deus cristão. O jovem marroquino julgava que devia levar a sério a palavra de Jesus Cristo que veio, não para condenar, mas para salvar. Abd-el-Jalil acreditava, mesmo antes do Concílio Vaticano II que esta frase

se aplicava também aos esforços dos espíritos que buscam a verdade mesmo através de caminhos que parecem afastá-los, no momento no qual eles mantêm a firme vontade de serem plenamente sinceros, isto é de terem, o que adoro explicar aos alemães com as palavras “*eine aufgeschlossene Aufrichtigkeit*”, ou seja, uma sinceridade aberta, sempre pronta a acolher cada partícula singular de verdade, também quando esta vem mostrada e demonstrada pelos adversários para tudo o mais em erro.⁵⁵⁹

O marroquino dizia que aprendera também com monsenhor Mulla-Zadé e encontrara em Maurice Blondel a mesma afirmação de que “o cristão não é contra os outros, ainda que ele seja totalmente diferente”. O Franciscano considerava muito fácil “exacerbar a posição do adversário ou reduzi-la a uma noção simplista para poder refutá-la ‘vitoriosamente’ ou verdadeiramente ridicularizá-la”. Ele alertava para que não se tomasse isoladamente os textos de um autor a fim de fundamentar posições ou argumentos favoráveis ao leitor, em detrimento de uma análise mais ampla realizada pelo referido autor.⁵⁶⁰

Em suas reflexões Jean-Mohammed percebia que na obra de Deus, “criada em e pelo Cristo”, havia em cada lugar “uma grande diversidade dentro de uma suntuosa unidade”. Para ele, isto não significava nem sincretismo, nem ecletismo.⁵⁶¹ Ao tornar-se cristão ele não via motivos para abandonar os valores religiosos de seus mestres muçulmanos que, de acordo com ele mesmo, “estão bem longe de repugnar o Cristianismo”. Assinala que “um destes valores consiste em não tolerar, em pensamento e em obras, o tornar-se escravo de uma outra criatura, qualquer que seja”. Isto não significa, que os cristãos, devam deixar de proclamar-se servos de Cristo, mas, “sempre com espírito de ‘filhos’ instilado nos [...] corações pelo Espírito de Deus”.⁵⁶²

Quando o Concílio Vaticano II chega ao auge, Ben Abd-el-Jalil fornece para alguns membros “uma informação mais precisa, objetiva e, ao mesmo tempo breve, acompanhada de uma reflexão espiritual que pudesse inspirar uma ‘pastoral do diálogo’”. Borrmans assinala

⁵⁵⁹ ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed . Testimonianza di un membro giunto tardi alla Chiesa, p. 23. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 17-33.

⁵⁶⁰ Id. Ibid.

⁵⁶¹ Id. Ibid.

⁵⁶² Id. Ibid., p. 24.

que os esforços do Franciscano unidos ao empenho de outros estudiosos permitiram a elaboração da Declaração conciliar *Nostra Aetate*. Em seguida às suas intervenções ele é recebido pelo Papa Paulo VI que o chama de “irmão”.⁵⁶³

Jean-Mohammed Ben Abd-el-Jalil manteve a sua nacionalidade marroquina e orgulhava-se disto. Maurice Borrmans afirma que o Padre franciscano raramente escreveu sobre espiritualidade sem incluir a sua visão mística, sem repetir incansavelmente que os muçulmanos esperam o “testemunho dos verdadeiros cristãos, o testemunho de quem dá a vida, porque essa é transformada pela presença íntima da Transcendência tornada, mediante a graça, desejável, comunicável e deleitável”.⁵⁶⁴

Abd-el-Jalil tinha a firme convicção de que os países muçulmanos mereciam mais que “avaliações aproximativas fundadas sobre olhares velozes, simplistas e por vezes interessados”. Para ele, o Ocidente cristão tem uma grande responsabilidade no que se refere à “orientação espiritual construtiva e universal” que pode ser dada aos “jovens talentos e aos seus novos esforços” e cabe, especialmente, aos católicos a tarefa de conciliar, aceitar e estimular a “emulação no espírito”.⁵⁶⁵

O Franciscano se perguntava quanto tempo os cristãos levariam para fazer um caminho da compreensão sincera e amorosa em direção ao diálogo com o Islã. Para ele, só Deus saberia a resposta, mas, o que ele acreditava é que este caminho deveria ser feito ainda que a outra parte, a muçulmana, não se movimentasse. Acrescenta que se o cristão tem consciência da Verdade da qual ele é “servidor, mensageiro e beneficiário” ele não deve temer este caminho “humilde e amoroso em direção ao outro”.⁵⁶⁶

Maurice Borrmans acrescenta que Abd-el-Jalil, no campo do “encontro generoso e lúcido entre cristãos e muçulmanos”, escreveu e disse muito e sua vida foi dedicada a melhorar o conhecimento entre as duas tradições e a estima de uns pelos outros. Nesta direção projetou toda a sua reflexão dando o máximo contingente de seus esforços.⁵⁶⁷

⁵⁶³ ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 38.

⁵⁶⁴ Id. *Ibid.*, p. 43-44.

⁵⁶⁵ Id. *Ibid.*, p. 44.

⁵⁶⁶ Id. *Ibid.*, p. 69.

⁵⁶⁷ Id. *Ibid.*, p. 44.

3.4 JESUS E MARIA NO ISLÃ

*E fizemos do filho de Maria e de sua mãe um sinal.
E abrigamo-los em um outeiro, de solo estável e com água corrente.
(Sura 23, v. 50)*

O monge trapista Christian de Chergé assinalava que a fé do Islã acolhe a Criança (Jesus) e sua Mãe (Maria) “como um sinal único destinado a todos os mundos” (Alcorão 21,91).⁵⁶⁸ Abd-el-Jalil escrevia que eram “quase quatrocentos milhões os muçulmanos que conhecem e veneram o Cristo como um dos maiores profetas e Maria como virgem e mãe”.⁵⁶⁹ O nome “Maria” significaria, no texto do Islã, “a serva” (*al-khadime*). O padre franciscano explicita que este nome, de acordo com os exegetas muçulmanos é “uma predestinação, uma vez que Maria devia ‘servir’ no Templo”.⁵⁷⁰

A interpretação do papel de Jesus e Maria no Islã é diversa daquela do Cristianismo. Para entender, principalmente a questão de Maria no Islã, de maneira correta, Abd-el-Jalil contribui com a obra *Marie et l'Islam*.⁵⁷¹ Quanto à questão cristológica, na obra *L'Islam et nous*, no capítulo segundo ele apresenta “Le Christ dans l'Islam”. Não menos importante é o artigo “Che cosa credono i musulmani” no livro *Testimone del Corano e del Vangelo*.

3.4.1 JESUS

Abd-el-Jalil explica que “A comunidade cristã é a *umma* de Jesus, Filho de Maria, um profeta, um grande profeta sem dúvida e maravilhosamente privilegiado”. Esta comunidade não é diferente de outras, na concepção muçulmana e assim, se esta comunidade se considera com uma missão mais ampla e profunda, ela não pode mais dizer que é a *umma* de Cristo. A

⁵⁶⁸ DE CHERGÉ, Christian. *Lettres à un ami fraternel*, p. 101. Montrouge Cedex: Bayard, 2015.

⁵⁶⁹ ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed. Che cosa credono i musulmani?, p. 129. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 129-133.

⁵⁷⁰ Id. *Maria e l'Islam*, p. 20. Padova ; Roma ; Napoli : Presbyterium, 1961. De acordo com uma das exegeses muçulmanas, “Maria teria sido conduzida ao Templo desde o nascimento. Zacarias, seu tio, tomou conta dela”. (cf. p. 22). Sobre nascimento e serviço no Templo com relação à Maria, ler tb. Alcorão, Sura 3:36-37.

⁵⁷¹ A obra foi traduzida para o alemão, o espanhol e o italiano. Será utilizada, neste trabalho, a tradução italiana: ABD-EL-JALIL, Giovanni. *Maria e l'Islam*.

umma muçulmana é “a realização completa e definitiva da comunidade que cada profeta anterior a Muhammad foi encarregado de anunciar”.⁵⁷²

No Alcorão está presente a “defesa” do Cristo e da Virgem “contra as calúnias dos judeus”, afirma o franciscano. Contudo, mesmo apresentando Jesus como “o mais rico e o mais coerente de todos os mensageiros que Deus ‘enviou’ aos homens”, os traços gerais “não se fundam em uma harmonia tal que ela possa lhe conferir [no Alcorão] toda a sua significação”,⁵⁷³ como se concebe no Cristianismo. Abd-el-Jalil assinala que o Cristo que o Islã venera é composto por “uma fisionomia estranha e irreal, um tipo de monge errante atemporal e inconsistente”, mesmo que ele seja considerado um modelo.⁵⁷⁴

Para os muçulmanos, nenhuma comunidade cristã, em seu conjunto, “parece representar o ensinamento autêntico e a vontade evidente do Cristo”, assinala Abd-el-Jalil. Isto porque eles percebem um grande número de comunidades cristãs, que se opõem entre si e consideram que nenhuma “professa o Cristianismo pregado por Jesus, Filho de Maria”, que nenhuma se apresenta em “continuidade indubitável com ele” e que nenhuma detém a versão do Livro, ou seja, as Sagradas Escrituras, segura e inalterada “que desceu”. Assim, nenhuma comunidade cristã “pode apoiar seus ensinamentos sobre a letra mesma das palavras do Cristo”.⁵⁷⁵

Desta maneira, o conjunto das crenças cristãs – Credo, Trindade, divindade do Messias, Redenção, a vida da graça, os sacramentos, a ação santificante do Espírito do Cristo, o papel “cósmico” da encarnação – não parece, aos olhos dos muçulmanos, “presente de uma maneira segura nos textos cristãos”. Consideram, no entanto, a Igreja Católica Latina “particularmente poderosa”, ainda que muitos muçulmanos a confundam “mais ou menos com os imperialismos do Ocidente”. Abd-el-Jalil afirma que “os mais esclarecidos” percebem a necessidade de realizar inúmeras distinções, mas, a Igreja Católica, mesmo mais organizada e sólida, continua a ser, aos olhos dos muçulmanos, uma comunidade cristã em meio a tantas outras.⁵⁷⁶

Voltando ao Cristo no Islã, o padre franciscano afirma que os muçulmanos acreditam, como dogma, que o Cristo foi concebido “pela intervenção direta de Deus que o criou no seio da Virgem Maria”.⁵⁷⁷ Esta crença na concepção milagrosa do Cristo é análoga à fé cristã,

⁵⁷² ABD EL-JALIL, Jean [Mohammed]. *Aspects antérieurs de l'Islam*, p. 183.

⁵⁷³ Id. *Ibid.*, p. 194.

⁵⁷⁴ Id. *Ibid.* Este entendimento está presente também entre os místicos muçulmanos.

⁵⁷⁵ Id. *Ibid.*, p. 196.

⁵⁷⁶ Id. *Ibid.*, p. 197.

⁵⁷⁷ Cf. Sura de Maria (Sura 19) e a Sura da Família de'Imrām (Sura 3).

entretanto, difere desta porque, mesmo tendo sido concebido sem a intervenção de um pai humano, os muçulmanos têm como verdadeiro que o Cristo é apenas um homem “a quem Deus concedeu esse grande privilégio”. Em sua crença, Cristo não morreu nem ressuscitou, mas teve a sua Ascensão e assim como os cristãos, os muçulmanos esperam o retorno do Cristo. Abd-el-Jalil acentua que os muçulmanos esperam esse retorno “com mais ardor que a maior parte dos cristãos”.⁵⁷⁸

Os muçulmanos esperam que os cristãos pratiquem diante deles a santidade do Cristo feita de humildade, de mansidão (de bondade) e de busca da perfeição. [...] Essa busca da perfeição deve ser a característica de todos os cristãos e, na medida em que eles são humildes e bons e se esforçam por tornar-se perfeitos, nesta medida eles preparam a justiça plena que o Cristo estabelecerá no fim dos tempos. Nesta medida, eles preparam o retorno do Cristo que deve estabelecer o Reino de Deus.⁵⁷⁹

O Islã reconhece o privilégio excepcional concedido miraculosamente por Deus a Jesus e à sua mãe de terem sido os “únicos seres humanos preservados de todo contato com Satanás”.⁵⁸⁰ No entanto, rejeitam e sentem-se mesmo “chocados” e “revoltados” quando se recorre a Deus como “pai”. Jean-Mohammed explica que isto se deve à evocação carnal que o termo empresta e “que, necessariamente, ‘mancha’ a Transcendência e ataca a onipotência” divina, de acordo com o pensamento muçulmano.⁵⁸¹ O franciscano continua: “É preciso acrescentar que os muçulmanos não concebem outra geração senão a carnal, outra paternidade senão a humana, e é, com efeito, diminuir Deus” atribuindo-Lhe a geração e a paternidade para com Jesus.⁵⁸²

3.4.2 MARIA

Quanto à Mãe de Jesus, na obra *Maria e l'Islam*, Ben Abd-el-Jalil alerta que se limitou a dar “uma exposição da vida de Maria e dos problemas mais importantes da Mariologia, segundo o Alcorão e os autores muçulmanos preocupados com a ortodoxia”.⁵⁸³

⁵⁷⁸ ABD EL-JALIL, Jean-Mohammed. *L'Islam et nous: aperçus et suggestions*, p. 79-80.

⁵⁷⁹ Id. *Ibid.*, p. 81-82.

⁵⁸⁰ Id. *Che cosa credono i musulmani?*, p. 130. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 129-133.

⁵⁸¹ Id. *L'Islam et nous: aperçus et suggestions*, p. 23.

⁵⁸² Id. *Ibid.*, p. 24.

⁵⁸³ Id. *Maria e l'Islam*, p. 5.

Em nota, o franciscano assinala que dentre os inúmeros comentários do Alcorão que utilizou encontra-se a obra de Al-Tabarī (séc. X), *Tafsīr al-Tabarī*, obra mais antiga e mais fiel às origens, segundo ele, contendo 30 volumes.⁵⁸⁴

Abd-el-Jalil assinala que Maria fora escolhida por Deus “acima de todas as mulheres”.⁵⁸⁵ Ele evidencia também as características de Maria, comuns às tradições muçulmana e cristã: “ela é virgem, ela foi escolhida por Deus, é superior às outras mulheres, ela é a única mulher cujo nome é citado no Alcorão”. A Sura 19 tem o título “A Sura de Maria” (*Sūratu Maryam*). O autor recorda ainda a veneração popular em torno da figura de Maria.⁵⁸⁶

Jean-Mohammed dividiu a obra em três capítulos. No primeiro: **Maria antes da Anunciação** ele apresenta as considerações dos exegetas e historiadores que declaram a descendência davídica da Mãe de Jesus, ao mesmo tempo em que afirma o escândalo provocado pela presença de “mulheres culpadas” na genealogia do Cristo.⁵⁸⁷ Nesta parte do livro, Abd-el-Jalil examina a concepção e o nascimento de Maria imaculada. De acordo com a exegese muçulmana: “Deus purificou Maria seja das sujidades comuns às mulheres (consequências do parto); seja da incredulidade, concedendo-lhe uma fé firme, seja da indocilidade dando-lhe uma virtude inalterável de obediência, seja, enfim dos defeitos da alma e do caráter”.⁵⁸⁸ Pode-se perceber a diferença doutrinal do significado da Imaculada Conceição, no catolicismo – Maria foi concebida sem pecado original – e Maria imaculada de Satã, no Islã.⁵⁸⁹

Padre Jean-Mohammed refere também ao papel de José na história de Maria e afirma que mesmo aqueles que ignoram a grande ligação entre os dois admitem que José foi o primeiro a perceber a gravidez de Maria e, após um “drama de consciência” ele a toma aos seus cuidados e também a conduz ao Egito.⁵⁹⁰

No segundo capítulo: **Maria depois da Anunciação** o autor aborda a Anunciação, a Visitação e a Natividade. Maria é eleita por Deus acima de todas as mulheres, diz o Alcorão na Sura 3:41. Abd-el-Jalil sublinha que o texto corânico sobre a Anunciação (19:15-21) é,

⁵⁸⁴ ABD EL-JALIL, Jean-Mohammed. *Maria e l'Islam*, p. 9, nota 2. *Tafsīr* significa explicar, expor, divulgar.

⁵⁸⁵ Id. *Che cosa credono i musulmani?*, p. 130. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 129-133.

⁵⁸⁶ SAAÏDIA, Oissila. *De Mohamed à Jean-Mohamed: Abd El-Jalil ou l'itinéraire d'une conversion au catholicisme*, p. 28.

⁵⁸⁷ ABD-EL-JALIL, Giovanni. *Maria e l'Islam*, p. 16.

⁵⁸⁸ Id. *Ibid.*, p. 18.

⁵⁸⁹ NEITZERT, Jürgen. *Fr. Jean-Mohammed Ben Abdeljalil ofm: Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs*, p. 60-61.

⁵⁹⁰ ABD-EL-JALIL, Giovanni. *Maria e l'Islam*, p. 18.

com toda a probabilidade, o mais antigo texto mariano do Alcorão.⁵⁹¹ Aborda o nascimento extraordinário de Jesus (19:22-32) e apresenta o significado, segundo o historiador Al-Tabarī, dos presentes ofertados ao Menino, pelos Magos:

O ouro é o príncipe da matéria, assim este profeta será o príncipe dos homens de sua época; a mirra serve de remédio para as feridas e fraturas, assim Deus curará por meio deste profeta toda enfermidade e doença; o incenso produz a fumaça que atinge o céu, enquanto nenhuma outra fumaça o alcança, assim Deus elevará este profeta ao céu, e nenhum outro da sua época será assim elevado.⁵⁹²

O terceiro capítulo é desenvolvido com respeito aos **Problemas de Mariologia**, principalmente os dois mais importantes, segundo padre Abd-el-Jalil: os relativos à filiação do Cristo e a relação de Maria com a Santíssima Trindade.⁵⁹³ A compreensão que se tem dos termos “Espírito e Palavra”, por exemplo, quando o Alcorão se refere a Jesus “Espírito de Deus” ou “Palavra de Deus”, e “messias” é diferente daquela que concebe o Cristianismo. As dificuldades e até mesmo divergências são provocadas, além das razões teológicas, pela linguística: “A palavra ‘filho’ (*walad* ainda mais que *ibn*) tem uma ressonância carnal muito clara e repugnante para uma aplicação espiritual, menos ainda sobrenatural”.⁵⁹⁴

Os místicos, diz Ben Abd-el-Jalil, meditam os textos que se referem à Maria e cita Al-Baqli (522/1128-606/1209), místico sufi persa:

A indicação real, aqui, é que a substância de Maria é a mesma substância da santidade original. Educada pelo Real, na luz da intimidade, ela é em cada uma de suas respirações, ‘atraída’ pelos sinais da proximidade e da intimidade em direção ao fogo das luzes divinas. [...] A sua alma concebeu pela virtude do sopro do mistério escondido. Torna-se a portadora da Palavra mais sublime e da luz do Espírito mais elevado.⁵⁹⁵

Afirma Abd-el-Jalil que são muitas as exegeses muçulmanas em torno das figuras de Jesus e Maria. O que se deseja ressaltar aqui, no entanto, é que existe, no Islã, um grande respeito pela Virgem e não se tolera nenhuma suspeita sobre sua pureza e sua fidelidade a Deus. Há, provavelmente um “estímulo religioso que faz pensar em uma espécie de ‘Imitatio Mariae’, segundo o franciscano.⁵⁹⁶

⁵⁹¹ Também podem ser encontradas narrativas no Alcorão, Sura 3:43-47.

⁵⁹² Apud ABD-EL-JALIL, Giovanni. *Maria e l'Islam*, p. 41.

⁵⁹³ Id. Ibid., p. 50.

⁵⁹⁴ Id. Ibid., p. 59.

⁵⁹⁵ Apud Id. Ibid., p. 68.

⁵⁹⁶ Id. Ibid.

Pode-se falar de uma veneração a Maria, mas nunca de um culto, tendo em vista que este é dirigido unicamente a Deus. Maria foi escolhida por Deus, para gerar de maneira extraordinária, mas, ela não pode ser considerada como mãe de Deus, pois Jesus não é o filho de Deus e nem Deus, na concepção muçulmana. Ele tem, é verdade, uma posição singular “como profeta, fazedor de milagres e messias esperado (em árabe: *al-masil*)”.⁵⁹⁷

O franciscano Ben Abd-el-Jalil conclui o seu livro assinalando que é necessário o esforço recíproco e leal de cristãos e muçulmanos para a compreensão do papel de Maria na obra de Deus. Especificamente para os cristãos este exercício deve ser vivido junto aos muçulmanos no mistério da Visitação.

3.5 UNIDO À PAIXÃO DE CRISTO

*Eu não tive Páscoa mais “autêntica” que essa, desse ano. Eu estou seguro que o Senhor que permitiu esta prova – mais dolorosa que pesada – tirará disso muitos bens para a continuação de minha conversão e para o bem de muitos daqueles que amamos tanto.*⁵⁹⁸

Por causa de um tumor na língua, sofrido durante quinze anos, Frei Abd-el-Jalil passa a ter uma vida de “quase reclusão”. Em 1967 ele pede demissão da cadeira de professor titular do Instituto Católico de Paris, encerrando sua carreira como professor em língua e literatura árabes, bem como em islamologia,⁵⁹⁹ e seus últimos anos de vida ele os passou no convento da Rue Marie-Rose, em Paris.

Confidenciando a um amigo dominicano ele escrevia que estava fazendo

a aprendizagem da pobreza até no campo em que o Senhor parece ter-me dado talentos para fazer frutificar (conferências em árabe, francês, alemão, espanhol e inglês; pregação também aos contemplativos nas mesmas línguas). Isso por causa de um câncer na língua, tratado desde outubro de

⁵⁹⁷ NEITZERT, Jürgen. *Fr. Jean-Mohammed Ben Abdeljalil ofm: Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs*, p. 60-61.

⁵⁹⁸ MULLA-ZADÉ et ABD-EL-JALIL : Deux frères en conversion du Coran à Jésus. *Correspondance 1927-1957*, p. 301.

⁵⁹⁹ Maurice BORRMANS. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien* : Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 47. Seu sucessor foi o padre e amigo libanês Youakim Moubarac.

1964, recuperado, mas deixando sequelas que tornam impossíveis as mesmas atividades e uma alimentação normal.⁶⁰⁰

Jean-Mohammed Ben Abd-el-Jalil uniu o seu sofrimento à Paixão de Cristo e a de todos os irmãos que sofriam. Confidenciando ao amigo Maurice Borrman ele declarou: “Mergulhado em uma vida quase vegetativa, sinto-me mais próximo a toda a humanidade que sofre e autorizado a pedir, por ela e por mim, maior coragem e maior esperança”.⁶⁰¹

Mantinha, ainda, a sua relação de amizade com os mais queridos: o grande amigo Jacques Maritain, que ingressara na Fraternidade dos Irmãozinhos de Jesus⁶⁰² e com o cardeal Journet, a quem fora apresentado por Maritain e a quem o próprio Franciscano dizia que amava como a um pai que gerava nele “um tão grande bem espiritual” e a quem considerava um “Padre da Igreja” de sua época.⁶⁰³ Este, muitas vezes ia visitá-lo para ouvir música clássica, já que Abd-el-Jalil não conseguia conversar muito por causa do tumor.

Jean-Mohammed Ben Abd-el-Jalil morreu em 24 de novembro de 1979, no Instituto Gustave-Roussy de Villejuif onde estava hospitalizado havia muitas semanas, “após inúmeros anos de solidão e de silêncio no convento franciscano da rue Marie-Rose de Paris”.⁶⁰⁴

Poder-se-ia perguntar qual o legado, o testamento que Frei Jean-Mohammed Abd-el-Jalil deixa quanto ao diálogo islamo-cristão. A resposta é articulada em três eixos basilares: Primeiro, trata-se de praticar uma “**hospitalidade compreensiva**” que é constituída através do aprender do outro qual é o seu “patrimônio espiritual” que inclui a fé, o culto, a moral, a mística, para que se possa valorizá-lo com estima e da maneira correta.

Um segundo eixo é procurar manter-se nesta aprendizagem com uma “**objetividade realista**” situando a experiência religiosa dos outros em seu contexto histórico e sociológico, que são submetidos a muitos fatores culturais, econômicos e políticos, ou seja, observando “todas as coisas que podem frear o ‘élan’ ou relativizar a pureza” da experiência religiosa.

⁶⁰⁰ Maurice BORRMANS. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien* : Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 67.

⁶⁰¹ Id. L’itinerario spirituale di padre Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, p. 47. In: ABD EL-JALIL, Jean-Mohammed. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 35-48.

⁶⁰² MASSIGNON – ABD-EL-JALIL : Parrain et filleul – 1926-1962, p. 17.

⁶⁰³ ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed . Testimonianza di un membro giunto tardi alla Chiesa, p. 27. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 17-33. Os Padres da Igreja são considerados sucessores da tradição apostólica. Eram mestres cristãos e também bispos, tanto do Ocidente como do Oriente, intérpretes esclarecidos da Sagrada Escritura, que elaboraram as grandes profissões da fé de toda a cristandade nos primeiros séculos da Igreja. A Patrística, ou era dos Padres da Igreja, vai do séc. II até o V ou VI. HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*, p. 44. São Paulo: Rosari, 2008.

⁶⁰⁴ Maurice BORRMANS. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien* : Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 74.

Finalmente, há que se praticar aí uma “**solidariedade crística**”, porque todo aquele que se diz cristão “é chamado a se sentir implicado, como Jesus Cristo mesmo, em toda busca leal do mistério de Deus”. Respeito pelas tradições onde os fiéis buscam, com sinceridade, corresponder às dúvidas do homem religioso que se interroga sobre o “sentido” de sua vida e sobre os valores que podem levar a um grau de excelência, de perfeição.⁶⁰⁵ É sentir-se solidário com todos os buscadores de Deus e com o Verbo Encarnado, “através do duplo mistério da Cruz e da Ressurreição”.⁶⁰⁶

Concluindo

Jean-Mohammed Ben Abd-el-Jalil, filho mais velho de Zaynab e Ben Muhammad Abd-el-Jalil⁶⁰⁷ é considerado pioneiro e grande defensor do diálogo inter-religioso, notadamente entre cristãos e muçulmanos. Ele e o padrinho, Louis Massignon, trabalharam juntos no campo científico e em outras áreas, “tais como para os estudantes marroquinos em Paris e trabalhadores”.⁶⁰⁸

Sua caminhada foi norteadada por dois grandes eixos. Por um lado a excepcional capacidade intelectual e científica que o levou a tornar o Islã, incluindo aí os muçulmanos, melhor conhecido. O segundo eixo é a oração, com a *Ligue du Vendredi* (Liga da Sexta-feira). Associação fundada por Abd-el-Jalil, em 1932 cujo objetivo era oferecer orações pela conversão dos muçulmanos.⁶⁰⁹

Abd-el-Jalil deixa para os cristãos uma orientação, com referência ao Islã:

Em lugar de empurrá-lo [o Islã] a endurecer ainda mais sua atitude e em continuar a negligenciar as sementes de autêntica riqueza religiosa que ele sepulta sob uma rígida carapaça de legalismo oficial, nosso dever consiste, antes, em “valorizar” todas as suas aspirações reais, sadias e construtivas:

⁶⁰⁵ MASSIGNON – ABD-EL-JALIL : Parrain et filleul – 1926-1962, p. 18.

⁶⁰⁶ ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed .*Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 63.

⁶⁰⁷ NEITZERT, Jürgen. *Fr. Jean-Mohammed Ben Abdeljalil ofm: Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs*, p. 28.

⁶⁰⁸ Id. *Ibid.*, p. 40.

⁶⁰⁹ SAAÏDIA, Oissila. *De Mohamed à Jean-Mohamed: Abd El-Jalil ou l’itinéraire d’une conversion au catholicisme*, p. 24.

aspirações a uma vida espiritual mais profunda, a um sentido de unidade menos simplista, e na vida amigável, em comum, com os “outros”.⁶¹⁰

Maurice Borrmans assinala que Abd-el-Jalil buscou, de certa forma, unir duas pátrias, a marroquina e a francesa, e duas espiritualidades, a muçulmana e a cristã.⁶¹¹ O superior dos Franciscanos do Marrocos na época da morte de Abd-el-Jalil, em 1979, Padre Joël Colombel, na homilia de 29 de novembro do mesmo ano, afirmava quase o mesmo, dizendo que Padre Jean-Mohammed sentia-se livre tanto na tradição muçulmana quanto na tradição cristã. Que ele não havia escolhido uma em detrimento da outra. Ao contrário, esforçava-se por buscar Deus no Islã e no Cristianismo. Acrescentou também que o franciscano fora leal a Deus em seu pensamento e em suas pesquisas e a cada um de seus confrades e livre em sua escuta dos “mestres” das duas tradições.⁶¹²

Padre Jean-Mohammed Ben Abd-el-Jalil exerceu um influxo positivo nas reflexões da Igreja Católica, principalmente durante o Concílio Vaticano II. Neste, tem-se também a presença marcante do dominicano Georges Anawati cuja atuação proporcionou resultados positivos ao final da Declaração Conciliar *Nostra Aetate*.

⁶¹⁰ ABD EL-JALIL, Jean-Mohammed. *L'Islam et nous*, p. 66-67.

⁶¹¹ BORRMANS, Maurice. In: ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 15.

⁶¹² Maurice BORRMANS. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien* : Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 46-47.

Fig. 7 – Georges Chehata Anawati (1905-1994)



CAPÍTULO 4: GEORGES ANAWATI: empatia dialogal

*Aquela que atualmente me parece ser a minha estrada
é seguir sob a ação do Espírito Santo a minha vocação,
esclarecida pelos meus superiores: o Islã.⁶¹³*

Georges Chehata Anawati é outro grande nome do diálogo entre cristãos e muçulmanos. Este dominicano foi pioneiro na concretização do ideal da Ordem Dominicana quanto à abertura de um espaço dedicado ao estudo sério do Islã incluindo sua cultura e sua religião: o Instituto Dominicano de Estudos Orientais (IDEO), no Cairo, fundado em 1953, juntamente com Jacques Jomier e Serge de Beaurecueil. Anawati empreendeu um caminho em direção ao Islã e isto o fez de corpo e alma em um trabalho de aprofundamento sem descanso.

4.1 SINAIS DE UMA VOCAÇÃO

Georges Anawati nasceu em Alexandria, Egito, em 1905 no seio de uma família cristã greco-ortodoxa. Sua mãe, Marie Tawa, era de origem síria e cuidava dos oito filhos. Havia estudado um pouco na escola dos franciscanos. Seu pai, Shahâta Bek Anawati,⁶¹⁴ era diretor geral dos armazéns portuários e homem muito culto, contudo, Georges Anawati revela que, do ponto de vista cultural, seu pai não o influenciara.⁶¹⁵ Isto, provavelmente, por causa dos interesses próprios de cada um.

Anawati possuía uma sede, infinita, por aprender, que o fazia destacar-se sempre entre os melhores alunos. Ele próprio dizia que amava os estudos, chegando a afirmar:

⁶¹³ ANAWATI. Georges. *L'ultimo dialogo*. La mia vita encontro all'Islam, p. 21. Venezia: Marcianum Press, 2010. *L'ultimo dialogo* é a tradução em língua italiana da publicação de uma entrevista realizada com Anawati por dois professores universitários egípcios, pouco antes de sua morte. Título do original *al-Hiwâr al-akhîr li-l-ab Qanawâtî*, 1998.

⁶¹⁴ *Bek* ou *Bei* é um título honorífico que indicava um funcionário de alto nível. Hoje pode significar “senhor” para tratamento mais formal.

⁶¹⁵ ANAWATI. Georges. *L'ultimo dialogo*. La mia vita encontro all'Islam, p. 49.

[...] quero sempre aprender coisas novas, fazer lições por correspondência, desenho por correspondência, [...] quero tornar-me um grande homem, quero tornar-me um grande estudioso. [...] a ideia de tornar-me o primeiro em tudo, e foi o mesmo também quando entrei na vida religiosa, porque sempre fui muito piedoso, desde a juventude.⁶¹⁶

Antes de tomar a decisão definitiva de assumir a vida religiosa, Anawati e seus cinco irmãos estudaram para conquistar uma profissão. O pai os colocava, de dois a dois, para que tivessem o mesmo ofício, assim, um ajudaria o outro: “Dois a dois... devem trabalhar juntos para ajudar-se mutuamente na vida”, dizia. Desta maneira, dois se especializaram em antiquariato, dois fizeram medicina e Anawati e mais um de seus irmãos tornaram-se farmacêuticos.⁶¹⁷

Anawati havia se convertido ao catolicismo romano em 1921, aos dezesseis anos de idade. Ele escondeu este fato dos pais e dos irmãos. Catherine e Laurice, suas irmãs, eram as únicas pessoas da família que sabiam da sua decisão e o apoiavam. O jovem convertido assinala:

Sou católico, mas a minha família não o sabe; um belo problema. Tanto é que permaneci na França e procurei um trabalho aqui. Converti-me aos dezesseis anos, na escola, no Egito, mas praticava secretamente para não perturbar meu pai, que era membro da comunidade ortodoxa. Tornar-me católico teria sido um escândalo.⁶¹⁸

Na época dos estudos em Farmácia (1923-1925), na faculdade dos jesuítas em Beirute, Anawati já sentia um chamado para entrar em uma Ordem religiosa, no entanto, ele mesmo afirmava que naquela época a sua única religião era o saber. Expressava o pensamento que o dominava e que o impedia de entrar primeiro na vida religiosa: “Não! Antes de entrar na vida consagrada, aprendamos bem as ciências para levar o testemunho de um homem da ciência e ao mesmo tempo religioso”. Em suma, era preciso “tornar-se mais sábio para dar melhor testemunho”, caso contrário, o testemunho de um ignorante não teria valor algum, de acordo com Anawati.⁶¹⁹

Após três anos de estudos em Beirute o jovem retorna ao Egito com o diploma de farmacêutico em mãos e a dúvida surge: “estar ali, na farmácia para vender sabonetes e não sei o que mais? Não é isto que me conduzirá à ciência” e, por outro lado, “[...] de novo a

⁶¹⁶ ANAWATI. Georges. *L'ultimo dialogo*. La mia vita encontro all'Islam, p. 52.

⁶¹⁷ Id. Ibid., p. 50. Anawati ainda fez o curso de Engenharia Química.

⁶¹⁸ Id. Ibid., p. 56.

⁶¹⁹ Id. Ibid., p. 52, 54, 55.

questão do chamado de Deus” para deixar o mundo.⁶²⁰ Sentia-se infeliz por não falar à família da sua conversão e da sua decisão de tornar-se um religioso.

Anawati, ocasionalmente, aventurava-se a tocar no assunto com sua mãe, o que a desagradava profundamente. Falar com seu pai era tarefa mais árdua ainda e quando abordava a questão, a reação vinha imediatamente: “Religioso! Não diga tolices! Permaneça aqui! Se deseja converter outras pessoas, você já tem a sua família, os seus primos e as suas primas, começa por aí. Por que vai fazer-se religioso? Estudar todos esses anos para ir enterrar-se em um convento?”⁶²¹

A partida de Georges Anawati da casa dos pais para adentrar uma nova vida foi dolorosa para ele, pois via que a tristeza apertava os corações dos seus familiares. Da mesma forma era difícil para seus pais que não haviam imaginado esta escolha do filho. Contudo, o futuro religioso encontraria na pessoa do dominicano, padre Omez o auxílio de que precisava. De acordo com Anawati, o dominicano era um homem forte, decidido, muito brilhante e um ótimo orador. Profundo conhecedor das igrejas orientais. Ferido na Primeira Guerra Mundial foi mantido prisioneiro durante quatro anos. Ali conheceu vários prisioneiros russos e se encantou com o mundo ortodoxo. Fundou um centro para o diálogo com os comunistas e, por suas posições favoráveis ao regime russo foi afastado, em 1939, do Seminário Saint-Basile de Lille, no qual era superior. O projeto do Seminário era a formação dos padres para o ministério na Rússia soviética.⁶²²

Padre Omez tornou-se um grande aliado para ajudá-lo na difícil tarefa de fazer com que seus pais entendessem que a sua escolha era uma resposta ao chamado de Deus. Ele os levou a perceber que a missão mais importante que Anawati poderia assumir seria dedicar toda a sua vida ao trabalho religioso. Assim, as coisas começaram a mudar e até mesmo o pai de Anawati principia a familiarizar-se um pouco mais com a situação.⁶²³

⁶²⁰ ANAWATI, Georges. *L'ultimo dialogo*. La mia vita encontro all'Islam, p. 56.

⁶²¹ Id. *Ibid.*, p. 57.

⁶²² Cf. nota de rodapé n. 46 in: Id. *L'ultimo dialogo*. La mia vita encontro all'Islam.

⁶²³ Id. *Ibid.*, p. 58.

4.1.1 ORDEM DOMINICANA

Georges Anawati entrou para a Ordem Dominicana em 1934. Iniciou o noviciado com um ano de estudos em filosofia e teologia. Ao final do noviciado fez os votos simples quando recebeu o hábito dominicano, em 4 de maio de 1935 e assumiu o nome religioso Marie-Marcel.⁶²⁴ Nesta época ele recebe a visita de Louis Massignon e de Mary Kahil. O período do noviciado foi de uma busca espiritual profunda, de uma experiência pessoal de Deus através da oração, do estudo das Escrituras e da vida comunitária, como assinala Jean-Jacques Pérennès. Este cita trechos de uma anotação do diário de Anawati, datado de 14 de fevereiro de 1934:

Senhor, eu vos amo! Eu vo-lo repito frequentemente com o risco de aborrecer-vos, mas, que posso fazer, Senhor [...] eu sofro por não poder afirmá-lo com mais rigor [...] Como provar-vos meu amor, oh! meu bem amado? Senhor, que sondas os rins e os corações, vós sabeis que eu vos amo.⁶²⁵

Pode-se deduzir que na sua opção de vida religiosa estava presente a marca de uma primeira influência: a do padre Omez, assim como a do padre Boulanger que também despertara a atenção do jovem para a Ordem dominicana por ocasião de um retiro. Anawati percebera que “a vida dominicana é uma vida de trabalho intelectual, uma vida contemplativa, uma vida de estudo”.⁶²⁶ Tudo isso estava bem de acordo com o que ele desejava. Sentia-se muito seguro da escolha que havia feito: um homem da ciência e, ao mesmo tempo, um homem da religião.⁶²⁷

A partir de 1935 prossegue os estudos na província dominicana em Paris, na famosa escola de teologia, *Le Saulchoir*. A escola dominicana após vários imprevistos foi reativada no começo do século XX, “num antigo convento cisterciense (situado num parque com salgueiros, dos quais o lugar tomou o nome, Le Saulchoir = o salgueirinho)”. Ali ele conhece o padre Marie-Dominique Chenu, então reitor, que terá um grande influxo em suas

⁶²⁴ Os votos simples valem por um período de três anos. Após esse período se o religioso quiser continuar na Ordem e se a esta o quiser, ele faz a profissão solene, para toda a vida.

⁶²⁵ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994): un chrétien égyptien devant le mystère de l’islam*, p. 53. Paris: Cerf, 2008.

⁶²⁶ ANAWATI, Georges. *L’ultimo dialogo*. La mia vita encontro all’Islam, p. 58.

⁶²⁷ Id. *Ibid.*, p. 59.

escolhas.⁶²⁸ Pérennès chega mesmo a dizer que Chenu desempenhará um papel decisivo na orientação intelectual e nos projetos futuros de Anawati.⁶²⁹

O dominicano é ordenado sacerdote em 16 de julho de 1939 e no dia da celebração de sua primeira Missa, Massignon também está presente. Este e o franciscano Abd el-Jalil, com quem Anawati iniciou correspondência no ano de 1936, incentivaram o novo sacerdote a aprofundar na Argélia os conhecimentos sobre o Islã. Ele vai para este país no ano de 1941 e em julho do mesmo ano escreve ao amigo Abd el-Jalil, nestes termos: “Eu estou feliz de poder enfim me consagrar, de uma maneira mais imediata, ao que foi o sonho da minha vocação”.⁶³⁰ Na Argélia ele obteve a licenciatura em língua e literatura árabes.

Retorna ao Cairo em 1944 e instala-se no convento dominicano de Abbassiah onde encontra vários jovens que se reúnem para o Círculo Tomista. Era uma espécie de clube de reflexão fundado pelo padre Marie-Dominique Boulanger, quando estava na função de superior do convento. Um dos grandes filósofos a dar conferências neste Círculo Tomista foi Youssef Karam a quem dedicaram uma obra comemorativa que incluía as várias conferências proferidas para os jovens religiosos. Entretanto, a chegada de Anawati indicava uma nova vocação: “um centro de estudos especializados sobre a cultura, a história e os diversos aspectos do mundo muçulmano”.⁶³¹

Anawati afirmava que fora “muitíssimo influenciado” por Massignon, com quem tivera contato inicial pela leitura; por Youssef Karam, que conhecera antes de entrar para o convento. Ele havia lido um artigo do filósofo na revista *La politica settimanale*, onde ele afirma ter encontrado “a metafísica”. Era aquilo que Anawati precisava e colocou-se a traduzir o artigo em francês, levou a Youssef Karam pedindo-o para introduzi-lo na filosofia. Tornou-se, além de mestre, um amigo muito querido.⁶³² Segundo o dominicano, Karam era o filósofo do momento a quem ele e mais alguns alunos comparavam a Sócrates. Também Jacques Maritain,⁶³³ a quem ele denominava “o filósofo da cultura” teve uma influência

⁶²⁸ GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*, p. 165. São Paulo; Loyola, 1998. *Le Saulchoir* é também o nome de um pequeno livro, profundo em suas reflexões, em que Chenu expressa o esforço do grupo de teólogos sobre os métodos de trabalho e orientações espirituais da escola dominicana de teologia. A obra sofrerá uma condenação de Roma no ano de 1942 (cf. Pérennès, 2008, p. 57). Para saber mais sobre a escola dominicana: CHENU, Marie-Dominique. *Le Saulchoir: une école de théologie*. Belgique: Casterman, 1937.

⁶²⁹ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994): un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, p. 57.

⁶³⁰ Id. *Ibid.*, p. 85.

⁶³¹ Cf. ANAWATI, Georges. *L'ultimo dialogo*. La mia vita encontro all'Islam, p. 64. Tb. PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994): un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, p. 115-116.

⁶³² ANAWATI, Georges. *L'ultimo dialogo*. La mia vita encontro all'Islam, p. 66.

⁶³³ Provavelmente a obra mais conhecida desde filósofo francês seja *Humanismo integral*, publicada em Paris no ano de 1936.

excepcional na vida de Anawati. Maritain afirmava que era preciso abrir o Cristianismo ao mundo. Para ele, Anawati escrevera uma carta no navio que o levava para dar entrada no noviciado da Ordem Dominicana: “Não direi que o Senhor me tenha convertido [...] . A verdade é mais simples, porém, mais concreta: tornou o meu catolicismo coerente e inteligente”.⁶³⁴

O contato de Anawati com as reflexões de Santo Tomás de Aquino – que “assumiu Aristóteles” – segundo Maritain – teve o seu lugar na elaboração teológica do jovem dominicano. Não menor foi o influxo do franciscano Jean-Mohammed Ben Abd el-Jalil que sempre buscou levar os cristãos a compreenderem o Islã em seus “aspectos interiores”. Esses contatos vão firmando o despertar para a abertura e hospitalidade ao mundo muçulmano.

4.2 ABERTURA DIALOGAL

*La mia posizione rispetto all’Islam insomma è che è una religione spirituale e a volte gli uomini di Legge ci accusano: Voi volete cristianizzare l’Islam! Vogliamo un Islam pacifico come vogliamo un Cristianesimo pacifico: le religioni non devono per forza farsi la guerra.*⁶³⁵

O jovem professo, após três anos reafirma a sua escolha ao dizer que estava muito feliz: “Se é possível consagrar toda a própria vida à oração, ao trabalho, a estudar, isto era o meu ideal e era o auge da felicidade”. Ao entrar para a Ordem Dominicana fora atraído também pelo desejo de dialogar com o Islã e, como já havia lido os escritos de Massignon, ele estava decidido a dedicar-se a isto. O padre Mestre o aconselha a aprofundar os estudos sobre o Islã, mas, primeiro ele deveria conhecer bem a teologia cristã.⁶³⁶

A aquisição de conhecimentos vai, aos poucos, levando-o a familiarizar-se com o mundo muçulmano. De acordo com Jean-Jacques Pérennès, “pouco a pouco o Islã torna-se para Georges Anawati uma questão central, um dos fios condutores da sua vida”.⁶³⁷

⁶³⁴ ANAWATI, Georges. *L’ultimo dialogo*. La mia vita encontro all’Islam, p. 3.

⁶³⁵ Id. Ibid., p. 116.

⁶³⁶ Id. Ibid., p. 59, 61.

⁶³⁷ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati: um cristiano egiziano alla scoperta dell’Islam*, p. 21. Introdução à ANAWATI, Georges. *L’ultimo dialogo*. La mia vita encontro all’Islam.

Anawati considerava que faltava à teologia católica uma reflexão sobre o pluralismo religioso.⁶³⁸ Pode-se observar, no entanto, que o seu olhar para o Islã estava, a princípio, também ele, “marcado pelo peso do passado”, isto é, não só pela teologia da época, mais fechada à pluralidade das religiões, mas também pelo fato de ser um cristão do Oriente, cujas feridas da história deixaram como herança um certo medo dos muçulmanos.

O ponto cego da sua reflexão foi, provavelmente, a teologia das religiões. Georges Anawati tinha uma teologia tomista muito clássica que lhe permitia pensar a salvação dos infiéis, mas não o pluralismo das religiões. Como conciliar a unicidade salvífica de Jesus Cristo e a autenticidade do caminho fiel dos não cristãos?⁶³⁹

Ele tinha dificuldade em partilhar da ousada abertura de Massignon para com o Islã. Mas, como assinala Pérennès, Anawati “se esforça para dominar as suas reações instintivas e fazer um balanço objetivo e matizado dessa história, em seus diversos trabalhos científicos”.⁶⁴⁰

4.2.1 EMPATIA E DIÁLOGO

A empatia é o saber que se apreende do vivenciar alheio, assinala a filósofa Edith Stein (1891-1942).⁶⁴¹ Ela realizou o primeiro estudo fenomenológico aprofundado sobre este tema em seu doutorado em Freiburg, no ano de 1916, com a tese *Sobre o Problema da Empatia (Einfühlung)*, que teve uma parte publicada, no ano de 1917. A grande questão a ser respondida era: “qual é a empatia que permite unir-se à experiência do outro e, ao mesmo tempo, garantir sua alteridade?”⁶⁴² O estudo apresentado partia de um exemplo simples, dado pela filósofa: “Um amigo vem até mim e me conta que ele perdeu seu irmão e eu percebo sua

⁶³⁸ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994): un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, p. 66. A reflexão sobre o pluralismo religioso se intensificará com a abertura proporcionada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965).

⁶³⁹ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. In: ANAWATI, Georges. *L'ultimo dialogo*. La mia vita encontro all'Islam, p. 39.

⁶⁴⁰ Id. *Georges Anawati (1905-1994): un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, p. 69.

⁶⁴¹ Segunda mulher a defender uma tese de doutorado em Filosofia na Alemanha. Foi discípula e depois assistente de Edmund Husserl, o fundador da fenomenologia. Converteu-se ao catolicismo e entrou para a Ordem Carmelita. Morreu no campo de concentração em Auschwitz. Em 1998, foi canonizada pelo papa João Paulo II com nome que assumira na vida religiosa, Santa Teresa Benedita da Cruz.

⁶⁴² BETSCHART, Fr. Christof o.c.d. *Le problème de l'empathie selon Edith Stein*, p. 2. Institut Catholique de Toulouse. Multi-session – 10 et 11 janvier 2013. Disponível em: <http://www.kerit.be/pdf/EdithStein/Session_empathie_2013_Handout.pdf>. Acesso em: 29/09/16.

dor. O que é então esse perceber?”⁶⁴³ Para Stein, a empatia é um “tipo *sui generis* de atos experienciais”. Ela torna-se “como fundamento da experiência intersubjetiva, condição de possibilidade de um conhecimento do mundo externo existente”.⁶⁴⁴

A empatia possibilita ao indivíduo abrir-se aos demais, às suas riquezas e permite compreender as diferenças. Isto não significa endossá-las, mas respeitá-las, num esforço de se colocar no lugar do outro: “A empatia está no coração e na arte de ouvir”.⁶⁴⁵ Leonardo Boff assinala que do diálogo nasce a empatia que significa “sintonizar-se com o outro”. Esta empatia, continua o teólogo, “deve transformar-se em simpatia” que seria a identificação parcial com o outro, “em todos os elementos possíveis”.⁶⁴⁶

Também Anawati reconhece que uma das condições para encontrar o outro é a empatia. Empatia e simpatia consideram a singularidade do outro e testemunham sua alteridade. Estas, provavelmente, lhe possibilitaram perceber o “mundo externo”, no caso o Islã, distinguindo o diálogo islamo-cristão em três níveis que são, em sua opinião, muito diferentes.

O primeiro nível é o âmbito religioso, os dogmas, que incluem questões como o paraíso, o inferno, a eternidade e todas “as coisas puramente religiosas”. Nestes pontos existem diferenças insuperáveis e muito profundas que exigem bom conhecimento da teologia cristã e da teologia muçulmana, assinala Anawati.⁶⁴⁷

O segundo espaço para o diálogo é a vida civil, aí incluídos os direitos humanos. Como todos têm direitos, interesses e relações, pode-se dialogar sobre isto. Há a possibilidade de uma renovação das leis da vida civil. Se há algum tempo se cortava a mão, hoje não mais, “se naquele tempo era assim, hoje as coisas mudaram, os costumes mudaram... só isso”, afirma Anawati.⁶⁴⁸

O terceiro nível propício ao diálogo é o da civilização e quanto a isto, afirma o padre dominicano, há um entendimento unânime. Uma vez que os espaços aí inseridos como a

⁶⁴³ STEIN, Edith. *Sobre el problema de la empatía*, p. 22. Madrid: Trotta, 2004.

⁶⁴⁴ Id. *Ibid.*, p. 83. Na área da psicologia, o primeiro a definir empatia como “a capacidade de acolher as emoções sentidas pelo outro, como capacidade para se representar o que o outro pode experimentar”, foi o psicólogo americano, Carl Rogers (1902-1987). BINET-MONTANDON, Christiane. Uma construção do vínculo social, p. 1177-1178. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: SENAC, 2011. p. 1171-1184.

⁶⁴⁵ BERTACHINI, Luciana; PESSINI, Leo. A importância da dimensão espiritual na prática dos cuidados paliativos, p. 321. *Revista Bioethikos - Centro Universitário São Camilo - 2010; 4 (3)*. p. 315-323. Disponível em <http://www.saocamilo-sp.br/pdf/bioethikos/78/Art08.pdf>. Acesso em: 09/05/13.

⁶⁴⁶ BOFF, Leonardo. *Spiritualità per un altro mondo possibile: ospitalità - convivenza - convivialità*, p. 193. Brescia: Queriniana, 2009.

⁶⁴⁷ ANAWATI, Georges. *L'ultimo dialogo*. La mia vita encontro all'islam, p. 73.

⁶⁴⁸ Id. *Ibid.*, p. 76.

mesquita, a literatura, a filosofia, as belas artes e todas as coisas existentes podem ser estudadas para verificar a possibilidade de relacioná-las com outra realidade. São patrimônios da humanidade e não de uma cultura apenas: “Deveria existir uma cátedra de civilização islâmica nas grandes universidades [cristãs] – como deveria existir uma cátedra de civilização cristã nas grandes universidades islâmicas”, assinala Anawati.⁶⁴⁹

4.2.2 PRESENÇA CRISTÃ

Na opinião de Pérennès, a aproximação católica ao Islã evoluiu de maneira sensível por volta do ano 1940, principalmente sob o impulso do cardeal Eugène Tisserant (1884-1972). Tisserant possuía formação esmerada, realizada na Escola Bíblica de Jerusalém e no Instituto Católico de Paris, além do grande conhecimento do hebraico, siríaco e árabe. É designado por Pio XI para assumir a direção da Sagrada Congregação para a Igreja Oriental, no ano de 1937, onde realiza “um importante trabalho voltado para a dinamização missionária. Dentre suas iniciativas, o desafio de melhor preparar os missionários nos países do islã, bem como a criação de um comitê de estudos sobre o islã”.⁶⁵⁰ A partir de 1938 o Cardeal faz contato com o Geral da Ordem dos Pregadores,⁶⁵¹ padre Gillet e também com o reitor de *Le Saulchoir*, padre Dominique Chenu, propondo a aproximação junto aos muçulmanos através de uma presença cristã em terras do Islã. Pedido este que muito anima Chenu que escreve em fevereiro de 1939 a padre Gillet:

Não se trata de uma tentativa de penetração apostólica direta, que seria não apenas vã, mas objetivamente mal ordenada; é preciso, ao contrário, empreender um trabalho preliminar e em profundidade: conhecer o Islã, a sua história, a sua doutrina, a sua civilização, os seus recursos e conhecê-lo por meio de estudos sérios e prolongados aos quais verdadeiros apóstolos consagrarão a própria vida.⁶⁵²

⁶⁴⁹ ANAWATI, Georges. *L'ultimo dialogo*. La mia vita encontro all'Islam, p. 76-77.

⁶⁵⁰ TEIXEIRA, Faustino. Sob o mistério do islã: o caminho dialogal de Georges Anawati, p. 60. *Revista Dominicana de Teologia*. Ano VII, n. 12, Janeiro/Junho, 2011. p. 55-67.

⁶⁵¹ Na introdução feita pelo padre dominicano Frei Jean-Jacques Pérennès encontra-se “Ordine dei Frati Predicatori” (Ordem dos Frades Pregadores), p.24, in: ANAWATI, Georges. *L'ultimo dialogo*. La mia vita encontro all'Islam.

⁶⁵² ANAWATI, Georges. *L'ultimo dialogo*. La mia vita encontro all'Islam, p. 24. Tb. PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994): un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, p. 123.

Para a execução desse projeto, Chenu indica o padre Anawati, atendendo às qualificações exigidas pelo Geral da Ordem: “tendo então o uso corrente do árabe, excelente religioso, muito inteligente, obstinado no trabalho, de julgamento equilibrado”. Anawati recebe a notícia com entusiasmo, no ano de 1939.

Inicia-se assim o projeto de um centro de estudos islâmicos com a recomendação expressa do padre Chenu de que o trabalho deveria ser exclusivamente científico e “sem proselitismo *imediato*”, de acordo com ordens de Roma, da parte do cardeal Tisserant. Assinala Pérennès que “as segundas intenções missionárias (‘a penetração, a conquista do Islã’, segundo as expressões usadas na época) não estão ausentes”, mas graças a Chenu, a proposta de um estudo do Islã, por ele mesmo, vai assumindo um grau elevado.⁶⁵³

Chenu resume o projeto em um texto que é considerado a carta de fundação do Instituto Dominicano de Estudos Orientais (IDEO). Intitulado “Proposições a considerar para o grupo de estudos islâmicos”, Chenu indica que não se deveria “partir para a conquista do Islã, nem mesmo converter aqui e ali alguns indivíduos, assim separados da Comunidade muçulmana, mas se entregar ao estudo aprofundado do Islã, de sua doutrina, de sua civilização. Apostolado a longo prazo e de caráter institucional”.⁶⁵⁴

Alguns anos se passaram até que uma primeira equipe fosse enviada ao Cairo. Em outubro de 1945 une-se a Georges Anawati o padre Jacques Jomier (1914-2008), especialista no Alcorão e em hermenêutica moderna. Dez anos mais novo que Anawati, o jovem padre tem um percurso menos sinuoso: educação cristã clássica, bons estudos em Paris, estudos na Escola Politécnica, que ele deixa para entrar no noviciado em 1932. É apresentado à Massignon por Anawati, mas, as ideias ousadas do orientalista o deixam desconfortável.⁶⁵⁵ Jomier residia no convento Saint-Jacques, em Paris, onde morava o padre Chenu. Este se mantém discreto sobre os projetos da nova equipe para não comprometê-la.⁶⁵⁶ O terceiro

⁶⁵³ Pérennès observa que a palavra “*imediato*” (em itálico no texto francês) “traí um resto de ambiguidade”. Cf. PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994): un chrétien égyptien devant le mystère de l’islam*, p. 123, nota 3.

⁶⁵⁴ Id. *Ibid.*, p. 124-125.

⁶⁵⁵ De acordo com Jean-Jacques Pérennès, as relações entre Jomier e Massignon eram muito complexas. Massignon fora seu mestre quando estudava em Paris, mas a ousadia das hipóteses de Massignon não o deixava muito à vontade. Esta situação se manifestou claramente, segundo Pérennès, quando Jomier defendeu sua tese de doutorado. Massignon era o relator principal e perguntou “à queima-roupa” se Alá do Alcorão é o Deus de Abraão. Jomier fora orientado por outro membro da banca a não responder, contudo, o mal-estar se instalara. PÉRENNÈS, Jean-Jacques. Jacques Jomier, O.P. (1914-2008): *Parcours d’une vie*, p. 7. Texto originalmente publicado na revista *MIDEO*, n. 28 (2010), p. 1-13.

⁶⁵⁶ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994): un chrétien égyptien devant le mystère de l’islam*, p. 127-128.

membro da equipe é Serge de Laugier de Beaucueil (1917-2005), especialista da mística muçulmana, especialmente do místico Ansârî.

4.2.3 INSTITUTO DOMINICANO DE ESTUDOS ORIENTAIS

Georges Anawati vai para o convento dominicano do Cairo com o padre Boulanger, em 1944. Padre Jomier e padre Beaucueil chegam depois, em 1945 e 1946, respectivamente. Juntos fundam um instituto anexo ao convento.

A fundação jurídica do *Instituto Dominicano de Estudos Orientais* (IDEO) para o estudo da cultura islâmica se dá no ano de 1953, a sete de março, festa de Santo Tomás de Aquino.⁶⁵⁷ Anawati, Jomier e Beaucueil se esforçam para que este lugar se tornasse uma referência para a pesquisa no campo da islamologia, incluindo a mística muçulmana.⁶⁵⁸

No início eram apenas os três, mas, ao longo dos anos, outros se juntaram a eles, sem contar os inúmeros pesquisadores. Um dominicano brasileiro, Frei Reginaldo de Sá (1918-1994), uniu-se ao IDEO no ano de 1960 onde viveu até 1982, retornando ao Brasil por razões de saúde.⁶⁵⁹

Na casa dominicana, convento e instituto não se confundiam. A distinção era clara a fim de se manter a particularidade de cada um. Anawati dizia: “O convento é uma coisa religiosa. O Instituto é a atividade científica dos Dominicanos: islamologia em geral, cultura religiosa da Idade Média, al-Ghazali, São Tomás, Avicena, coisas intelectuais”.⁶⁶⁰

Georges Anawati assinala que a ideia de oferecer um ponto de apoio no Cairo para os estudiosos da Escola Bíblica de Jerusalém e, ao mesmo tempo, hospedar equipes de pesquisa, partiu do fundador desta escola, padre Marie-Joseph Lagrange (1855-1938).⁶⁶¹

O IDEO possui dois eixos principais: o plano religioso e apostólico e o plano científico. No primeiro está contida a vida monástica, com suas principais observâncias, além

⁶⁵⁷ A Casa dominicana do Cairo que era dependente do Governo de Jerusalém passa a ser agregada à Província dominicana da França, em novembro de 1952. ANAWATI, Georges. *La casa domenicana del Cairo ed il suo Istituto*, p. 145. *Tavola rotonda sul tema: Cristianesimo e islamismo*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, p. 145-150.

⁶⁵⁸ ANAWATI, Georges. *L'ultimo dialogo*. La mia vita encontro all'Islam, p. 71.

⁶⁵⁹ BEITIA, Angel Cortabarría. In memoriam, p. 7. *Revista Dominicana de Teologia*, Ano VII, 2011, n.12 - Janeiro/Julho. São Paulo: Escola Dominicana de Teologia.

⁶⁶⁰ ANAWATI, Georges. *L'ultimo dialogo*. La mia vita encontro all'Islam, p. 72.

⁶⁶¹ Id. *La casa domenicana del Cairo ed il suo Istituto*, p. 145.

da fundação de um Círculo tomista que tinha como objetivos a formação religiosa e intelectual dos jovens e também a publicação de uma revista e Cadernos. Um ponto que, segundo Anawati merecia ser destacado era a atividade ecumênica da comunidade dominicana, principalmente junto aos Coptas. Esta relação permitia o estudo de problemas comuns e urgentes tanto para os Católicos como para os Ortodoxos.⁶⁶²

No nível científico, o dominicano afirmava que se tratava de um grupo de teólogos, cujo interesse era o aspecto religioso e filosófico da civilização muçulmana. Havia também um grupo de pesquisa sobre os problemas históricos, culturais e religiosos do Egito antigo. Padre Anawati declarou que “Os membros do Instituto Dominicano se esforçam, então, para adotar em suas atividades, uma atitude de perfeita objetividade, conjunta com aquela simpatia intelectual que se tem o direito de exigir de cada estudioso movido pelo amor das almas. [...] veritas in caritate”.⁶⁶³

O trabalho conjunto com os intelectuais do Islã foi essencial para o desenvolvimento dos membros do IDEO. Anawati cita algumas iniciativas que foram inspiradas por esta contribuição: publicação de obras por parte dos membros do IDEO em colaboração com intelectuais muçulmanos; publicação anual da revista *Mélanges de l’Institut dominicain d’études orientales* (MIDEO); diversos artigos publicados em árabe, francês e inglês, em revistas locais e estrangeiras; colaboração com escritores egípcios ou com instituições científicas do país; formação de estagiários durante um ou dois anos no Instituto, além das atividades dos membros do IDEO fora do Egito, em congressos, seminários, etc.⁶⁶⁴

A Casa dominicana do Cairo desejava ser, através dos encontros, publicações, formações e diversas iniciativas, “aquele lar de vida [...] a serviço da verdade”.⁶⁶⁵

[...] eu com um crente muçulmano me comporto como com um irmão. Não tem nenhuma diferença. E é por isto que ninguém pode acusar-me de fazer jogo duplo. Eu não faço jogo duplo, eu te digo: “Permaneça muçulmano, mas, muçulmano esclarecido”. E eu serei um cristão esclarecido, porque também entre nós existem fanáticos. Isso é tudo. Se as coisas são assim, caminharemos lado a lado e viveremos juntos. Por que não?⁶⁶⁶

Para Anawati o diálogo era um encontro de troca de ideias entre todos aqueles que se interessavam pelos problemas culturais, filosóficos e religiosos, independente da nação a que

⁶⁶² ANAWATI. Georges. *L’ultimo dialogo*. La mia vita encontro all’Islam, p. 146.

⁶⁶³ Id. La casa domenicana del Cairo ed il suo Istituto, p. 147-148.

⁶⁶⁴ Id. Ibid., p. 148-150.

⁶⁶⁵ Id. Ibid., p. 150.

⁶⁶⁶ Id. *L’ultimo dialogo*. La mia vita encontro all’Islam, p. 78.

pertenciam. Um diálogo a nível cultural e científico era a grande proposta e, neste caso, pode-se dizer que o IDEO foi e continua, atualmente, sendo um centro de referência nos estudos concernentes ao Islã, em seus múltiplos aspectos, ou como diria Georges Anawati, “um complexo ao mesmo tempo religioso, jurídico, cultural e político”.⁶⁶⁷

4.2.3.1 Jacques Jomier

Nasceu em 1914, em Paris e morreu em dezembro de 2008, em Villefranche-de-Lauragais, França. Filho do médico Julien Jomier e de Marie-Louise Hadengue, Jacques Jomier parece ter sido bastante influenciado por sua mãe na referência humanista, ao mesmo tempo em que recebia uma sólida educação e uma clássica formação católica na família.⁶⁶⁸

Aos dezoito anos de idade, Jacques Jomier renuncia aos estudos na Escola Politécnica e entra para a Ordem dos Pregadores. Inicia o noviciado em Amiens, no ano de 1932. Em setembro de 1933 ele faz a profissão sob o nome de irmão Albert-Marie. Prossegue os estudos dominicanos em Saulchoir, na Bélgica. Aí ele encontra outro dominicano cuja amizade será duradoura, irmão Marie-Marcel, ou seja, Georges Anawati. Perennès assinala que ambos, Jomier e Anawati, têm uma similaridade na educação familiar: “ao mesmo tempo de rigor moral e de abertura cultural”.⁶⁶⁹ Os dois são ordenados sacerdotes no mesmo dia, em 16 de julho de 1939.

A guerra interrompe, momentaneamente, a trajetória de Jacques Jomier, que retoma os estudos após junho de 1940, em Saulchoir d'Étoilles, perto de Paris. Entre 1941 e 1943, ele estuda a língua árabe, encorajado por Régis Blachère⁶⁷⁰ obtendo o diploma de línguas orientais e um certificado de estudos literários clássicos. Em Paris, tem contado com Abd-el-Jalil, cujas conversas completam sua formação, diz Jomier em carta ao confrade Anawati. Frequenta a École pratique de hautes études, onde segue os ensinamentos de Jean Sauvaget (1901-1950), orientalista e historiador do Oriente islâmico, bem como as aulas de Louis Massignon.⁶⁷¹

⁶⁶⁷ ANAWATI, Georges. *Valore religioso dell'Islam*, p. 10. *Tavola rotonda sul tema: Cristianesimo e islamismo*. p. 9-25.

⁶⁶⁸ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. Jacques Jomier, O.P. (1914-2008): *Parcours d'une vie*, p. 1.

⁶⁶⁹ Id. *Ibid.*

⁶⁷⁰ Régis Blachère (1900-1973), orientalista e professor de língua e literatura árabes.

⁶⁷¹ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. Jacques Jomier, O.P. (1914-2008): *Parcours d'une vie*, p. 2.

A chegada de Jacques Jomier ao Cairo se dá em 25 de outubro de 1945. Foi recebido pelo amigo e confrade, Georges Anawati e pelo padre Antonin Jaussen (1871-1962). A este foi atribuída a construção do convento de Abbassiah e o início de uma biblioteca de pesquisa. Padre Jaussen fazia parte da primeira equipe de pesquisadores do padre Lagrange na Escola Bíblica de Jerusalém. Homem de grande experiência no mundo árabe ele acolhe Anawati e Jomier, que cheios de entusiasmo são aconselhados por ele a terem paciência e tenacidade, diante das “tempestades” que pudessem surgir.⁶⁷²

Jomier percebe, como Anawati, que a aproximação ao Islã seria melhor realizada por meio do viés cultural. Estuda o Islã através de sua cultura e sua civilização, sem qualquer proselitismo de sua parte. Seus contatos com os intelectuais muçulmanos lhe permitem grandes amizades na Universidade de al-Azhar e lhe dão “um suporte precioso para suas pesquisas eruditas”. Da mesma forma, a vida cotidiana no Islã passa a interessá-lo e publica vários artigos sobre o quadro da vida concreta na sociedade muçulmana egípcia, demonstrando uma compreensão desta sociedade de seu interior mesmo.⁶⁷³

Entre 1963 e 1983 foi professor no seminário copta-católico de Meadi no Cairo, depois assumiu como professor visitante na faculdade de teologia da Universidade de Kinshasa, no Zaire. Entre 1973 e 1985 foi consultor no Secretariado para os não-cristãos, no Vaticano. Membro, também, do Instituto do Egito.

Por razões de saúde, padre Jomier vai morar no convento de Toulouse. Leciona no Instituto Católico de Toulouse e no *studium* dominicano. Duas de suas obras maiores – *Pour connaître l'Islam* e *Dieu et l'homme dans le Coran* – são produzidas após o retorno à França. Pérennès assinala que, durante sua vida no Egito, Jacques Jomier soubera ir ao encontro dos amigos muçulmanos com a inteligência e com o coração.⁶⁷⁴

4.2.3.2 Serge de Beurecueil

Serge Laugier de Beurecueil nasceu em 28 de agosto de 1917, em Paris. Seu pai, Pierre de Laugier de Beurecueil, oficial de cavalaria, encontrava-se no *front* na época de seu

⁶⁷² PÉRENNÈS, Jean-Jacques. Jacques Jomier, O.P. (1914-2008): Parcours d'une vie, p. 3.

⁶⁷³ Id. Ibid., p. 3-4.

⁶⁷⁴ Id. Ibid., p. 9.

nascimento. Sua mãe chamava-se Roberte de Quelen. Serge de Beaurecueil foi batizado na Igreja Saint-Honoré d'Eaylau.

É o mais velho dentre seus irmãos (uma irmã e um irmão). Beaurecueil assinalava que duas palavras resumiam o período de sua infância, entre governantas, internatos e uma família desunida: medo e sonho. Medo em um “universo maléfico” onde ele se sentia sempre ameaçado e, ao mesmo tempo “sob pena de fazer sofrer os outros”. Medo da noite, da obscuridade. O sonho de “escapar” da vida de medo ou pelo alto, “o mundo puro, o mundo do amor do Evangelho” ou “pela distância”, tornando-se um rajá, na Índia.⁶⁷⁵

Aos treze anos de idade Serge de Beaurecueil visita o convento dominicano à *rue du Faubourg-Saint-Honoré*. Em 1935, aos dezoito anos, veste o hábito dominicano. Em outubro de 1936 pronuncia seus primeiros votos e parte para o convento na Bélgica dando prosseguimento aos estudos em *Le Saulchoir* onde fora recebido pelo padre Chenu. Este, ao ouvir de Beaurecueil que tinha começado a estudar a língua árabe, teve a “face iluminada”, nota o jovem dominicano, que recebe incentivo de Chenu para continuar a aprendizagem. As palavras do padre Chenu permaneceram na memória do dominicano: era preciso uma equipe competente para “estudar seriamente o Islã, em um espírito de diálogo”, pois a Ordem iria fundar uma casa no Egito.⁶⁷⁶

Beaurecueil foi ordenado sacerdote em 19 de março de 1943. Fez doutorado em Teologia, diplomado pela École de Langues Orientales (árabe e persa) e uma licenciatura em Letras, voltada para o árabe e o Islã. Em 1946 o padre dominicano parte para o Egito, para a casa do Cairo, onde ficará por dezessete anos. Ali ele descobre a obra de Ansārī (1006-1089), místico sufi do século XI no Afeganistão, tornando-se um especialista mundialmente reconhecido sobre a vida e a obra deste místico, segundo Anne-Noëlle Clément.⁶⁷⁷

Em 1955 vai ao Afeganistão, precisamente a Cabul, para continuar sua pesquisa sobre Ansārī. Em 1961 volta novamente, para as comemorações do milênio do sufi e recebe o convite para ficar no país. Com o consentimento da Ordem, aí permanecerá até 1983.

Serge de Beaurecueil lecionava a disciplina história do sufismo, mas, encontrou grande resistência e desinteresse por parte dos alunos pelo curso, o que fez com que ao final de dois anos, a faculdade de letras de Cabul não renovasse seu contrato. Passa a lecionar no

⁶⁷⁵ BEAURECUEIL, Serge. *Mes enfants de Kaboul*, p. 13-14. Paris : Cerf, 2004.

⁶⁷⁶ Id. *Ibid.*, p. 16.

⁶⁷⁷ CLÉMENT, Anne-Noëlle. *Nous avons partagé le pain et le sel*, p. 1. Disponível em: <http://valence.cerf.fr/IMG/pdf_Beaurecueil_Aiguebelle_.pdf>. Acesso em: 23/09/16.

Liceu Estéqlâl. Depois passa a ministrar aulas para as crianças do ensino primário. Em 1971 defende sua tese de doutorado, na França. Volta para Cabul.

Em 1973 começa a instabilidade política no país, culminando com a revolução afegã, em 1978, quando o partido comunista assume o poder e alia-se à União soviética.⁶⁷⁸ De acordo com Beaucueil, “ao menor sinal de desacordo, se era levado para a prisão”. No relato do monge dominicano, dezessete alunos do curso secundário, dentre os melhores, foram detidos no liceu, sob a ordem do presidente Taraki, e desapareceram.⁶⁷⁹

Outros governos se sucedem, assim como as prisões e as torturas, mas, padre Serge de Beaucueil assinalava que ele estava ligado a Cabul, “para o melhor e para o pior” e não tinha a intenção de “desertar” e jamais desesperar. Em 1979, quando estava de férias na Inglaterra, ouvira que a União Soviética havia invadido o Afeganistão. Ao retornar a Cabul passa a dedicar-se às crianças pobres e deficientes das ruas do lugar, acolhendo-as em sua casa. Esta decisão vem assinalada pela experiência que tivera com o aluno e amigo Ghaffâr, em 1964.

O sentido da minha vida em Cabul? Ghaffâr, sem que eu disso duvide, me havia dado a chave para compreender. Eu estava aqui para partilhar a vida dos afegãos, na banalidade de seus acontecimentos cotidianos [...]. Tal partilha unia meu destino ao seu, selava o direito de intercessão – tão caro a Louis Massignon – me consagrava ponte entre o Cristo e eles, instrumento silencioso da graça.⁶⁸⁰

O dominicano Serge de Beaucueil dizia que no Afeganistão havia também os santos, mas, os maiores, de acordo com ele, não eram os místicos, “por mais sublimes que fossem”. Os grandes santos afegãos, muito numerosos e “comuns” para que se fizessem notar e fossem

⁶⁷⁸ O Reino Unido controlava o comércio exterior do Afeganistão. Este adquire sua independência em 1919 e aproxima-se da União Soviética. De 1933 a 1973 o país foi governado sob o reinado de Mohammed Zahir Shah. Em 1973 o rei estava na Itália, recuperando-se de uma cirurgia quando o país sofre um golpe e assumiu o poder Daoud Khan. O rei, a fim de evitar uma guerra, renuncia ao trono, mas muitos não apoiavam Daoud Khan. Em 1978 o Partido Popular do Afeganistão, comunista, assume o poder e Daoud Khan é morto. Um dos líderes do partido, Nur Mohammad Taraki, assume o governo. Realiza mudanças e assina acordos com a União Soviética. Nas áreas rurais, muitos muçulmanos acreditavam que suas crenças estavam sendo ameaçadas pelo novo governo. Surgem os mujahedin, guerreiros sagrados, que se uniram para combatê-lo. Tem início a guerra civil no Afeganistão. Taraki é morto e seu rival, Hafizullah Amin, se autoproclama líder do governo. A União Soviética invade o país, em 1979, para manter sua influência e institui uma nova liderança no poder. Os mujahedin continuam a combater os soviéticos e recebem ajuda de países como Estados Unidos da América, China, Paquistão, Irã e Arábia Saudita, com dinheiro, armas e treinamento militar. Em 1988 a União Soviética assina um acordo, com as nações elencadas, para deixar o país. Isto porém não pôs fim às guerras civis no Afeganistão. Ler mais em WALKER, Niki. *Por que Lutamos?: conflito, guerra e paz*. São Paulo: Melhoramentos, 1a. Edição digital, 2015, localização 644-678.

⁶⁷⁹ BEAURECUEIL, Serge. *Mes enfants de Kaboul*, p. 57.

⁶⁸⁰ Id. *Ibid.*, p. 65.

venerados, eram os “santos inocentes”, as crianças perseguidas, órfãs e feridas de Cabul: “Nem modelos de virtudes heroicas, nem confessores da fé até o sangue derramado, nem mesmo cristãos”.⁶⁸¹

Em 1983, padre Serge de Beaurecueil é obrigado a deixar o Afeganistão, por causa das mudanças políticas. Ele parte, primeiramente, para Bruxelas e depois para o convento em Paris onde morre em 2005, não sem antes rever o Afeganistão, em 2003, quando para lá viaja com uma equipe de reportagem para documentar o percurso do “Padre de Cabul”.⁶⁸²

4.3 *NOSTRA AETATE*

*[...] não há diálogo possível sem uma compreensão aprofundada do nosso interlocutor ou, como se gosta de dizer hoje, do outro. [...] É necessário superar os limites impostos de cada linguagem, os reflexos culturais e também as polêmicas e as desconfianças, para abrir-se à superação de si e à universalidade.*⁶⁸³

Em 25 de janeiro de 1959, o Papa João XXIII⁶⁸⁴ convocou o Concílio Ecumênico Vaticano II. A intenção era harmonizar a doutrina cristã com a linguagem e o pensamento da modernidade tornando-a atual, ao mesmo tempo, mantendo-a fiel à tradição autêntica. João XXIII presidiu a Primeira Sessão do Concílio e morreu seis meses após o encerramento desta, no dia 3 de Junho de 1963.

Seu sucessor, Paulo VI, deu prosseguimento aos trabalhos e reafirmou, em seu discurso de abertura da Segunda Sessão (29/09/1963), o ideal do Papa João XXIII de que “a doutrina católica não deve ser somente verdade a ser explorada pela razão sob a luz da fé, mas sim palavra geradora de vida e de ação”.⁶⁸⁵

⁶⁸¹ BEAURECUEIL, Serge. *Je crois en l'Étoile du matin*, p. 82-83. Paris: Cerf, 2005.

⁶⁸² Biographie de Serge de Beaurecueil, o.p. *Institut Dominicain d'Etudes Orientales*. Disponível em: <www.ideo-cairo.org>. Acesso em: 02/05/2012.

⁶⁸³ Il Magistero di Paolo VI. Al Segretariato per i non cristiani, Roma, 5 ottobre 1972. In: PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Il dialogo inter-religioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica (1963-2013)*, p. 280. A cura di Francesco Gioia. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013. III edizione aggiornata e corretta.

⁶⁸⁴ Canonizado pelo Papa Francisco em 27 de abril de 2014. Foi canonizado, na mesma cerimônia, o Papa João Paulo II.

⁶⁸⁵ PAULO VI, Papa. Discurso de Abertura da II Sessão. In: *Concílio Vaticano II*, Vol. III. Segunda Sessão (Set.-Dez. 1963), p. 510. Petrópolis: Vozes, 1964, p. p. 508-520.

Mesmo sendo um discurso aberto e acolhedor, um trecho da fala de Paulo VI provavelmente desagradou alguns estudiosos do diálogo entre o Cristianismo e as religiões não-cristãs. O papa declara que a Igreja amplia o seu horizonte e enxerga as outras tradições religiosas, mas, afirma que “Lamentavelmente, a Igreja Católica percebe lacunas, defeitos e erros nessas religiões”. O orientalista dominicano Georges Anawati sente-se chocado, pois em sua opinião, isto desencoraja o diálogo com as religiões não-cristãs.⁶⁸⁶

Anawati, especialmente, coloca-se a trabalhar juntamente com alguns “aliados” para que o Concílio se abra à questão do diálogo com o Islã. O resultado está presente na Declaração *Nostra Aetate*, promulgada em 28 de outubro de 1965.

Mesmo com novas perspectivas emergindo, havia ainda um olhar cético por grande parte dos membros da Igreja Católica, senão pela maioria, no que dizia respeito às relações com as religiões não cristãs. Quando muito, se pretendia o aprofundamento da relação entre cristãos e judeus, em um documento solicitado pelo papa João XXIII. Esta temática se amplia até chegar a uma declaração final incluindo as religiões não-cristãs – Hinduísmo, Budismo, Religião Muçulmana etc. – e não apenas o judaísmo.

Padre Georges Anawati chega a Roma por ocasião da abertura da Segunda Sessão do concílio. A presença do dominicano se deve ao seu vasto conhecimento das Igrejas Orientais.⁶⁸⁷ Grande estudioso do Islã, Anawati usando de sua excepcional sociabilidade e competência, começa um trabalho de articulação que terá influência decisiva na redação final da declaração *Nostra Aetate*. A questão do diálogo com o Islã era muito cara ao dominicano e o seu objetivo era “fazer emergir no debate conciliar a causa do diálogo islamo-cristão”.⁶⁸⁸ Foram dois anos de intenso trabalho no Concílio, período em que os confrades do Cairo, onde ele morava, também contribuía com notas e projetos de texto sobre o tema.

Antes mesmo do início da Segunda Sessão, Anawati tem inúmeros encontros, dentre os quais com Monsenhor Pietro Sigismondi. Este fora secretário da Congregação para a propagação da fé (*propaganda fide*) no período de 1954 a 1967.⁶⁸⁹ Pietro Sigismondi, antes de

⁶⁸⁶ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994)*. Un chrétien égyptien devant le mystère de l’islam, p. 212. Tb. AVON, Dominique. *Les frères prêcheurs en Orient : les dominicains du Caire (années 1910 – années 1960)*, p. 783. Paris: Cerf, 2005.

⁶⁸⁷ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994)*. Un chrétien égyptien devant le mystère de l’islam, p. 211. De acordo com Dominique Avon, Anawati não era senão “um observador distante [...] solicitado pelas luzes que ele podia trazer sobre as Igrejas do Oriente, não sobre o Islã”. AVON, Dominique. *Les frères prêcheurs en Orient: les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, p. 779.

⁶⁸⁸ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994): un chrétien égyptien devant le mystère de l’islam*, p. 211.

⁶⁸⁹ *Propaganda fide*: Congregação da Santa Sé fundada em 1622, pelo Papa Gregório XV, com o duplo objetivo de difundir o Cristianismo e defender o patrimônio de fé nos lugares onde a fé cristã católica era questionada.

ocupar este cargo havia sido Delegado Apostólico no Congo, de 1949 a 1954. Em julho de 1960 passa a integrar a Comissão preparatória para o Concílio Ecumênico Vaticano II. Em 1962 é nomeado membro da Comissão *De Missionibus* que preparou sete esquemas, na fase pré-conciliar, do Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja. É considerado o principal artífice da Carta Encíclica *Fidei Donum* (1957), do Papa Pio XII, sobre a vida missionária da Igreja na África.⁶⁹⁰

Contudo, Anawati encontra, também, resistências quanto à sua proposta de criação de uma comissão para as religiões não-cristãs. Muitos estavam mais preocupados com questões internas da Igreja e o desafio imposto pelo “ateísmo marxista”.⁶⁹¹

No entanto, nada desencoraja o dominicano, nem mesmo a falta de conhecimento de muitos padres conciliares a respeito do Islã. Além do mais ele é animado pelo monsenhor Sigismondi a ampliar seus contatos e torna possível a Anawati uma audiência com o papa Paulo VI. Rapidamente o orientalista é solicitado para conferências, entrevistas e reconhece que essas ocasiões para falar do Islã e do diálogo são o “coroamento de [seu] trabalho no Cairo”.⁶⁹²

O dominicano é nomeado membro do Secretariado para a unidade dos cristãos em janeiro de 1963. Este Secretariado foi criado em 05 de junho do mesmo ano, através do Motu Proprio *Superno Dei* do papa João XXIII “como uma das comissões preparatórias ao Concílio e nomeou como primeiro presidente o Cardeal Augustin Bea. É a primeira vez que a Santa Sé implementava uma estrutura consagrada unicamente às questões ecumênicas”. Em 1966 o Secretariado passou a ser órgão permanente da Santa Sé e pela Constituição Apostólica *Pastor Bonus*, de 28 junho de 1988, o Papa João Paulo II o transformou em Pontifício Conselho para a promoção da unidade dos cristãos, mudança que se efetivou em março de 1989.⁶⁹³

Propaganda Fide foi, basicamente, a Congregação cuja tarefa era a organização de toda a atividade missionária da Igreja. Através de uma disposição de João Paulo II, do ano de 1988, *Propaganda Fide* passa a ser chamada “Congregação para a Evangelização dos Povos”. Disponível em: <http://mv.vatican.va/3_EN/pages/x-Schede/METs/METs_Main_06.html>. Acesso em 13/06/13.

⁶⁹⁰ SALVINI, Gian Paolo. « Fidei Donum » : 1957-2007, p. 588-589. In : *La Civiltà Cattolica*, Anno 158, volume II, 3768, 16 Giugno 2007, p.588-598. Esta pequena digressão sobre o arcebispo Pietro Sigismondi foi necessária para que se compreendesse a importância deste apoio fiel a Georges Anawati.

⁶⁹¹ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994): un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, p. 212.

⁶⁹² Id. *Ibid.*, p. 213.

⁶⁹³ Disponível em:

<http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_pro_20051996_chrstuni_pro_fr.html>. Acesso em 13/06/13.

Em dezoito de novembro de 1963, Anawati participa na aula conciliar onde, a princípio, como observador delegado não lhe seria permitido entrar. A pedido de um especialista, o abade Gustave Thils (1909-2000), Anawati prepara um pequeno texto sobre o Islã. É assinalado que “durante o concílio, ele [Thils] já percebera a questão do estatuto teológico das religiões não cristãs com relação ao Cristianismo. Thils propõe um estudo dessa problemática, um inventário das perguntas e um esboço das possíveis soluções”.⁶⁹⁴

Um dos eventos que marcou bastante a empreitada do dominicano e concedeu um sopro impulsionador ao seu objetivo foi a conferência proferida por ele. Diante de um público muito diversificado no auditório do *Angelicum*⁶⁹⁵ em 29 de novembro de 1963, Anawati apresenta o tema “L’Islam à l’heure du Concilie: prolégomènes d’un dialogue islamo-chrétien”.⁶⁹⁶

Dominique Avon assinala que esta conferência se tornará a matriz na qual Anawati volta a “defender uma transformação de atitude tradicional em relação ao Islã e aos muçulmanos”. Esta tomada de posição do dominicano vai de encontro com o pensamento de grande parte da Igreja que recusa e condena essa caminhada dialogal.⁶⁹⁷

4.3.1 CONFERÊNCIA NO *ANGELICUM*

Segundo o próprio dominicano, “o delicado e difícil problema do diálogo islamo-cristão”⁶⁹⁸ era um tema com o qual poucos estavam familiarizados. O orientalista utilizou pedagogicamente distinções clássicas para apresentar o Islã, abordando três aspectos: “o Islã como religião, como cidade e como civilização”,⁶⁹⁹ antes, porém, evocou os vários institutos católicos que estavam empenhados em uma colaboração de amizade e de estudos com grupos

⁶⁹⁴ *La vie de Gustave Thils*. Disponível em <<http://thilschp1.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 13/06/13.

⁶⁹⁵ Pontifícia Universidade Santo Tomás de Aquino, dos dominicanos em Roma.

⁶⁹⁶ Uma fotocópia da conferência foi gentilmente enviada, para esta pesquisa, por Fr. Jean-Jacques Pérennès, em 04 de agosto de 2014, à época, Diretor do Instituto Dominicano de Estudos Orientais do Cairo (IDEO).

⁶⁹⁷ AVON, Dominique. *Les frères prêcheurs en Orient : les dominicains du Caire (années 1910 – années 1960)*, p. 813.

⁶⁹⁸ ANAWATI, Georges. L’Islam à l’heure du Concilie: prolégomènes d’un dialogue islamo-chrétien, p. 147. *Angelicum*, XLI, 1964. Roma, p. 145-166. Anawati evoca a memória de Louis Massignon a quem chamou de “apóstolo por excelência” do diálogo islamo-cristão (p. 149).

⁶⁹⁹ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994)*. Un chrétien égyptien devant le mystère de l’islam, p. 214.

da elite muçulmana, mais abertos ao diálogo.⁷⁰⁰ Também Maurice Borrmans aponta que “Jesuítas, Padres Brancos e Dominicanos, entre outros, empreenderam novos ‘itinerários católicos’ que os levaram a repensar seu olhar sobre o Islã no contato mesmo com muçulmanos, de onde a renovação dos estudos, a ampliação das perspectivas e a ‘abertura’ da teologia”.⁷⁰¹

Primeiramente, Anawati assinala que o Islã é uma religião, “se apresentou como uma mensagem vinda de Deus, com dogmas de contornos bem definidos, um culto determinado, interdições e mandamentos precisos concernentes à fé dos fiéis e suas relações pessoais com Deus”.⁷⁰²

O dominicano insiste nas verdades comuns ao Islã e ao Cristianismo, como a unicidade de Deus, a revelação que se dá através dos profetas, o lugar de relevo e respeito que ocupam Jesus e Maria no Alcorão, a crença na imortalidade da alma, no julgamento particular, na ressurreição da carne, nos anjos, no céu e no inferno.⁷⁰³

Ao fim desta primeira visada Anawati menciona, de maneira breve, as divergências doutrinárias. Para ele “[...] os dogmas são imutáveis e seria ridículo querer tocar nesta questão. Mas, a reflexão teológica sobre esses dogmas pode fazer progressos; ela pode ser reelaborada, apresentada sob uma nova luz, ilustrada, um foco renovado e adaptado”.⁷⁰⁴

Quanto ao Islã como cidade, o dominicano precisa que é necessário distinguir entre o Islã moderno e o Islã tradicional. Neste último, alerta ainda que se deve distinguir a posição teórica tradicional – em que o Islã se apresenta como uma teocracia e o Alcorão é a “constituição” da comunidade muçulmana – da posição teórica como ela se realiza de fato. Para os modernistas, no entanto se impõe uma distinção entre o espiritual e o temporal para que se saia de um “imobilismo doutrinário”.⁷⁰⁵

Neste sentido, Anawati se apresenta bastante otimista “estimando” que uma visão mais moderna pode “prevalecer sobre uma visão sacral tradicional da Cidade muçulmana” que não deixa espaço ao diálogo.

No que diz respeito ao Islã como civilização, o conferencista assinala dois traços característicos desta cultura. Primeiramente é uma civilização permeada pela religião em toda

⁷⁰⁰ AVON, Dominique. *Les frères prêcheurs en Orient : les dominicains du Caire (années 1910 – années 1960)*, p. 786.

⁷⁰¹ BORRMANS, Maurice. *Dialogues, rencontres et points de contact entre musulmans et chrétiens: dans une dimension historique*, p. 34.

⁷⁰² ANAWATI, Georges. *L’Islam à l’heure du Concilie: prolégomènes d’un dialogue islamo-chrétien*, p. 150.

⁷⁰³ Id. *Ibid.*, p. 150-156.

⁷⁰⁴ Id. *Ibid.*, p. 163.

⁷⁰⁵ Id. *Ibid.*, p. 157-159.

a vida social dos muçulmanos, mas, é também uma civilização “terrestre” que tenta “fazer deste mundo uma morada agradável, uma antecipação do paraíso”, e aí está o seu segundo traço.⁷⁰⁶

O dominicano lembra que o Ocidente deve seu aporte cultural aos árabes que transmitiram à Europa medieval grande parte da riqueza que haviam acumulado, incluindo aí a elaboração de alguns conceitos da escolástica tomista. De acordo com Anawati, “a civilização muçulmana foi essencialmente um ponto, uma intermediária excepcional entre a antiguidade clássica e o mundo moderno”.⁷⁰⁷

Para o fundador do IDEO, havia espaços que propiciariam melhor conhecimento entre ambas as religiões, podendo ser muito frutíferos: temas apresentados em uma linguagem teológica e filosófica, propostas de exegese do Alcorão e da Bíblia, apresentação pela Igreja Católica de sua Doutrina Social e a partilha diante de um “pluralismo cultural”. Anawati, quando de sua conferência no *Angelicum* aponta também que o intercâmbio de estudos sobre a mística cristã e islâmica poderia enriquecer os estudos da teologia mística e “isso daria uma colaboração frutuosa”.⁷⁰⁸

O dominicano termina a sua conferência assinalando que

[...] nada aproxima mais os homens que sua fidelidade a Deus. Se cristãos e muçulmanos trabalham de todo o seu coração para vencer seu egoísmo e para manter vivos o respeito da vocação e da dignidade humana e as exigências do reino de Deus, muitos males seriam poupados ao mundo e, além do mais, a face do mesmo Deus que eles adoram apareceria mais às suas criaturas.⁷⁰⁹

Tratando a questão com otimismo e não enfatizando as dificuldades, Georges Anawati esperava suscitar o interesse dos cardeais, bispos, teólogos, religiosos, além de embaixadores muçulmanos para o tema do diálogo islamo-cristão.⁷¹⁰

A temática do Islã começa a emergir com mais vigor. Ele toma conhecimento de que o texto desta conferência chegara ao papa Paulo VI. O arcebispo de Aix-en-Provence,

⁷⁰⁶ ANAWATI, Georges. L’Islam à l’heure du Concilie: prolégomènes d’un dialogue islamo-chrétien, p. 160.

⁷⁰⁷ Id. Ibid., p. 159-163.

⁷⁰⁸ AVON, Dominique. *Les frères prêcheurs en Orient: les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, p. 786-787.

⁷⁰⁹ ANAWATI, Georges. L’Islam à l’heure du Concilie: prolégomènes d’un dialogue islamo-chrétien, p. 166.

⁷¹⁰ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994). Un chrétien égyptien devant le mystère de l’islam*, p. 214.

monsenhor Charles de Provençères⁷¹¹ solicita ao entusiasmado orientalista que escreva um texto sobre o Islã para a Sessão do Concílio.

Uma das contribuições está em um dos textos apresentados como anexo ao esquema sobre o *Ecumenismo* que tinha por título *Des juifs e des non chrétiens*, apresentado pelo Cardeal Bea na 3ª Sessão, em 1964:

A segunda parte, reclamada pelo debate da 2ª sessão [...] quer, então, ser uma “abertura” a todas as religiões não cristãs. O Secretariado para a Unidade dos Cristãos tendo assumido a redação com a ajuda de peritos que, no que concerne aos muçulmanos, pertencem ao Instituto Dominicano de Estudos Orientais do Cairo e do Pontifício de Estudos Orientais dos Padres Brancos de Tunis. Três ideias mestras aí se encontram expressas: “Deus é o Pai de todos os homens, eles são seus filhos; conseqüentemente, eles são irmãos uns dos outros; é preciso então condenar toda espécie de discriminação, de violência e de perseguição contra quem quer que seja por motivos de nacionalidade ou de raça”.⁷¹²

Vale notar que durante todo o período dos trabalhos de elaboração das emendas ao texto sobre as relações da Igreja com os não-cristãos, os Padres Brancos e os Dominicanos “mostraram uma atenção particular pelas questões de terminologia e de equivalência, possível ou não, em uma tradição religiosa ou na outra”.⁷¹³

4.4 EM TEMPOS DE COLHEITA

*O diálogo não nasce da tática ou do interesse, mas é uma atividade que tem motivações próprias, exigências, dignidade: é determinado pelo profundo respeito por tudo aquilo que no homem operou o Espírito, que sopra onde quer.*⁷¹⁴

⁷¹¹ Charles de Provençères (1904-1984). Francês, ordenado sacerdote em 1928. Arcebispo de Aix-en-Provence de 1945 a 1978. Membro da Comissão preparatória para a disciplina do clero e do povo cristão. Membro da Comissão das Igrejas orientais a partir da Segunda Sessão do concílio. “Mgr Charles de Provençères, notre archevêque depuis vingt cinq ans (1946-1971)”, n° spécial de la *Vie diocésaine* du 31 janvier 1971. Disponível em: <<http://aixarles.catholique.fr/wp-content/uploads/2011/11/Procencheres-Vat2-nov.2012.pdf>>. Acesso em: 25/10/2014.

⁷¹² BORRMANS, Maurice. *Dialogues, rencontres et points de contact entre musulmans et chrétiens: dans une dimension historique*, p. 48; 50.

⁷¹³ AVON, Dominique. *Les frères prêcheurs en Orient : les dominicains du Caire (années 1910 – années 1960)*, p. 798-799.

⁷¹⁴ Il Magistero di Giovanni Paolo II, Papa. Redemptoris Missio, n. 4. In: PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Il dialogo inter-religioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica (1963-2013)*, p. 105.

Em maio de 1964, Festa de Pentecostes, Paulo VI anuncia a criação do Secretariado para as religiões não-cristãs. Em uma carta pública dirigida ao Cardeal Tisserant, no ano de 1963 e publicada no *L'Osservatore Romano* em 14 de setembro do mesmo ano, o Papa Paulo VI já havia demonstrado a intenção de fundar um secretariado para esta finalidade. Mesmo quando ainda não havia assumido o sólio pontifício, “Monsenhor Montini era assinalado entre os membros da Cúria por seu interesse pelo Islã [...]”.⁷¹⁵ Antes de concretizar a fundação do secretariado, em janeiro de 1964, o Papa viaja à Terra Santa.⁷¹⁶ É recebido na Jordânia pelo rei Hussein, no dia 4 de janeiro, estando com ele apenas alguns minutos. Segue para Jerusalém a fim de encontrar-se com o patriarca Atenágoras.

O encontro com Atenágoras, Patriarca di [de] Constantinopla, foi um dos momentos especialmente fortes nessa peregrinação. Aconteceu por iniciativa do Patriarca que, ao ser anunciada a peregrinação, a propôs ao Soberano Pontífice. De fato, aconteceram dois encontros. O primeiro, no dia 5 de janeiro, na Delegação Apostólica, no Monte das Oliveiras, com pequeno séquito. O segundo encontro foi na residência do Patriarca grego-ortodoxo, sobre o Monte das Oliveiras. Esse encontro teve grande repercussão midiática.⁷¹⁷

Paulo VI deixa claro que é uma peregrinação espiritual: para visitar os Lugares Santos e para rezar. Profere, em Belém, uma mensagem de paz que vai sugerindo uma abertura maior da Igreja:

Nossa saudação [...], nós a dirigimos de uma maneira particular a quem quer que professe o monoteísmo e conosco rende um culto religioso ao único e verdadeiro Deus, o Deus vivo e supremo, o Deus de Abraão, o Altíssimo [...]. Nossa saudação hoje, não pode conhecer limites: ultrapassa todas as barreiras e quer alcançar todos os homens de boa vontade.⁷¹⁸

⁷¹⁵ AVON, Dominique. *Les frères prêcheurs en Orient : les dominicains du Caire (années 1910 – années 1960)*, p. 782; 802. Anawati evoca essa carta em uma entrevista com o Cardeal Tisserant, mas este diz não saber de nada. Talvez porque, no momento, houvesse discordâncias entre os bispos da África do Norte e os do Oriente Próximo. Os primeiros não se sentiam amadurecidos para um tal organismo, enquanto os últimos desejavam um engajamento mais acentuado.

⁷¹⁶ De acordo com texto no site *Custodia da Terra Santa*, “desde S. Pedro, nenhum Papa havia chegado à Terra Santa”. disponível em <http://pt.custodia.org/default.asp?id=2048&id_n=24165>. Acesso em: 01/fev/2016.

⁷¹⁷ *Custodia da Terra Santa*. Disponível em <http://pt.custodia.org/default.asp?id=2048&id_n=24165>. Acesso em: 01/02/2016.

⁷¹⁸ Apud BORRMANS, Maurice. *Dialogues, rencontres et points de contact entre musulmans et chrétiens*: dans une dimension historique, p. 44-45. O Papa Francisco, em recente peregrinação à Terra Santa, teve como motivação direta, segundo o *L'Osservatore Romano*, a “recordação do encontro entre o Papa Paulo VI e o Patriarca ecumênico Atenágoras de Constantinopla”, que acontecera em Janeiro de 1964, em Jerusalém. Disponível em: <<http://www.osservatoreromano.va/pt/news/para-sair-da-noite-da-divisao#sthash.IjPmcQT.dpuf>>. Acesso em: 27/10/2014.

Na gênese da criação do Secretariado para os não-cristãos não faltou empenho da parte de Anawati e de seus amigos Padres Brancos. O dominicano, juntamente com o Padre Branco Jacques Lanfry têm uma entrevista com monsenhor Sigismondi, em agosto de 1963. Lanfry propõe ao bispo a criação de uma congregação ou de um comitê misto que trabalhasse para as religiões não cristãs, sob a *Propaganda Fide*. Dom Sigismondi, no entanto, ressalta que já havia muito por fazer no Concílio, naquele momento.⁷¹⁹

No ano de 1964 é publicada a encíclica papal, *Ecclesiam suam*, onde Paulo VI assinala a possibilidade do diálogo da parte da Igreja Católica com as religiões não cristãs. No número 60, explicita o papa:

[...] Não queremos deixar de reconhecer desde já com respeito os valores espirituais e morais das várias confissões religiosas não cristãs; queremos promover e defender, juntamente com elas, os ideais que nos podem ser comuns, no campo da liberdade religiosa, da fraternidade humana, da sã cultura, da beneficência social e da ordem civil. Baseado nestes ideais comuns, o diálogo é possível do nosso lado; e não deixaremos de o propor, sempre que haja de ser bem aceito, num clima de respeito recíproco e leal.

A Igreja de Roma vai percebendo a necessidade de “uma palavra específica sobre o conjunto das religiões não-cristãs e não apenas o judaísmo”. Mas, segundo Pérennès, o conteúdo a ser dado a essa palavra, suscitava controvérsias. Posições divergentes se apresentavam e fortes reservas se anunciavam contra textos mais audaciosos “à la Massignon”, como criticavam alguns e, segundo monsenhor Willebrands (1909-2006), não era necessário referir-se, explicitamente, aos muçulmanos.⁷²⁰

O progresso é sensível, mas, o caminho ainda é longo até chegar à declaração *Nostra Aetate*. O texto final foi aprovado e promulgado, após muitos debates e quase ao fim do Concílio, em 28 de outubro de 1965. Este texto, em muito, utiliza de uma formulação feita por Georges Anawati com a colaboração dos Padres Brancos, como assinala Pérennès. Segue a transcrição do texto do dominicano:

⁷¹⁹ AVON, Dominique. *Les frères prêcheurs en Orient : les dominicains du Caire (années 1910 – années 1960)*, p. 801-802.

⁷²⁰ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994)*. Un chrétien égyptien devant le mystère de l’islam, p. 216. Tb. AVON, Dominique. Opus cit., p. 790. João XXIII nomeou monsenhor Willebrands “secretário do recém-constituído Secretariado vaticano para a União dos Cristãos, que durante o Concílio Vaticano II ofereceu uma contribuição importante na redação dos documentos relativos ao ecumenismo, à liberdade religiosa e às relações com as religiões não-cristãs. [...] Em abril de 1969, o Papa Paulo VI o designou presidente do Secretariado para a União dos Cristãos, nomeando-o cardeal pouco depois”. Disponível em <<http://www.zenit.org/pt/articles/faleceu-aos-96-anos-o-cardeal-willebrands-pioneiro-do-ecumenismo>>. Acesso em: 14/06/13.

Possuídos por esse amor para com nossos irmãos, nós consideramos com grande respeito as opiniões e doutrinas que, diferindo das nossas em muitos pontos de vista, refletem frequentemente um raio dessa Verdade que ilumina todo homem vindo a esse mundo. Assim, incluímos também, primeiramente, os muçulmanos, que adoram o Deus único, pessoal e recompensador, e que nos são mais próximos pelo sentido religioso e pelos numerosos intercâmbios da cultura humana.⁷²¹

Compare-se este texto de Anawati com um trecho da *Nostra Aetate* n. 3 que diz: “Quanto aos muçulmanos, a Igreja igualmente os vê com carinho, porque adoram a um único Deus, vivo e subsistente, misericordioso e onipotente, Criador do céu e da terra, que falou aos homens”.

Note-se que o texto apresentado por Anawati aponta para a fé muçulmana que reflete “frequentemente um raio dessa Verdade que ilumina todo homem vindo a esse mundo” e encontra-se na *Nostra Aetate*, não no trecho sobre a fé do Islã, mas está presente no número 2 da mesma Declaração Conciliar ao referir-se ao Hinduísmo e Budismo:

A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que, embora se afastem em muitos pontos daqueles que ela própria segue e propõe, todavia, refletem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens. (NA2)

Também na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, n.16 pode-se encontrar palavras semelhantes àquelas usadas por Anawati: “Mas o desígnio da salvação estende-se também àqueles que reconhecem o Criador, entre os quais vêm em primeiro lugar os muçulmanos, que professam seguir a fé de Abraão, e conosco adoram o Deus único e misericordioso, que há de julgar os homens no último dia”.

Pela primeira vez o Magistério da Igreja se pronuncia em termos oficiais e positivos sobre o Islã, ainda que o texto aprovado, de acordo com especialistas, não retomasse uma formulação distribuída anteriormente e que poderia levar a estabelecer “uma vinculação explícita da mensagem corânica com a Revelação”. O resultado, no entanto, é marcado por um traço singular, uma vez que nenhuma menção aos muçulmanos era prevista no Concílio.⁷²²

⁷²¹ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994)*. Un chrétien égyptien devant le mystère de l’islam, p. 217, nota 3.

⁷²² Id. *Ibid.*, p. 219. Cf. especialmente a nota n.1.

A partir deste momento, a questão do Islã é colocada no mais alto nível da Igreja, afirma Pérennès e, fica evidente que Anawati desempenhara um papel de suma importância, não só como especialista, mas como mediador cultural.

Pérennès assinala que o dominicano era um “intermediário precioso” ao traduzir, para seus amigos diplomatas, textos conciliares para o árabe e apoiar todos aqueles que buscavam “alertar os bispos sobre a susceptibilidade do mundo árabe”. Em seu trabalho incansável, encontra “aliados preciosos entre os patriarcas orientais, em particular Maximos IV e a delegação greco-católica”.⁷²³

Observa-se como a influência e a insistência de Anawati trouxeram frutos positivos à redação final da *Nostra Aetate*. O dominicano fora, também, o iniciador das *Jornadas Romanas*. Este projeto, encorajado pelo superior geral dos Padres Brancos, Monsenhor Durieux, foi enviado a todos aqueles que tinham interesse por conhecer o Islã e por uma abertura dialogal.

Primeiramente, foram convidados os religiosos das congregações e ordens religiosas que já se encontravam na África como os Padres Brancos, Jesuítas, Franciscanos, Dominicanos, Irmãozinhos de Jesus, os Irmãos das Escolas cristãs, os Oblatos, os Lazaristas e os Salesianos e também os Beneditinos do mosteiro de Toumliline.⁷²⁴

Anawati acreditava na necessidade de iniciativas e esforços coordenados entre esses religiosos para aprofundamento sobre o Islã e um trabalho em conjunto, em “um estilo de intimidade, de simplicidade, de liberdade” onde cada religioso deveria estar ciente de que o engajamento seria pessoal e individual, para que as congregações e ordens tivessem mais liberdade.

Em 1955, Anawati envia um projeto, em forma de carta circular, explicando a preocupação por uma coordenação:

O Islã está, cada vez mais, na ordem do dia no Oriente Próximo. Ele está em plena evolução e tenta se adaptar ao mundo moderno. Por outro lado, uma certa elite muçulmana parece aceitar uma aproximação com os cristãos sob forma de ‘amizades islamo-cristãs’. O número de ordens religiosas tendo casas em países do Islã é muito grande para que se pense, seriamente, em coordenar iniciativas e esforços empreendidos por cada um deles nesse

⁷²³ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994)*. Un chrétien égyptien devant le mystère de l’islam, p. 216, 219, 220. Sobre o patriarca Maximos IV, Avon escreve que ele observara que não seria possível falar de judeus sem “evocar os muçulmanos”. AVON, Dominique. *Les frères prêcheurs en Orient: les dominicains du Caire (années 1910 – années 1960)*, p. 785.

⁷²⁴ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994)*. Un chrétien égyptien devant le mystère de l’islam, p. 233-234.

campo, há anos. Essas jornadas de encontros seriam um trabalho preparatório para essa coordenação.⁷²⁵

Mesmo que nem todos apreciassem a iniciativa, o projeto foi levado adiante, tendo em vista que a maioria deu parecer favorável, indicando, inclusive, temáticas sobre as quais se poderia aprofundar.

Foi constituído um conselho diretor com representantes das principais Ordens religiosas e Congregações implicadas na questão do diálogo islamo-cristão. Os participantes foram: Abd-el-Jalil (franciscano), d'Alverny (jesuíta), Lanfry (padre branco), Denis Martin (beneditino) e Anawati (dominicano). O primeiro encontro aconteceu em Roma, na casa dos Padres Brancos, no período de 16 a 23 de setembro de 1956.

Faltava, ainda, uma teologia do pluralismo religioso, assinala Pérennès, e talvez por isto, já neste primeiro encontro, Anawati percebesse duas tendências, mas, que a seu ver seriam complementares: uma que buscava “afirmar primeiramente os princípios cristãos seguros no desejo de manter a grandeza e a novidade única da fé cristã diante de tudo”. Outra tendência que tentava “integrar, por um aprofundamento de certas noções teológicas, a realidade do Islã, em uma visão cristã do mundo”.

Havia também dois grupos distintos no que se refere à visão evolutiva do Islã: um grupo “afirmando uma evolução possível do Islã na linha tradicional em vista de se adaptar ao mundo moderno” e outro grupo que exigia uma ruptura radical com o passado, querendo “salvar o que é ‘espiritual’ no Islã, desvencilhando-o de suas implicações históricas”.⁷²⁶

Os encontros aconteceram a cada dois anos desde 1956 e até o ano de 1999 ficaram a cargo do PISAI,⁷²⁷ mas, com a presença constante e original de Anawati, seu idealizador.⁷²⁸

⁷²⁵ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994)*. Un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam, p. 233.

⁷²⁶ Id. *Ibid.*, p. 237.

⁷²⁷ PISAI, Pontifício Instituto de Estudos Árabes e de Islâmica. Fundado pela Sociedade dos Missionários da África (Padres Brancos) na Tunísia, em 1926. Atual sede em Roma.

⁷²⁸ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994)*. Un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam, p. p. 232-240.

4.5 APÓS A *NOSTRA AETATE*

*A religião permeia todos os aspectos da vida na sociedade e os cidadãos devem aceitar-se reciprocamente com as suas diferenças de língua, de costumes, de cultura e de fé, se querem conservar a harmonia cívica.*⁷²⁹

Terminado o concílio há que se colocar em prática o conteúdo de seus documentos. No caso da *Nostra Aetate*, as questões que permeiam a teologia do diálogo inter-religioso, com relação ao Islã, suscitam diversas reflexões teológicas e diferentes compreensões quanto à inspiração do Alcorão e o caráter profético de Muhammad, por exemplo.⁷³⁰

Anawati distinguirá, basicamente, quatro posições ou “tipologias” cristãs sobre o Islã. Uma é a corrente minimalista que inclui aqueles que possuem “uma atitude muito crítica, até mesmo agressiva” sobre o Islã; outra é a corrente maximalista, em que se encontram “aqueles que se consideram os discípulos mais próximos de Massignon”; há aqueles que “reconhecem de uma maneira ou de outra, o caráter revelado do Alcorão, o que os leva a excluir do texto sagrado do Islã toda negação dos grandes mistérios cristãos”; finalmente, uma corrente intermediária, na qual ele mesmo se situa, juntamente com Louis Gardet, Jean-Mohammed Ben Abd el-Jalil, Jacques Jomier e outros.

O dominicano afirma que este último grupo é pouco homogêneo, e mesmo “mostrando muita simpatia e abertura em relação ao Islã, seus representantes não vão reconhecer em Muhammad o carisma de profecia em seu sentido preciso”.⁷³¹

Embora não tenha vivido para ver o Concílio Vaticano II, inegavelmente, Louis Massignon influenciou todo esse conjunto de reflexão sobre as religiões não cristãs na *Nostra Aetate*. Seus estudos prepararam o caminho para a inclusão dos muçulmanos e a relação que a Igreja deveria ter para com eles. Assinala Michael Fitzgerald que “Louis Massignon [...], foi

⁷²⁹ Il Magistero di Giovanni Paolo II. In: PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Il dialogo inter-religioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica (1963-2013)*, p. 698.

⁷³⁰ Dominique Avon assinala que a *Nostra Aetate* não faz referência explícita ao Islã, nem ao Alcorão, nem a Muhammad. AVON, Dominique. *Les frères prêcheurs en Orient : les dominicains du Caire (années 1910 – années 1960)*, p. 778.

⁷³¹ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994). Un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, p. 222-223.

talvez o primeiro católico a apresentar o islamismo como religião abraâmica. Ele enfatizou o papel de Ismael, ‘excluído’, expulso para o deserto, mas recebendo uma bênção especial”.⁷³²

A grande originalidade de Massignon era a convicção de que para compreender o Islã era preciso “proceder a um descentramento mental *à la* Copérnico”, e colocar-se “supondo o problema resolvido, no eixo mesmo da doutrina muçulmana, esse ‘ponto virgem’ de verdade que se encontra em seu centro, que a faz viver e do qual se nutre invisivelmente e misteriosamente todo o resto”.⁷³³

Georges Anawati, mesmo tendo recebido inúmeros influxos do pensamento de Massignon, mantinha algumas reservas sobre determinados pontos de sua reflexão. Em uma carta-resposta dirigida ao arqueólogo, o dominicano assinala a dificuldade sobre algumas questões: “mesmo entre confrades tendo recebido a mesma formação doutrinal, é difícil chegar, sobre certos pontos, a um acordo perfeito”. Há uma nítida crítica a Massignon por querer impor suas conclusões sobre o Islã a todos:

Não corremos o risco de, por um apego apaixonado à nossa interpretação de um ou outro ponto subsidiário de doutrina comprometer a posição básica, tão penosamente adquirida (i.e. a atenção simpática e eficácia concedida pela Igreja aos problemas suscitados pela existência do Islã) e provocar uma ruptura infeliz? Lançaremos o anátema sobre aqueles nossos irmãos, nossos amigos que não partilham inteiramente nosso ponto de vista?⁷³⁴

Por ocasião do centenário do nascimento de Massignon, em 1983, em Paris, Anawati expressa mais uma vez as suas “reticências”, alertando que [...] não serve de nada se apressar e é preciso conservar nos intercâmbios entre cristãos e muçulmanos seu ritmo lento.⁷³⁵

Outra reação sobre a questão do Islã vem do dominicano, Jacques Jomier. Este reage a um artigo de Youakim Moubarac (1924-1995), discípulo de Massignon. Ele critica o que chama de “afirmações imprecisas ou ambiguidades” quando Moubarac afirma que “o Islã *‘parece’* rejeitar dados cristãos fundamentais”. Na opinião de Jomier, os muçulmanos “rejeitam *categoricamente* esses dados”.⁷³⁶

⁷³² FITZGERALD, Michael L. As relações entre as religiões abraâmicas: um ponto de vista católico, p. 87. In: HINZE, Bredford E.; OMAR, Irfan A. (Orgs.). *Herdeiros de Abraão: o futuro das relações entre muçulmanos, judeus e cristãos*. São Paulo: Paulus, 2007.p. 73-98. NA (*Nostra Aetate*).

⁷³³ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994)*. Un chrétien égyptien devant le mystère de l’islam, p. 223-224. O autor assinala que Anawati “guarda suas reservas, como bom dominicano, sobre a questão da verdade na civilização muçulmana”.

⁷³⁴ Id. *Ibid.*, p. 227.

⁷³⁵ Id. *Ibid.*, p. 228.

⁷³⁶ Id. *Ibid.*, p. 229. Grifo da autora.

Anawati, do mesmo modo, em uma análise crítica de duas obras do discípulo massignoniano – *Abraham dans le Coran* e *L'Islam* – conclui que as reflexões de Moubarac se enquadram na categoria da “psicologia religiosa”. Por sua vez, Moubarac acrescentará as críticas de Anawati em sua obra *L'Islam et le dialogue islamo-chrétien*.⁷³⁷

Pérennès afirma que Anawati teve o mérito de tomar distância de Massignon em determinadas reflexões, o que não era coisa fácil, tendo em vista a grande influência do pensamento do orientalista. Mas, ele o fez com franqueza e coragem.⁷³⁸

4.5.1 LEGADO

Quanto à NA, Dominique Avon aponta que a Declaração conciliar não deixa de apresentar, alguns problemas: o primeiro é relativo à natureza do documento. Não sendo uma constituição dogmática não dá uma posição oficial da Igreja sobre um tema específico de sua doutrina. É uma declaração e, por isto, possui uma “categoria mais modesta”. É um ponto de partida para pistas de reflexões e “indicações práticas” e não tem a pretensão de abordar a totalidade dos aspectos nela contidos.⁷³⁹

O segundo problema refere-se “à realidade que subsiste por trás dos termos”, pois, não há “equivalência absoluta” de compreensão para muitas palavras. Para os observadores do concílio, mesmo que haja “coincidência substancial, não há equivalência absoluta entre os termos [...] a noção de ‘Deus pessoal’ é desconhecida como tal no Islã”, assim como a compreensão de Deus misericordioso (*Rahmân ar-Rahîm*) “não tem a mesma acepção”. As duas fés se distinguem completamente na compreensão que possuem de Jesus. Para os cristãos ele é o Cristo, o Filho de Deus. Para os muçulmanos, Jesus é profeta.⁷⁴⁰ Esta última perspectiva que o Islã assume com relação a Jesus é, de certa maneira, criticada por Christian de Chergé. Na sua homilia de Natal do ano de 1984 ele assinala:

Que essa CRIANÇA seja o sinal visível, o sacramento do Eterno no tempo dos homens, não, decididamente, é impossível. *Nada é impossível para*

⁷³⁷ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994)*. Un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam, p. 230.

⁷³⁸ Id. *Ibid.*, p. 232.

⁷³⁹ AVON, Dominique. *Les frères prêcheurs en Orient: les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, p. 806.

⁷⁴⁰ Id. *Ibid.*, p. 806-807.

Deus, disse o anjo à Maria. E todos, incluindo os muçulmanos, estamos de acordo a este respeito: Deus pode TUDO. Poderia TUDO, exceto doar-se ele mesmo... [exceto] nascer ele mesmo no mundo que ele fez nascer?⁷⁴¹

A terceira questão está ligada às “ciências históricas e à sua relação com a fé cristã e muçulmana”. Ou seja, o que diz a história sobre Abraão, Mohammad e o Alcorão? Quais são as interpretações teológicas desses dados históricos? Sem falar da proposição, mal recebida pelos muçulmanos e que gerou discussão também no meio católico, quando *Nostra Aetate* convida as duas religiões monoteístas para que se esqueçam do passado de disputas e inimizades.⁷⁴²

Dominique Avon assinala que o clima de otimismo com que se concluiu o Concílio não permitiu entrever, de início, as dificuldades. Contudo, elas surgiram “rapidamente” nos debates internos ao catolicismo sob dois aspectos: “a relação entre ‘diálogo’ e ‘missão’, por um lado, e a utilização da produção erudita para considerar uma leitura teológica do Islã, por outro lado”. Como se pode observar, o debate estaria longe de ser encerrado.

O diálogo inter-religioso, proposto pelo Vaticano II na declaração *Nostra Aetate*, é uma constante revisitação das relações entre os católicos e as religiões não-cristãs e um constante desenvolvimento das reflexões teológicas e pastorais com relação às percepções do próprio concílio. Dominique Avon assinala que:

Após a *Nostra Aetate*, não é mais possível para um católico dizer, sem nuances, que os muçulmanos não adoram o mesmo Deus que ele. Não há senão um Deus, e é pelos “nomes divinos” que as religiões se distinguem, nomes diferentes que não têm o mesmo valor de verdade para uns ou para outros.⁷⁴³

Após o encerramento do concílio, Georges Anawati sente-se ignorado pelo Papa e “vive uma experiência decepcionante”, de acordo com Dominique Avon. O autor indica que “a impressão de Anawati é que os Padres Brancos, fortes por sua posição central no PISAI – oriundo da transferência do IPEA da Tunísia para Roma – monopolizaram todos os cargos importantes”.⁷⁴⁴

⁷⁴¹ DE CHERGÉ, Christan. *L'Autre que nous attendons*: homélies de père, 1970-1996, p. 139. Godewaersvelde: Éditions de Bellefontaine, 2009. Collection Les cahiers de Tibhirine. Série Paroles ; 2.

⁷⁴² AVON, Dominique. *Les frères prêcheurs en Orient*: les dominicains du Caire (années 1910-années 1960), p. 806-807.

⁷⁴³ Id. *Ibid.*, p. 806.

⁷⁴⁴ Id. *Ibid.*, p. 804-805.

Concluindo

Georges Anawati dizia ser de uma “ambição louca”: queria ser, alternadamente, Santo Tomás de Aquino, Savonarole, Bergson e todos os grandes homens”.⁷⁴⁵ É com esta sede de conhecimento que Anawati se empenha no diálogo islamo-cristão no Egito.

Apesar de seu otimismo, Anawati escrevera em seu diário que, com respeito ao diálogo com o Islã, é preciso armar-se de uma “paciência geológica”. Revelava assim uma “real desilusão”, mas, manteve-se fiel à sua vocação e escolha de vida.⁷⁴⁶

Quando retorna ao Cairo, após a especialização na Argélia Anawati encontra obstáculos para tentar novo rumo no convento de Abbassiah. Ele manifesta ao amigo Massignon a sua tristeza: “Eu não sinto alegria, como podes adivinhá-lo. Eu sinto tanto a ação da Providência que visivelmente ‘quer’ esse trabalho que eu estou comovido – e assustado – de me sentir ‘embarcado’ com tal decisão nessa ‘aventura’. Mas, que a vontade de Deus seja feita”.⁷⁴⁷ Parece que a intuição de Anawati estava correta. Com novo olhar ele iniciou uma empreitada que foi importante no diálogo com o mundo muçulmano. Quem sabe ele não tenha encontrado aí a resposta à sua pergunta: “Por que o Islã no plano providencial?”

Buscador e profeta do diálogo, assim poderíamos resumir um pouco a figura do dominicano Georges Chehata Anawati. Sua caminhada deixou trilhas que, ainda hoje, estão abertas para aqueles que buscam um aprofundamento nas relações entre cristãos e muçulmanos. Dizia: “Queremos um Islã pacífico como queremos um Cristianismo pacífico: as religiões não devem através da força fazer a guerra”.⁷⁴⁸

As reflexões de Anawati, assim como as de Massignon, Abd-El-Jalil e outros, tiveram grande influxo no Concílio Vaticano II, o que permitiu que a Igreja, como um todo, percebesse a necessidade da valorização do patrimônio cultural e religioso do Islã e de uma aproximação mais estreita e respeitosa.

Nesta linha de “buscadores do diálogo”, encontra-se o monge trapista Christian de Chergé. Incansável em sua busca por descobrir o papel do Islã no desígnio de Deus dedicou-se até o fim de sua vida ao diálogo com os muçulmanos.

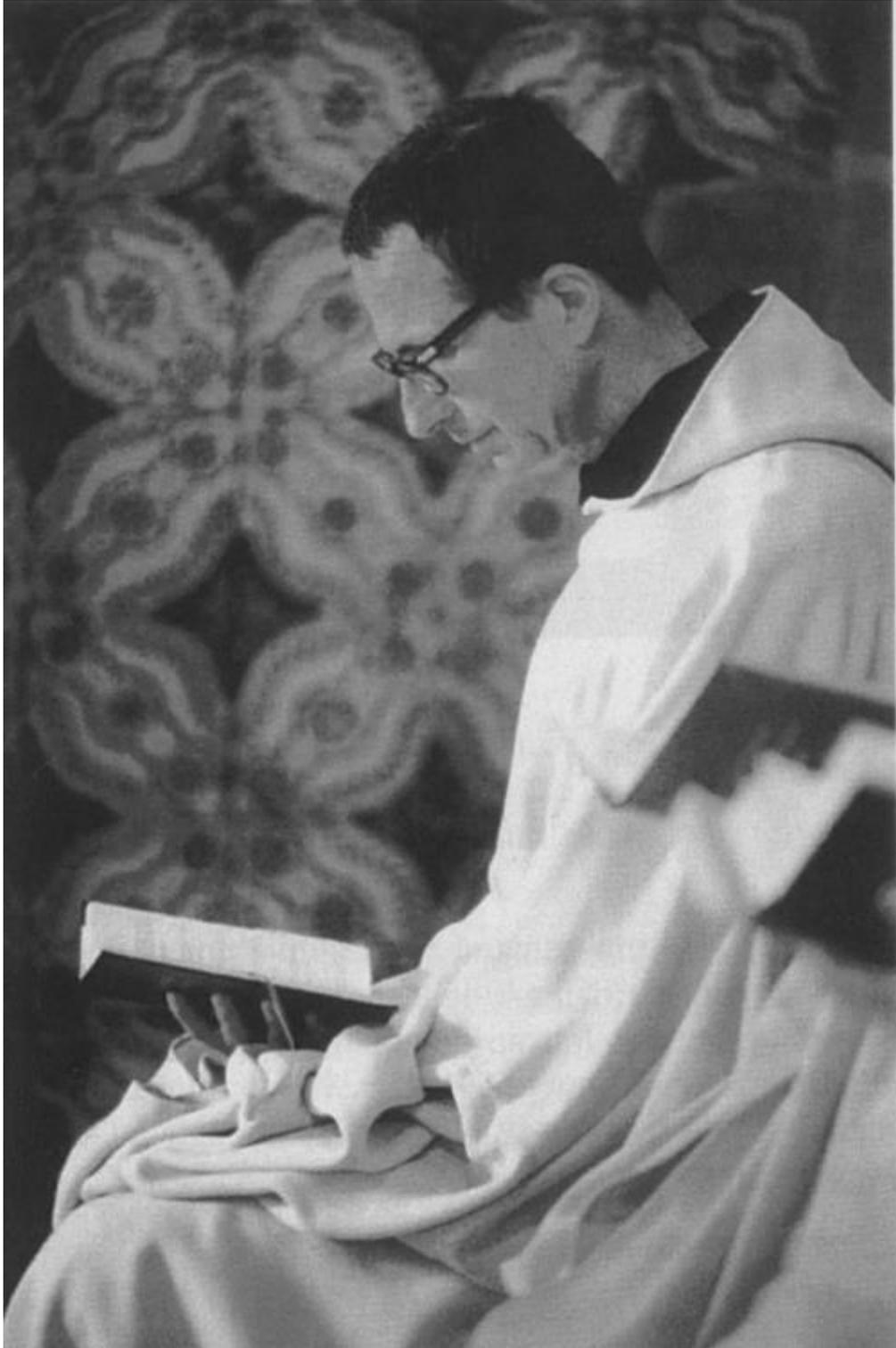
⁷⁴⁵ AVON, Dominique. *Les frères prêcheurs en Orient: les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, p. 288.

⁷⁴⁶ ANAWATI, Georges. *L'ultimo dialogo. La mia vita encontro all'Islam*, p. 38.

⁷⁴⁷ PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994): un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, p. 116.

⁷⁴⁸ ANAWATI, Georges. *L'ultimo dialogo. La mia vita encontro all'Islam*, p. 116.

Fig. 8 – Christian-Marie de Chergé (1937-1996)



CAPÍTULO 5: CHRISTIAN DE CHERGÉ: peregrino na casa do Islã

L'avenir du dialogue et de la convivialité appartient à la quête spirituelle où la vérité se donne à partager dans un climat indispensable de modestie et de besoin de l'autre pour Être, e pour "sur-vivre".⁷⁴⁹

A experiência de diálogo de Christian de Chergé com o Islã é descrita por Christian Salenson com o termo “teologia do encontro das religiões”. Esta análise não se detém apenas sob o ponto de vista do Cristianismo, mas também como esse encontro com o Islã permite à fé cristã se aprofundar e se enriquecer. Christian de Chergé entendia o diálogo como “o fruto de um longo viver juntos e de inquietações partilhadas, às vezes muito concretas [...], raramente, de ordem estritamente teológica”.⁷⁵⁰

5.1 VIDA E VOCAÇÃO

Christian de Chergé nasceu em Colmar, na região da Alsácia, no dia 18 de janeiro de 1937. Era com sua mãe, Monique de Chergé, que Christian nutria uma vida interior mais profunda e, dentre os seus irmãos, era quem mais entrava em sintonia com ela. Em seu *Testamento Espiritual*, ele escreve: “Minha mãe, minha primeira Igreja”.⁷⁵¹ Em outubro de 1942 sua família parte para a Argélia onde seu pai, Guy de Chergé, Capitão de Artilharia na França, iria comandar uma Unidade de Artilharia na África até o ano de 1945. Christian tinha apenas cinco anos de idade quando se viu deslumbrado por Argel, capital da Argélia.⁷⁵²

Na realidade da Argélia, colonizada pelos franceses, havia um grande distanciamento entre as comunidades cristãs e muçulmanas. Os europeus mantinham uma atitude de

⁷⁴⁹ DE CHERGÉ, Christian. *Lettres à un ami fraternel*, p. 233. Montrouge Cedex: Bayard, 2015.

⁷⁵⁰ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 82. Marseille: Publications Chemins de dialogue ; Montrouge: Bayard, impr. 2009.

⁷⁵¹ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prier de Tibhirine*, p. 18. Paris: Bayard; Centurion, 1998.

⁷⁵² Id. *Ibid.*, p. 17-18.

indiferença e superioridade em relação aos nativos.⁷⁵³ Christian a isso observava, assim como observava os muçulmanos em oração ao chamado do muezim⁷⁵⁴ e perguntava à sua mãe o que eles estavam fazendo, ao que ela respondia: “Eles fazem sua oração [...] é importante não zombar. Eles também adoram a Deus”. Assim, ela ensinava a Christian e aos seus irmãos o respeito pela oração muçulmana. Desde então, algumas interrogações passaram a habitar o coração e a mente de Christian: por que o louvor ao Deus Uno não poderia ser realizada em uma só voz? Os cristãos teriam algo a aprender da prece muçulmana que pontua os dias?

De volta à França no ano de 1945, Christian vai completar os estudos secundários no colégio Sainte-Marie, dos padres maristas. Nesta ocasião, a educação religiosa dispensada era clássica de uma Igreja pré-conciliar, ao ritmo das grandes cerimônias, procissões solenes pisando tapetes vermelhos desenrolados no corredor central da igreja. Nesta época, o avô de Christian encontrou um pequeno papel onde o neto escrevera: “Eu serei padre”.⁷⁵⁵ Esta ideia vai amadurecendo, acompanhando o desenvolvimento intelectual e espiritual de Christian.

Aos dezesseis anos de idade, o jovem comunica a seus pais a intenção de tornar-se padre. Guy de Chergé, seu pai, pede que primeiro ele termine os estudos superiores e viva como todos os jovens da mesma idade. Em 1955, diplomou-se em Matemática e fala novamente aos pais sobre a sua entrada no seminário. O Coronel De Chergé insiste para que o filho saia do ambiente religioso antes de confirmar a sua decisão. O jovem Christian inscreve-se no propedêutico de letras da Sorbonne. Inicia estudos em Psicologia⁷⁵⁶ e, aos dezenove anos de idade, em outubro de 1956, Christian de Chergé entra para o *Séminaire des Carmes*, em Paris. Seus estudos são interrompidos para que ele cumpra o serviço militar.

Em julho de 1959, de volta à Argélia, como seminarista e cumprindo aí o serviço militar, ele ganha a confiança de um guarda-campestre mulçumano, profundamente religioso, chamado Mohammed. Firma-se uma grande amizade que chega ao ponto de Mohammed ser assassinado por intervir em favor de Christian frente a alguns radicais.

Para Christian este foi um batismo de fogo e de sangue. Diante da atitude do amigo muçulmano, o seminarista De Chergé, vê em Mohammed um mártir da caridade e, segundo ele, aí está a prova de que o Deus de amor faz morada em todo homem e, “particularmente

⁷⁵³ Muitos intelectuais franceses criticaram a colonização na Argélia: Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Paul Ricoeur e outros.

⁷⁵⁴ Palavra de origem árabe que indica aquele que convoca os crentes muçulmanos à prece.

⁷⁵⁵ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 24-25 e 27.

⁷⁵⁶ Id. *Ibid.*, p. 33. Christian concluirá o curso de Psicologia no ano de 1958, já como seminarista.

neste muçulmano habitado pela oração”.⁷⁵⁷ Christian inclui o amigo na comunhão dos santos. Esta comunhão transcende os limites das religiões:

Eu conheço ao menos um irmão muito amado, muçulmano convicto, que deu sua vida por amor a outrem, concretamente, no sangue derramado. Testemunho irrecusável que eu acolho como uma oportunidade inaudita. Desde então, com efeito, eu sei poder fixar, o termo de minha esperança na comunhão de todos os eleitos com o Cristo, esse amigo que viveu, até em sua morte, o mandamento único.⁷⁵⁸

Este fato marcou profundamente Christian de Chergé, a ponto de ser considerado como a experiência fundadora em seu processo vocacional e que possibilitou, provavelmente, o engajamento de Christian em uma relação positiva com a fé muçulmana: “começou, então, uma peregrinação em direção à comunhão dos santos onde cristãos e muçulmanos partilham a mesma alegria filial”.⁷⁵⁹ Sua vida passaria a pertencer a Deus e à Argélia. O diálogo com o Islã torna-se parte de sua vocação monástica.⁷⁶⁰

Christian de Chergé reconhece no “dom eucarístico de Mohammed [...] o dom do próprio Cristo” e Salenson chama a atenção para a homilia da Quinta-feira Santa, do ano de 1995, levantando a seguinte questão: o monge falava de Mohammed, de Cristo, ou dos dois? A seguir, o trecho que despertou a atenção de Salenson:

Ele me amou até o extremo, o extremo de mim, o extremo dele...Ele me amou à sua maneira que não é a minha. Ele me amou graciosamente, gratuitamente... Eu teria talvez amado de uma maneira mais discreta, menos solene. Ele me amou como eu não sei amar: essa simplicidade, esse desprendimento, esse serviço humilde e não gratificante, sem nenhum amor-próprio. Ele me amou com a autoridade benevolente, mas incontornável de um pai, e também com a ternura indulgente e não muito segura de uma mãe.⁷⁶¹

Outro encontro na Argélia também deixará marcas no jovem seminarista. Em janeiro de 1960, ele visita o Cardeal Duval a pedido do Capelão Geral, padre François de L’Espinay.⁷⁶² Christian e Monsenhor Duval terão um pelo outro, uma profunda estima e

⁷⁵⁷ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prêtre de Tibhirine*, p. 60.

⁷⁵⁸ DE CHERGÉ, Christian. *Chrétiens et musulmans : Pour un projet commun de société*. In: Id. *L’Invincible espérance*, p. 186.

⁷⁵⁹ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l’espérance*, p. 43.

⁷⁶⁰ Mais detalhes deste fato em DE CHERGÉ, Christian. *Lettres à un ami fraternel*, p. 182-183.

⁷⁶¹ DE CHERGÉ, Christian. *L’Autre que nous attendons: homélies de père, 1970-1996*, p. 455.

⁷⁶² François de L’Espinay (1918-1985). L’Espinay foi ordenado padre em primeiro de julho de 1948. De 1956 a 1962 foi enviado para a Argélia, encarregado da ajuda espiritual aos padres e seminaristas que cumpriam o serviço militar. O padre François de L’Espinay também experienciou uma “dupla-vivência” da fé: ele viveu os

também traços em comum. A humanidade do bispo “que prega um Evangelho encarnado na realidade histórica e concreta do momento” é um estímulo para Christian que também se esforçava para ter um coração aberto “para todos e com todos”.⁷⁶³

Christian volta para a França no ano de 1961, após dezoito meses de serviço militar. Em 1964 ele é ordenado padre e nomeado capelão da Basílica do *Sacré-Coeur*, em Montmartre. Ele sofre, pois, em pleno Concílio Vaticano II, ele está sob a autoridade de Monsenhor Charles, homem autoritário e de personalidade forte. O jovem padre não se sente confortável com o esplendor das intermináveis celebrações litúrgicas em Montmartre, “que ele se esforça por humanizar”.⁷⁶⁴ O recém ordenado sacerdote sonha com uma Igreja em diálogo, pobre e servidora, uma Igreja de um Cristianismo inclusivo, “ecumênico e universal, respeitando [...] as outras tradições religiosas, dentre as quais, o Islã”, aderindo sem reservas “ao espírito de abertura manifestado na constituição pastoral do Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*”.⁷⁶⁵

É importante ressaltar que Christian começou desde cedo a desenvolver-se em um ambiente de ação social. Ele fez parte de um grupo de escoteiros, conduzidos pelo padre Legrand, que, em uma das atividades levou os jovens *scouts* para ajudar famílias modestas a construir suas casas. Ray observa que, “Sair de seu meio e encontrar pessoas de outra cultura tornou-se para ele [Christian], indispensável, um êxodo necessário para encontrar Cristo que o chama a segui-lo.” A autora diz ainda que este clã dos escoteiros foi um “viveiro de vocações”, e mais:

[...] muitos desses jovens burgueses optam pela missão operária ou pelas ordens, as mais pobres. Quatro dentre eles partirão para a Argélia [inclusive Christian de Chergé]. A interdição dos padres operários, em 1953, não diminui o entusiasmo desses jovens para um catolicismo social. Após a Segunda Guerra mundial, a Igreja da França conhece uma renovação litúrgica, bíblica, missionária.⁷⁶⁶

últimos dez anos de sua vida no Brasil, em Salvador, na Bahia. Ali “conheceu alguns terreiros de Candomblé e, após três ou quatro anos, foi escolhido como mogbá, membro do conselho de Xangô, no Ilê Axé Opô Aganju [fundado em 1966]. Aprofundava-se assim um caminho de solidariedade material e espiritual com os fiéis de terreiro e uma vivência singular: um padre aceitava ser iniciado num terreiro, não para pesquisar e ir embora, mas para partilhar a fé”. FRISOTTI, Heitor. Teologia e religiões afro-brasileiras, p. 21. *Cadernos do CEAS, Especial - 300 anos de Zumbi*. Salvador: Centro de Estudos e Ação Social, 1995. p. 21-28.

⁷⁶³ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prêtre de Tibhirine*, p. 55-56.

⁷⁶⁴ Id. *Ibid.*, p. 67-69. Ray assinala que, em uma carta ao amigo Vincent Deprez, Christian confidencia a sua decepção em servir sob a autoridade do “*diable d’homme*”.

⁷⁶⁵ KISER, John. *Passion pour l’Algérie: les moines de Tibhirine*, p. 60-61. Montrouge: Nouvelle Cité, 2006.

⁷⁶⁶ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prêtre de Tibhirine*, p. 31-32.

Na França, várias iniciativas e escritos enfatizavam “uma renovação da pastoral frente aos ambientes descristianizados e, de modo particular, no mundo operário”. Aí se pode encontrar a iniciativa de vários padres que, diante da impossibilidade “de entrar em contato com os trabalhadores nos locais em que estes vivem” são levados a

se tornarem, no início de 1944, operários de fábrica. [...]. Esses padres não usam mais batina, vivem em apartamentos, realizam ações comuns com não-cristãos e com os comunistas [...]. Esse é o ponto de partida para numerosas controvérsias, não somente da parte dos cristãos tradicionais, mas também da parte dos militantes da ACO [Ação Católica Operária], em que alguns não compreendem esse apostolado direto do padre, que parece tomar o lugar dos leigos.⁷⁶⁷

Antes mesmo do Concílio, na década de 1920, o Papa Pio XI preocupado com a missão da Igreja diante dos desafios e mudanças no cenário mundial (processo de urbanização e industrialização), estimulou a chamada Ação Católica criando, desta forma, um espaço de participação dos leigos católicos no apostolado hierárquico da Igreja, para a difusão e a atuação dos princípios católicos na vida pessoal, familiar e social. A Ação Católica contava com organizações destinadas aos mais jovens, por exemplo, a Juventude Estudantil Católica (JEC), formada por estudantes secundários, a Juventude Operária Católica (JOC), que atuava no meio operário, e a Juventude Universitária Católica (JUC), constituída por estudantes de nível superior.⁷⁶⁸

A formação no seminário se dá no contexto do *aggiornamento* proposto pelo Concílio Vaticano II, da Ação Católica, principalmente a JOC, do desenvolvimento de uma corrente existencial e humanista, voltada para a ação. Christian não via a hora desse *aggiornamento* se inscrever na realidade do testemunho da Igreja. No seminário, ele sempre se esforçava por fazer uma ponte entre os seminaristas vindos dos movimentos da Ação Católica e aqueles de tendência mais doutrinal, pois, as discussões eram intensas.⁷⁶⁹ Christian de Chergé, apesar ter sido criado em um meio tradicional, era "sensível às mudanças possíveis da Igreja em direção a uma conversão que o mundo moderno exige".⁷⁷⁰

⁷⁶⁷ COMBY, Jean. *Para ler a história da Igreja II: do século XV ao século XX*, p. 201. São Paulo: Loyola, 1994. Sobre os padres operários, ver tb. LIMA, Alceu Amoroso. *A vida sobrenatural e o mundo moderno*, p. 342-346. Rio de Janeiro: Agir, 1956.

⁷⁶⁸ BEOZZO, José Oscar. *A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio: história do Concílio Ecumênico Vaticano II*, p. 45-75. São Paulo: Paulinas, 2005. Na França, esses movimentos tiveram seu apogeu nos anos 1950-1960.

⁷⁶⁹ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 34, 38, 64.

⁷⁷⁰ GUITTON, René. *Si nous nous taisons... Le martyre de moines de Tibhirine*, p. 211-212. Paris: Calmann-Lévy, 2009, 2. ed.

Alguns anos depois de sua ordenação o padre francês conhece a abadia cisterciense de Aiguebelle, através do amigo Lucien Rivaud, ordenado no mesmo ano que ele. Começa a estudar a Regra de São Bento. Entra para o mosteiro no ano de 1969, mantendo sempre vivo “o desejo de levar uma vida contemplativa na Argélia. Pede para fazer o voto de estabilidade naquele país, em Notre-Dame de l’Atlas.”⁷⁷¹

Em janeiro de 1971, Christian de Chergé vai para o mosteiro em Tibhirine, Argélia, dando prosseguimento ao noviciado. Ao término deste, em agosto de 1972, vai para Roma a fim de estudar no Pontifício Instituto de Estudos Árabes e de Islamística (PISAI), onde permaneceu durante dois anos aprendendo árabe e islamologia. Foi aluno do Padre Branco, Maurice Borrmans, em literatura árabe. Borrmans é considerado uma das máximas autoridades católicas sobre o islã, tendo sido presidente do PISAI. Tornaram-se grandes amigos. Ali, Christian propôs como aprofundamento ao curso de islamologia, a formação de um grupo para partilha espiritual, seguindo o espírito de Louis Massignon, no qual se reza pelos muçulmanos “assumindo o que os cristãos podem receber de sua espiritualidade”.⁷⁷²

Seu retorno à Trapa se dá em julho de 1974. Pronuncia seus votos definitivos em primeiro de outubro de 1976, onde ele promete servir a Deus até o fim de seus dias, no seio da comunidade de Tibhirine.⁷⁷³ Ele também pede perdão a seus confrades por sua teimosia e ofensas que eles poderiam ter sofrido, como consequência de sua busca “muito pessoal de uma vocação particular” pelo Islã.⁷⁷⁴ Seu nome religioso é Christian-Marie de Chergé.

Em março de 1984, Frei Christian foi eleito Prior de Tibhirine.⁷⁷⁵ Apenas seis monges estavam presentes em 31 de março para a eleição. Dom Jean de La Croix, o então superior, desejava que Christian fosse eleito, por reconhecer que ele possuía o carisma para a função. Contudo, “suas posições audaciosas sobre o Islã, seu estilo, sua autoridade” não agradavam a todos os irmãos do mosteiro.

Somente na terceira vez, ele obtém a unanimidade e é, finalmente, eleito Prior da trapa de Notre-Dame de l’Atlas. Christian foi eleito mesmo apresentando orientações pessoais com

⁷⁷¹ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 77, 82. De acordo com Ray, Christian é o primeiro, desde o ano de 1952, a pedir para fazer o voto de estabilidade na Argélia.

⁷⁷² Id. *Ibid.*, p. 95-96.

⁷⁷³ Os cistercienses além dos votos comuns a quase todas as ordens e congregações (pobreza, castidade e obediência), fazem um quarto voto que é o de estabilidade, pelo qual “o irmão promete solenemente e publicamente viver até a sua morte com os irmãos de sua comunidade no lugar escolhido por essa comunidade”. Podem ser encontrados também citados, três votos monásticos: conversão dos costumes, obediência e estabilidade no mosteiro. Cf. RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 115.

⁷⁷⁴ KISER, John. *Passion pour l’Algérie: les moines de Thibirine*, p. 87.

⁷⁷⁵ Neste trabalho preferiu-se usar o termo “Frei” ou “Irmão” ou “Padre” para os cistercienses ao invés de “Dom”, por considerá-los de uso mais familiar. Este último foi utilizado para bispos, priores ou abades.

relação ao Islã que não eram igualmente compartilhadas por todos.⁷⁷⁶ Logo após a eleição, o novo prior comparece ao Capítulo Geral da Ordem, nos Estados Unidos. Este tinha por objetivo a modernização das Constituições e Estatutos da Ordem, no espírito do Vaticano II. Segue um trecho de sua participação neste Capítulo Geral:

Nesta assembleia de abades, o jovem prior de um dos mais pobres mosteiros cistercienses se sente a alma de um maltrapilho. O cerimonial das grandes assembleias o desagradava. Entretanto, ele tem a intenção de fazer ouvir a “pequena voz” dissonante de Tibhirine e falar para todos esses responsáveis por mosteiros, disse que ele tem mais próximo ao coração: o encontro com os crentes muçulmanos. Ele vai, aliás, desde esse primeiro capítulo geral, fazer com que seja modificada a constituição no que concerne à hospitalidade nos mosteiros. Reservada na Regra de São Bento aos homens “que acolhem nossa fé”, ele consegue ampliá-la “aos homens de boa vontade”.⁷⁷⁷

Durante o período em que assumiu a função de prior, (1984-1996, tendo sido reeleito em 1990), Dom Christian-Marie foi amadurecendo e abandonando, aos poucos, o estilo autoritário dos primeiros anos, “com uma comunidade em que cada um dos membros, do mais antigo ao mais jovem, fez a escolha, como ele, de uma vida fraterna e contemplativa no coração do povo argelino”. Ele aprendera a tornar-se “um prior mais humano e mais fraterno”.⁷⁷⁸

Em 1996, na noite de 26 para 27 de março, homens armados invadiram o mosteiro por volta de uma hora da manhã, enquanto os monges dormiam. Levaram Frei Christian e mais seis confrades. Em 23 de maio de 1996, o GIA (Grupo Islâmico Armado), comandado por Djamel Zitouni, assumiu o sequestro e o assassinato dos sete monges trapistas em um comunicado datado de 21 do mesmo mês.

⁷⁷⁶ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 150 ; SALENSON, Christian. *Prier 15 jours avec Christian de Chergé: prieur des moines de Tibhirine*, p. 20. Montrouge: Nouvelle cité, impr. 2006. Collection Prier 15 hours n° 102.

⁷⁷⁷ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 151.

⁷⁷⁸ Id. *Ibid.*, p. 157.

5.2 A TRAPA

*O que vem primeiro é o chamado de Deus
que provoca a nascer em comunidade, aqui e agora.*⁷⁷⁹

Para descobrir o motivo que levou Christian a escolher a Ordem Cisterciense da Estrita Observância (OCSO),⁷⁸⁰ enquanto todos pensavam que ele estaria melhor em uma Ordem que estivesse em contato com o mundo, pode-se encontrar pistas no relato de Hubert, seu irmão, registrado por Kiser:

Nós [Hubert e Christian] tivemos longas conversas, francamente, e eu me senti, depois, muito mais próximo dele. Não há sombra de dúvida que sua escolha por uma Ordem monástica foi totalmente determinada pelo seu desejo de retornar para a Argélia. Se os trapistas não tivessem mosteiro lá, ele teria se unido a uma outra família religiosa.⁷⁸¹

O padre Christian pensava, ao mesmo tempo, que os trapistas, por executarem trabalhos mais manuais, ao invés do intelectualismo de outras Ordens religiosas, poderiam permitir-lhe lidar com os seus “demônios interiores”.⁷⁸² Seu irmão Hubert lembra que Christian,

[...] tinha um sentido muito forte do absoluto, e ele sabia que isso era perigoso. O trabalho físico era importante pois lhe permitia melhor controlar seus impulsos. [...]. Ele queria pertencer a uma comunidade ligada a um lugar preciso, vivendo em harmonia com seus irmãos para mostrar o que era o amor de Deus. Este era o sentido de sua fé.⁷⁸³

Quando volta para Tibhirine, em 1974, Christian está impaciente por colocar em prática seus conhecimentos de árabe e viver a oração monástica cristã “na casa argelina do

⁷⁷⁹ DE CHERGÉ, Christian. *Sept vies pour dieu et l'Algérie*, p. 84. Textes recueillis et présentés par Bruno Chenu avec la collaboration amicale des moines de Tamié et de Bellefontaine. 7. ed. Paris: Bayard; Centurion, 1996.

⁷⁸⁰ Também conhecida como Trapa. Este nome deriva do Mosteiro de Notre Dame de La Trappe, fundado na Normandia em 1140. Neste local foi realizada a reforma da Ordem Cisterciense pelo abade Jean Armand de Rancé. Conforme Thomas Merton, De Rancé estava dentre muitos que “tentaram ressuscitar os cistercienses”. MERTON, Thomas. *Águas de Siloé*, p. 22. Belo Horizonte: Itatiaia, [s.d.].

⁷⁸¹ KISER, John. *Passion pour l'Algérie: les moines de Thibirine*, p. 62.

⁷⁸² A RB 48, 1 diz que “A ociosidade é inimiga da alma; por isso em certas horas devem ocupar-se os irmãos com o trabalho manual, e em outras horas com a leitura espiritual”. A *REGRA* de São Bento. Tradução de D. João Evangelista Enout, OSB. Rio de Janeiro: “Lumen Christi?”, 1980.

⁷⁸³ KISER, John. *Passion pour l'Algérie: les moines de Thibirine*, p. 63.

Islã”.⁷⁸⁴ Sua paixão por Deus e pelos homens o faz sentir uma “invencível esperança de uma caridade possível” em cada ser humano, pois em cada um ele busca o reflexo de Deus.⁷⁸⁵

Na sua comunidade monástica nem todos compreendiam seu amor pelo povo argelino e o interesse pela espiritualidade muçulmana. Era uma vocação vivida, a princípio, na solidão. Em um trecho de uma carta pode-se ler o seu desabafo, irônico até: “Falar de particularismo local, de presença e missão ligadas à realidade islâmica da Argélia, e de modo geral, de engajamento definitivo rompem a ancoragem metropolitana [...] que linguagem! ‘Utopia’ ou ‘contestação’, escreve ele a Vincent Desprez”.⁷⁸⁶

Apesar das resistências que encontrava, Frei Christian-Marie conseguira engajar a comunidade em um ciclo de conferências semanais denominada “à batons rompus avec l’Islam”.⁷⁸⁷ De Chergé dizia, em carta a Maurice Borrmans, em 1975, que tentava “utilizar os conhecimentos e experiências de cada um para unir sempre a teoria com a observação prática”. Foram abordadas temáticas como Contemplação e Islã, as Jornadas Romanas, a morte, a mulher muçulmana e outros.⁷⁸⁸

A sua prática de acolhida, o levava a estar sempre pronto a responder “sim” à hospitalidade, como relata em carta a Maurice Borrmans, no ano de 1977:

[...] esta manhã nós adotamos um projeto pendente desde setembro: está decidido que nós daremos um teto (dois grandes cômodos) na clausura, durante o verão, às Irmãs de Jesus que procuram um lugar de repouso e de silêncio para suas férias. Eu me alegro muito desta ‘abertura’, e do clima que ela é chamada a criar em nossa vida de oração comum bem como junto aos nossos hóspedes.⁷⁸⁹

Três anos depois dos votos definitivos, em 1979, dois acontecimentos importantes têm lugar na vida do cisterciense: padre Christian e padre Claude Rault,⁷⁹⁰ fundam um grupo de oração formado por alguns cristãos e muçulmanos que se reuniam no mosteiro. Chamaram-no

⁷⁸⁴ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 94.

⁷⁸⁵ DE CHERGÉ, Christian. *Chronique de l’espérance*. In: Id. *L’Invincible espérance*, p. 22.

⁷⁸⁶ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 91.

⁷⁸⁷ A expressão francesa “à batons rompus” significa “livremente, sem uma ordem constituída; uma discussão na qual não há uma ordem do dia e cada um diz aquilo que deseja sem que haja uma ordem preestabelecida”.

⁷⁸⁸ DE CHERGÉ, Christian. *Lettres à un ami fraternel*, p. 73-74.

⁷⁸⁹ Id. *Ibid.*, p. 119. Em nota, Borrmans assinala que três monges, dentre os oito, estavam reticentes sobre esta questão (cf. nota 163).

⁷⁹⁰ Padre Branco, hoje bispo da diocese de Laghouat Ghardaïa, Argélia. Ele conheceu Christian quando fez um retiro em Tibhirine, no ano de 1976. A simplicidade do lugar, a pobreza, a vida fraterna e a assiduidade dos monges à oração, tocaram-lhe profundamente. Passa a encontrar-se, com mais frequência, com Christian de Chergé. RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 133.

de *Ribât-el-salâm* (O laço da Paz);⁷⁹¹ o segundo acontecimento foi uma crise pessoal que o levou a se interrogar sobre a sua vocação trapista. Ele é o único monge em Tibhirine que deseja, especialmente, encontrar os fiéis muçulmanos. René Guitton diz que Frei Christian:

[...] emprega seu grande princípio de mistura das culturas. Não renunciar à sua própria [cultura] e mover-se naquela do outro: a língua, o povo, a religião, o país e a alma dessa terra que tem sobre ele uma ascendência absoluta. Mais que os textos é a espiritualidade do Islã que exerce, certamente, sobre ele a atração mais forte, porque ela remonta ao mais distante de sua infância, quando a lembrança dos crentes em oração se inscreveu em seu coração inocente.⁷⁹²

Christian desejava uma união espiritual que nem sempre podia partilhar com os seus irmãos trapistas. Sentia a resistência que vinha de muitos deles. Como poderia ele viver a sua vocação se a comunidade não o acompanhava? Aconselhado por seus superiores o monge vai para um retiro de dois meses no eremitério onde viveu padre Charles de Foucauld, em Assekrem. Alí permaneceu de novembro de 1979 a janeiro de 1980, em “solidão absoluta”. O único contato que tinha era com os Irmãozinhos de Jesus na Missa dominical. Em carta ao padre Maurice Borrmans, de 8 de março de 1980, o cisterciense escreveu que a longa solidão “à sós” e as longas lectio divina “através da Bíblia e do Alcorão” era o chamado que ele trazia e ao qual era preciso “responder bem do interior de um coração que deseja escutar”.⁷⁹³

5.2.1 NOVOS DESAFIOS

De Chergé volta mais maduro desse retiro, em 11 de janeiro de 1980. Encarregado de receber os hóspedes, o jovem cisterciense “começa a dar à acolhida monástica, uma dimensão espiritual”. Para seus irmãos de comunidade tornava-se perceptível que a ligação de Christian com os muçulmanos não era fruto de ambições, não era um simples exercício teológico, mas uma amizade mística: “Orações em comum, ajuda desinteressada, pura expressão do amor”.

⁷⁹¹ *Ribât* significa laço, ligação e designa também os mosteiros fortificados nas fronteiras do Islã, onde os “monges-soldados” ficavam em vigília. De acordo com Ray, “quando aumentou na Argélia a influência de um Islã integrista, defendendo a exclusão do que não é muçulmano, o grupo abandonará o termo de *ribât* que poderia ser mal interpretado”. Eles conservam o nome de “Lien de la paix” [Laço da Paz]. RAY, Marie-Christian. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 134. Mais sobre o Ribât-el-salâm, cf. RAULT, Claude. *Désert, ma cathédrale*, p. 111-131. Paris: Desclée de Brouwer, 2008.

⁷⁹² GUITTON, René. *Si nous nous taisons...* Le martyre de moines de Tibhirine, p. 221.

⁷⁹³ DE CHERGÉ, Christian. *Lettres à un ami fraternel*, p. 146-147.

Nesta empreitada espiritual, cada um de seus irmãos era convidado a colocar mãos à obra, a se abrir a uma hospitalidade revigorada pela mística do encontro.⁷⁹⁴

Em cartas ao amigo Maurice Borrmans, datada de 21 de outubro de 1978, e outra de 26 de setembro de 1979, De Chergé, assinala que “Não podemos mais nos contentar em repetir as palavras de sempre. É preciso nisto encontrar outros para levar em consideração o outro e o traço autêntico de Deus nele”.⁷⁹⁵ Significava, para o trapista, uma presença que o chamava a ver Deus e Jesus Cristo maiores, para perceber melhor as “dimensões escondidas da ação de graças e do esquecimento de si”. Ele assinalava que o Deus “que-nos-chama-à-oração” pode estar impaciente de ver uns e outros pouco dispostos a “co-responder” ou a “responder juntos” a este chamado.⁷⁹⁶

Porém, a visita do novo abade de Aiguebelle ao mosteiro, em 1981, deu outro tom à busca de Frei Christian-Marie.⁷⁹⁷ Dom Tyszkiewicz, originário de Varsóvia, tinha “a reputação de ser um homem autoritário e dominador, que gostava de dar ordens”. Enquanto o abade anterior, Dom Jean de La Croix apoiava Christian e permitia que ele apresentasse, uma vez por semana, um ponto de vista muçulmano sobre temas como: morte, oração, Adão e Eva, ou a Virgem Maria, Dom Tyszkiewicz proibiu que essas sessões fossem realizadas na clausura.

Alguns monges reclamavam que Christian se utilizava das reuniões obrigatórias dos Capítulos⁷⁹⁸ para fazer “proselitismo” em favor do Islã. A partir de então, Christian ficara proibido de dar cursos de islamologia na clausura e toda discussão ou conferência sobre o Islã deveria acontecer na hotelaria, onde os monges não seriam obrigados a estar presentes.⁷⁹⁹

Kiser relata ainda que “Christian defendia uma ideia nova. Ele estava convencido que todas as pessoas, autenticamente em busca, deviam ajudar-se mutuamente em sua procura

⁷⁹⁴ DERWAHL, Freddy. *Le dernier moine de Tibhirine*, p. 67. Paris: Albin Michel, 2012.

⁷⁹⁵ DE CHERGÉ, Christian. *Lettres à un ami fraternel*, p. 128.

⁷⁹⁶ Id. *Ibid.*, p. 143.

⁷⁹⁷ De acordo com Kiser, o abade da Casa-mãe é encarregado de realizar visitas às Casas-filhas a cada dois anos, de acordo com os estatutos da Ordem. Essas visitas tinham por finalidade discutir os assuntos que preocupavam cada um dos monges em particular e avaliar a vitalidade da comunidade. KISER, John. *Passion pour l'Algérie: les moines de Tibhirine*, p. 93, nota n. 20.

⁷⁹⁸ Capítulo é uma reunião convocada “todas as vezes que deverem ser feitas coisas importantes no mosteiro [...]”. RB, 3, 1. A *REGRA de São Bento*. Mas, A *Regra de São Bento* e A *Declaração da vida cisterciense hodierna, Declaratio* art. 103, atualizando esta questão acrescenta que “[...] os monges devem mais frequentemente reunir-se para trocar ideias, para um verdadeiro diálogo fraterno, a fim de que a sua colaboração e o seu zelo pelo bem do mosteiro sejam eficazmente aproveitados.” A *REGRA de São Bento e a Declaração da Vida Cisterciense Hodierna*. Texto aprovado pelo Capítulo Geral de 2000. Disponível em: <<http://www.cisterbrihuega.org/fondodoc/formacion/2002/por/regraSB/>>. Acesso em 06/07/2010.

⁷⁹⁹ KISER, John. *Passion pour l'Algérie: les moines de Tibhirine*, p. 93-94.

comum e aprender umas com as outras os diversos caminhos espirituais que conduzem a Deus”.⁸⁰⁰

Desde que entrara para a Trapa de Notre Dame de l’Atlas, ele sempre buscou incentivar todos os monges ao contato com a comunidade de vizinhos muçulmanos. Frei Jean-Pierre observa que sob a direção de Christian, “o mosteiro tendia a tornar-se um lugar de trocas e de encontros e – tanto quanto era possível para um convento trapista – um lugar aberto”.⁸⁰¹

Fortalecido pela confiança que seus confrades aos poucos depositavam em suas propostas, Christian pôde impelir a pequena comunidade do Atlas em direção à vocação monástica cristã em diálogo com o mundo muçulmano.

Em Notre-Dame de l’Atlas, todos os homens e mulheres que se consideravam buscadores autênticos de Deus, eram bem vindos, independente de serem ou não cristãos. Seus caminhos de fé eram respeitados. Até 1984, a abertura monástica orientava-se mais para o Budismo. De Chergé recorda o monge trapista, Thomas Merton, “cuja mensagem soube ultrapassar muitas fronteiras depois de sua própria clausura”.⁸⁰² A opção de alargar os espaços e mergulhar no diálogo com outras religiões era novidadeira e Christian de Chergé contribuiu para sensibilizar o DIM (Dialogue Interreligieux Monastique) no que dizia respeito ao encontro islamo-cristão.⁸⁰³

O prior de Tibhirine insistia na acolhida a esse tipo de diálogo. Pode-se perceber que, mesmo depois de alguns anos, ainda havia pouca abertura para o islamismo na vida monástica cristã. Em um artigo de 1995, exposto por Christian na reunião anual do DIM, ele afirmou que havia “de fato, um desengajamento monástico no diálogo inter-religioso em direção ao Islã”.⁸⁰⁴ Pode-se considerar este o motivo que o levou a fazer uma sutil crítica aos monges no que se refere ao diálogo com os outros homens e mulheres que vivem fora do mosteiro:

Os monges cristãos de vida contemplativa não vivem sempre de uma maneira adequada à realidade da Igreja. Frequentemente, eles não percebem a necessidade de se sentir em comunhão com os outros homens, que são para

⁸⁰⁰ KISER, John. *Passion pour l’Algérie: les moines de Thibirine*, p. 94.

⁸⁰¹ DERWAHL, Freddy. *Le dernier moine de Tibhirine*, p. 68.

⁸⁰² Christian de Chergé admite ainda que, monges como Merton, pelo menos no que eles têm de visível e sem prejuízo do “segredo do rei”, são ainda bem tímidos e prudentes ao olhar da mais pura “ordália” espiritual vivida “pelo Pobrezinho de Assis no seu encontro em Damietta com o sultão Malik-el-Kamîl, e até nas marcas dos estigmas”. DE CHERGÉ, Christian. *Chrétiens et musulmans: Pour un projet commun de société*. In: Id. *L’Invincible espérance*, p. 189.

⁸⁰³ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 151.

⁸⁰⁴ DE CHERGÉ, Christian. *Dialogue intermonastique et islam*. In: Id. *L’Invincible espérance*, p. 205.

ser vistos como imagem de Deus, irmãos do Cristo e morada do Espírito Santo.⁸⁰⁵

É aí que Frei Christian vê também a importância capital no diálogo em um nível mais profundo de espiritualidade na aproximação entre os crentes das diferentes religiões. Chama a atenção para o que reafirma o Papa João Paulo II, no sentido de que os monges devem tomar a iniciativa nesse diálogo, não apenas no nível intelectual, mas na experiência vivida.⁸⁰⁶

Com uma vasta cultura adquirida em Paris e Roma, Christian de Chergé “aparecia aos olhos dos homens simples do mosteiro do Atlas como um estrangeiro que estava perdido neste lugar dedicado ao silêncio”. Jean-Pierre observa que após anos de convivência e amadurecimento de todos os monges, nos tempos mais perigosos, toda a comunidade reconhecia que “seu prior era um homem que não recuava diante do sofrimento, que ele estava em luta com ele mesmo e as questões existenciais que tocavam o futuro da comunidade”. Sua grande coragem convencera todos os irmãos do mosteiro a não desanimar.⁸⁰⁷

O encontro de Christian com os muçulmanos abriu um caminho que o cisterciense denominou “peregrinação em direção à comunhão dos santos”. A certeza de que as diferenças poderiam ser iluminadoras no momento em que juntos, cristãos e muçulmanos, se colocassem “sob o olhar do Único, à escuta da Palavra que une e na disponibilidade ao Espírito que é a ligação”.⁸⁰⁸

Para De Chergé, a elaboração da comunhão dos santos acontecia por primeiro, na vida comum no mosteiro através de uma lenta conversão. Uma conversão ao outro, fundada na fé, onde se deve buscar a face de Deus em cada irmão, apoiar e se apoiar no outro. Ao escrever sobre a conversão dentro da comunidade o cisterciense nota que:

Essa conversão ao outro é facilitada pela certeza de que nós nos convertemos JUNTOS: toda profissão restaura e provoca aquela dos mais antigos, prepara e antecipa aquela dos mais novos. Ninguém poderá se pretender “convertido” em um caminho como o nosso enquanto seu irmão não o for. Nós temos que “suportar” as “demoras” de cada um, pois, é raramente que

⁸⁰⁵ DE CHERGÉ, Christian. Dialogue intermonastique et islam. In: Id. *L'Invincible espérance*, p. 13. Christian tem grande admiração por Thomas Merton, pois, este não se limitava à sua clausura. Encontra-se, assim, fora dessa crítica.

⁸⁰⁶ Id. *L'échelle mystique du dialogue*, p. 13. *Islamochristiana* n° 23, 1997, p.1-26. Roma : Pontificio Istituto di Studi Arabe e d'Islamistica.

⁸⁰⁷ DERWAHL, Freddy. *Le dernier moine de Tibhirine*, p. 173.

⁸⁰⁸ DE CHERGÉ, Christian. *Lettres à un ami fraternel*, p. 67.

nós corremos! Mas, se nós não somos mais capazes de sentir os esforços, é talvez porque relaxamos o nosso.⁸⁰⁹

A comunhão dos santos é, para o monge de Tibhirine, a partilha da alegria filial, onde cristãos, muçulmanos, e tantos outros com eles, têm o mesmo Pai. É um mistério “como todos os outros mistérios do Reino”, dizia. A comunhão dos santos ultrapassa qualquer pertença religiosa e a fé que Christian demonstrava nisto não relativizava a revelação cristã. Ao contrário, para o monge, todos os filhos e filhas de Deus serão “iluminados da glória do Cristo”. É o mistério da Igreja que não é outro senão o mistério do “Cristo total”.⁸¹⁰

[...] esse último mistério, essencial para nós, indica o lugar do encontro sem influir no caminho que aí conduz. Nos deixamos, então, estimular e o Espírito de Jesus permanece livre para fazer seu trabalho entre nós servindo-se da diferença, mesmo daquela que nos choca. Nós o reconhecemos em sua obra...⁸¹¹

A reflexão do monge sobre a comunhão dos santos tem a influência, como afirma Ray, do filósofo Lévinas, sobre a interdição da morte e sobre o rosto, que é a identidade de um ser e o sinal da alteridade. Para Christian, “o rosto do outro, qualquer que seja ele, carrega um reflexo de Deus”.⁸¹²

Lévinas diz que “é no rosto do outro que [Deus] fala pela ‘primeira vez’. É no encontro de outro homem que Ele ‘vem à mente’ ou ‘faz-se evidente’”. Para o filósofo, quando se profana a relação com o outro, a justiça encontra-se comprometida.⁸¹³ Imbuído desta certeza, Christian de Chergé, até mesmo na face daquele que lhe trará a morte, buscará esse reflexo escondido de Deus:⁸¹⁴ “E a você também, o amigo do último minuto, que não terá sabido o que fazia. Sim, para você também eu quero esse OBRIGADO, e esse “A-DEUS” em cujo rosto eu contemplo o seu”.⁸¹⁵ Para o cisterciense, Deus “ignora a divisão e o exclusivismo”.⁸¹⁶

⁸⁰⁹ DE CHERGÉ, Christian. *Dieu pour tout jour*: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996, p. 143.

⁸¹⁰ SALENSON, Christian. *Prier 15 jours avec Christian de Chergé*: prieur des moines de Tibhirine, p. 79.

⁸¹¹ Id. *Ibid.*, p. 81.

⁸¹² Ray, Marie-Christine. *Christian de Chergé*: prieur de Tibhirine, p. 187.

⁸¹³ LÉVINAS, Emmanuel. *Violência do rosto*, p. 34, 36. São Paulo : Loyola, 2014.

⁸¹⁴ Ray, Marie-Christine. *Christian de Chergé*: prieur de Tibhirine, p. 187.

⁸¹⁵ DE CHERGÉ, Christian. *L'Invincible espérance*. Nas páginas 221-223 encontra-se na íntegra o Testamento Espiritual.

⁸¹⁶ Id. *Dieu pour tout jour*: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996, p. 161.

5.3 IGREJA EM VISITAÇÃO

*Les relations Église/Islam sont encore assez vécu à leurs côtés.
Dieu a tant aimé les Algériens qu'il leur a donné son Fils,
son Église, chacun de nous.*⁸¹⁷

Viver na “casa do Islã” é para De Chergé sentir de maneira concreta a dificuldade e, por isso, a urgência das “novidades do Evangelho que a Igreja extrai de seu tesouro só bem recentemente (na virada do Vaticano II)”. Ele enumera algumas dessas novidades: “prática da não-violência, urgência da justiça, liberdade religiosa, recusa do proselitismo, espiritualidade do diálogo, respeito pela diferença, sem esquecer a solidariedade com os mais pobres”.⁸¹⁸ Novidades e reformas colocadas em prática sempre em relação ao outro e em comunhão com a Igreja.

Buscando o lugar da Igreja na Regra de São Bento, Padre Christian encontra a palavra *Ecclesia* em dois lugares apenas: no Prólogo que cita o Apocalipse: “Aquele que tem ouvidos ouça o que o Espírito diz às Igrejas (Ap 2,7)”. Aquilo que o Espírito diz às Igrejas é dirigido a cada um da comunidade. A segunda menção está no capítulo 13 que especifica uma maneira de rezar o Ofício das Laudes “como o salmodia a Igreja Romana”, o que poderia levar a uma interpretação restritiva, seguindo o modelo romano.⁸¹⁹

Em outro texto, o cisterciense indica que nas Constituições há uma abordagem mais elaborada da ligação da Ordem e de cada comunidade com a Igreja, já em consonância com o Vaticano II:

Desde o prefácio, é dito que a missão de Citeaux foi recebida de Deus e sancionada pela Igreja, ontem como hoje. E as Constituições se querem no Espírito do Vaticano II, a fim de que a Ordem “se mostre cada vez mais apta a conduzir bem sua função própria na Igreja e no mundo”.⁸²⁰

De Chergé assinala que é solicitado aos monges que se preocupem em “estar em comunhão com o conjunto do povo de Deus” (CST 3), buscando a unidade. Este apostolado encontra fecundidade “na prática fiel da observância monástica” que é exercida “diretamente

⁸¹⁷ DE CHERGÉ, Christian. *Sept vies pour Dieu et l'Algérie*, p. 208.

⁸¹⁸ Id. *L'échelle mystique du dialogue*, p. 6.

⁸¹⁹ Id. *Dieu pour tout jour: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996*, p. 524. Laudes ou Oração da manhã é uma hora canônica em que se reza a Liturgia das Horas específica.

⁸²⁰ Id. *Ibid.*, p. 525.

na Eucaristia”, afirma Christian de Chergé, “vivida em ligação com a Igreja inteira” (CST 18) e a “Opus Dei”, isto é, a função sacerdotal do Cristo (CST 19). Para receber a Eucaristia, o Pão de Vida, é preciso que se hospede o outro, que se visite o outro e que se torne também o seu hóspede.

5.3.1 APOSTOLADO NA ARGÉLIA

Para De Chergé todos são habitados por uma Boa Nova, que não é um saber, mas é uma vida, “a Vida de nossa vida”. Em um texto de Frei Christian, de 1990, em uma pregação no retiro das Irmãs de Jesus, o monge escreve sobre a Visitação:

É completamente evidente que esse mistério da Visitação, nós devemos privilegiá-lo na Igreja que é nossa. Eu posso facilmente imaginar que nós estamos nessa situação de Maria que vai ver sua prima Isabel e carrega consigo um segredo vivo que é, ainda, aquele que nós podemos levar conosco, uma Boa Nova viva. Ela a recebeu de um anjo. É seu segredo e é também o segredo de Deus.⁸²¹

Afirmara De Chergé que sem o encontro com o Islã e com as outras religiões, a Igreja “não poderá celebrar plenamente a eucaristia”, pois, o *Magnificat* foi a primeira Eucaristia da Igreja, foi o “canto de todo o corpo do Cristo” presente em Maria⁸²² e “significa a necessidade que temos do outro para fazer Eucaristia: para vós e para a multidão”.⁸²³ Maria só pode “liberar” o *Magnificat* graças a Isabel.

O momento da Anunciação teria sido bem escolhido para que Maria entoasse o seu canto de bênção, mas, ela só o fez no encontro com Isabel, pois, a “Anunciação se aprofunda na Visitação. Todo chamado se aprofunda na vida apostólica”.⁸²⁴

Christian de Chergé buscava uma ligação entre a Boa Nova do Cristianismo e a mensagem que o Islã trazia consigo. Parecia de certa forma, responsabilizar a Igreja pela falta de esclarecimento: “[...] minha Igreja não me diz qual é a ligação entre o Cristo e o Islã. Eu vou em direção aos muçulmanos sem saber qual é essa ligação”.⁸²⁵ O monge assinalava que

⁸²¹ Apud SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 192.

⁸²² DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons: homélies de père, 1970-1996*, p. 394.

⁸²³ Apud SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 195-196.

⁸²⁴ Id. *Prier 15 jours avec Christian de Chergé: prieur des moines de Tibhirine*, p. 117.

⁸²⁵ Id. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 193-194.

os muçulmanos eram também eles, portadores de uma mensagem de Deus. Comparava-os com Isabel, que trazia em seu ventre o precursor do Cristo, João Batista, aquele que iria preparar o caminho para o ministério do Messias. É o Islã quem libera o “Magnificat” da Igreja.

O prior de Tibhirine vê a presença da Igreja na Argélia como um apostolado que deve ser cumprido em Visitação ao povo muçulmano. Sobre isto segue o testemunho do próprio monge em sua homilia de 31 de maio de 1993:

A Igreja veio neste país por uma urgência de serviço, ou mesmo de presença (nesse tempo de desordem, não esquecê-lo) – um parto nas dores. Como Maria, ela leva consigo o Emanuel. É seu segredo, ela não sabe como dizê-lo. Ela deve mesmo dizê-lo? É tão difícil saber como fazer com os segredos que seu Deus comunica! E eis que frequentemente, e não somente na ocasião das festas, é o outro que toma a iniciativa de salvação, como Isabel falando, por primeiro, na liberdade do espírito do qual nós sabemos o que pode desvelar da comunhão profunda, mais longe que todas as fronteiras e diferenças.⁸²⁶

Pode parecer que Christian de Chergé ignorasse a dimensão social e política do Islã. Em resposta ao Questionário em preparação para o Sínodo de 1994, sobre a vida religiosa, se pode perceber o quanto o prior de Tibhirine compreendia a situação de todos os monges da sua comunidade:

Nossa realidade de estrangeiros condiciona as modalidades de nossa presença: efetivo limitado (fixado a 12+1 por acordo com a polícia local), dimensão relativamente reduzida de nosso terreno (passou de 374 hectares para 12 hectares após a independência), carta de residência para renovar (mesmo quando continuamos a fazer profissão de estabilidade definitiva...), dever de reserva em matéria política, social e religiosa... O meio cultural e cultural constitui nossa mais exata clausura.⁸²⁷

Contudo, De Chergé preferia não se deter neste ponto. Seu olhar ia além e ele sofria muito quando os cristãos adotavam “com relação ao Islã uma atitude de defensores da Verdade diante do Mal”. Ele considerava que, agindo assim, os cristãos contradiziam os textos do Concílio Vaticano II e dos bispos da Argélia.⁸²⁸

⁸²⁶ DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons*: homélies de père, 1970-1996, p. 395.

⁸²⁷ Id. *Sept vies pour Dieu et l'Algérie*, p. 67. A pergunta feita às comunidades religiosas era: “Como nossa vida consagrada (“votos”, vida comunitária e de oração, engajamentos apostólicos) é marcada pelo ambiente específico no qual nós vivemos?”

⁸²⁸ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 147.

O trapista dizia que o Alcorão é fonte de vida para os muçulmanos e Jesus é a Verdade e a Vida para os cristãos, único caminho para ir em direção ao Pai, mas, qual a relação entre as duas realidades? Ele não espera saber a resposta para se colocar em atitude de diálogo com o irmão muçulmano. A lembrança da Visitação – a atitude de Maria e a recepção de Isabel – animava Christian em sua caminhada com os irmãos do Islã, mesmo sem saber qual a ligação exata entre Jesus e o Alcorão.

Não é preciso enumerar, mas, muitos homens e mulheres, mesmo sem o saber, agem como Maria que uniu em uma oração – o *Magnificat* – a prática da hospitalidade e do serviço com o louvor ao Deus único e misericordioso que olha para a humildade de seus servos. Esses homens e mulheres se levantam e partem, apressadamente, em direção ao outro. Levam o segredo da Boa Nova da fé, da amizade e da comunhão. Descubrem os valores capazes de transformar e mexer com os hábitos e atitudes de muitos irmãos, inclusive os deles mesmos.

Para Christian de Chergé, é preciso que cada um esteja pronto a se deixar deslocar se deseja entrar “em uma verdadeira entrega diante do Senhor e deixar-lhe a iniciativa”. Analisando as reflexões de Frei Christian, Bénédicte Avon observa que:

Visitação, Pentecostes, uma mesma efusão do Espírito que só nos permite perceber a presença do Cristo em cada ser humano, filho no Filho Único. Cada vez que nós vamos em direção ao outro, de peito aberto, sem ideias preconcebidas, oferecendo-lhe a hospitalidade de uma escuta disponível ao inaudito de Deus, nós somos, por nossa vez, mensageiros de paz, disponíveis na alegria de Deus.⁸²⁹

O monge é como Maria que, impregnado do Senhor, leva essa Presença silenciosa no encontro com o outro. Para o Prior de Tibhirine “Ir em direção ao outro e ir em direção a Deus, é uma única coisa”, e nisto ele não poderia se omitir. É preciso aí a mesma gratuidade.⁸³⁰ Gratuidade que se dá diante das mudanças que os acontecimentos impõem. Poder-se-ia associar as ideias de Christian de Chergé com aquelas de Francisco de Assis. Francisco compreendia “muito bem que a atitude do homem para com Deus Pai e aquela do homem para com os outros homens, seus irmãos, estão intimamente relacionadas”.⁸³¹

⁸²⁹ AVON, Bénédicte. La visitation ou le mystère de la rencontre, p. 72. In: CLÉMENT, Anne-Noëlle [et al.]. *Le Verbe s'est fait frère: Christian de Chergé et le dialogue islamo-chrétien*. Paris: Bayard, 2010, p. 61-75.

⁸³⁰ DE CHERGÉ, Christian. *L'échelle mystique du dialogue*, p. 6.

⁸³¹ SCOGNAMIGLIO, Edoardo. *Francesco e il sultano: lo "Spirito di Assisi" e la profezia dela pace*, p. 80. Padova: Messaggero, 2011.

5.3.2 ESPERANÇA

O que movia Christian de Chergé era, também, uma teologia da esperança. Para o prior de Tibhirine esta era entendida primeiramente, como uma teologia do nascimento: “E, de nascimento em nascimento, nós começamos, nós mesmos, a colocar no mundo o filho de Deus que nós somos [...]”.⁸³² Seria como a lagarta que se transfigura “em seu esplendor de borboleta”, tornando-se sinal desse “além”, desse “mais longe” que se dá durante toda a vida do cristão.⁸³³

Esperança que pertence ao “Mistério Pascal” e que o introduzia “da maneira mais radical na *paciência* de Deus”. Paciência entendida como paixão e assim implicando em sofrimento, em “lamento doloroso” pela distância que, segundo De Chergé, o outro se mantinha em relação ao que estava “no coração”, no centro da sua fé. Por isso mesmo, “uma humilde aproximação dos corações e da Palavra” poderia fortalecer a vocação comum última de cristãos e muçulmanos que é a comunhão dos santos, afirma o trapista.⁸³⁴

Mais o coração se engaja em nome da esperança mais a opinião que ele emite deve ser acolhida como uma mensagem de liberdade, tateando em direção a esta comunhão do além irredutível a toda expressão humana. É a linguagem do Espírito que balbucia em nós o inenarrável mistério perceptível no coração da criação.⁸³⁵

A esperança, em Christian de Chergé, não era passiva, havia nisto uma postura muito dinâmica que exigia um real engajamento. Para Salenson, isto não significava, primeiramente, a busca de um saber sobre as religiões nem a busca ética a serviço da paz. Era uma dimensão escatológica que impulsionava o monge cisterciense a querer decifrá-la, “maravilhado na luz pascal” do Cristo que se apresentava para ele como “o único ‘muçulmano’ possível, porque ele é somente ‘sim’ à vontade do Pai”.⁸³⁶

O teólogo luterano, Jürgen Moltmann, afirma “a força da esperança” e assinala que esta não significa consolar-se ou acomodar-se à espera de “tempos melhores”, mas é sempre

⁸³² QUINSON, Henry C. *Optimisme naïf ou invincible espérance ?*: Christian de Chergé selon John Kiser, p. 7. Colloque Tibhirine de l'ISTR de Marseille, samedi 5 mars 2005. Disponível em : < <http://henry.quinson.pagesperso-orange.fr/Colloque%20ISTR%20Tibhirine%20Chemin%20de%20dialogue.pdf>>. Acesso em: 12/10/2012.

⁸³³ DE CHERGÉ, Christian. *Chronique de l'espérance*, p. 28-29.

⁸³⁴ Id. *Lettres à un ami fraternel*, p. 205.

⁸³⁵ Id. *Ibid.*, p. 207.

⁸³⁶ Id. *Chrétiens et musulmans nos différences ont-elles le sens d'une communion ?* In: Id. *L'Invincible espérance*, p. 171.

“tensão, expectativa do novo dia”.⁸³⁷ Para Christian de Chergé, a fé aponta para a esperança que é um “terceiro mundo” que está entre o ter e o poder, entre uma maioria e uma minoria, entre o pessimismo e o otimismo.

Christian de Chergé, em suas reflexões, assinala que Jesus Cristo “é precisamente o grande sacramento desse ‘terceiro mundo’ da esperança, o iniciador da fé no homem e sua realização em Deus, tanto fora como dentro de nós, escondido aos olhos do mundo ao mesmo tempo pela nuvem do mistério divino e pelo véu da encarnação continuada”.⁸³⁸ Não se pode esquecer que Christian de Chergé falava a partir do seu domicílio que é a fé crista. Esta não pode prescindir da centralidade de Jesus Cristo no projeto de Deus.

Em uma de suas anotações sobre Jesus Cristo se pode perceber rastros da reflexão de Teilhard de Chardin que o monge cita: “Eu acredito que a Igreja é ainda uma criança. O Cristo do qual ela vive é desmesuradamente maior do que ela o imagina”. E Christian acrescenta a isto sua própria reflexão: “O Cristo é maior, inconcebivelmente maior. Proclamá-lo na fé nua é o melhor testemunho (*shahâda*) rendido à sua divindade”⁸³⁹.

De Chergé diz ainda que a maneira de se estar no mundo só tem sentido diante do que ele denomina os “fins últimos da esperança”, isto é, a escatologia. Isto porque cada um é chamado para um “além”, para uma busca que ultrapassa o tempo e o espaço, mas que antes de tudo, já está se realizando no hoje, em um mundo novo que “está em gestação” e é preciso pressentir a sua alma.⁸⁴⁰ É nesta linha de pensamento que Christian percebe a urgência de uma fraternidade universal através do diálogo e da partilha da vida.

Christian de Chergé dizia que o diálogo é uma via de “mão-dupla”. É acolher e ser acolhido em uma hospitalidade dialogal mútua. Para ilustrar a sua experiência tomou-se emprestado de Salenson a expressão “artesão do diálogo” a fim de indicar a maneira como o monge cisterciense teceu a sua caminhada em direção ao diálogo com os irmãos muçulmanos. Salenson descreve Frei Christian-Marie de Chergé como um artesão do diálogo, porque ele era

[...] profundamente monge e ele tornou-se profundamente monge porque se deixou trabalhar pela pluralidade religiosa e pelo engajamento da Igreja no diálogo inter-religioso. A vida monástica e seus exercícios nutriram e moldaram seu pensamento, até em sua expressão e, não sem consequências

⁸³⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Spiritualità dei sensi vigili*, p. 17. Modena: Fondazione Collegio San Carlo di Modena, 2006.

⁸³⁸ DE CHERGÉ, Christian. *Sept vies pour Dieu et l'Algérie*, p. 36.

⁸³⁹ Id. *Ibid.*

⁸⁴⁰ Id. *Ibid.*, p. 32-33.

sobre o pensamento ele mesmo. Reciprocamente, a alteridade irreduzível do crente muçulmano veio acentuar nele o que ele nomeia “uma lancinante curiosidade” que não deixará de abri-lo às dimensões do amor do Pai.⁸⁴¹

O prior de Tibhirine entendia o diálogo primeiramente como existencial, como o diálogo da vida. A vida comum com os vizinhos do mosteiro e as pessoas do país através das atividades cotidianas como o trabalho, as comemorações, através dos numerosos encontros e visitas recebidas no próprio mosteiro. Assim o diálogo é frequentemente entendido como “o fruto de um longo viver juntos e de inquietações partilhadas, às vezes muito concretas [...], ele é, raramente, de ordem estritamente teológica”.⁸⁴²

Em um trecho inédito de uma correspondência enviada pelo cisterciense a um amigo, em 1984, ele fala da sua convicção no diálogo existencial. Christian afirmava:

Minha certeza, a mais viva, é que uma vida como a nossa, tão concreta e, ao mesmo tempo tão dependente da fé muçulmana, pode testemunhar que o diálogo existencial é o diálogo por excelência, cujas experiências e perspectivas colocam em desordem todos os recintos do diálogo demasiadamente dogmático.⁸⁴³

Frei Christian de Chergé não escreveu tratados de teologia e até desconfiava da linguagem teológica porque temia mais do que tudo o fechamento nos conceitos ou nas teorias que poderiam deformar o que a experiência espiritual lhe permitia entrever e por vezes formular em outros termos.⁸⁴⁴ Em sua opinião, as afirmações dogmáticas que não contribuíam para proporcionar uma “existência mais próxima de Deus” arriscariam a ser apenas uma “abstração estéril, cega e partidária”. Esse sectarismo que é “incapaz de proclamar a fé do centurião romano ou a caridade do samaritano” nas obras que eles realizam é, para De Chergé, estranho ao Evangelho.⁸⁴⁵ O monge afirmava que não gostava dessa teologia que exclui, já de antemão, a possibilidade de que outros fizessem a experiência autêntica de Deus, em outra tradição religiosa.⁸⁴⁶

Contudo, isto não significava que a teologia não estivesse presente em suas reflexões. Ela fazia parte de sua formação e preparação para o diálogo e embasava a sua prática. Ele se

⁸⁴¹ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 31.

⁸⁴² Id. *Ibid.*, p. 82.

⁸⁴³ DE CHERGÉ, Christian. *Lettres à un ami fraternel*, p. 214.

⁸⁴⁴ Jacques Dupuis assinala que o diálogo “[...] requer também a abertura à fé do outro na sua diversidade. [...] deve se alçar acima do nível dos conceitos em que essa experiência é imperfeitamente expressa, para atingir, quanto possível, por meio e além dos próprios conceitos, a experiência como tal”. Id. *O Cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*, p. 287. São Paulo: Loyola, 2004.

⁸⁴⁵ DE CHERGÉ, Christian. *Lettres à un ami fraternel*, p. 201.

⁸⁴⁶ Id. *Ibid.*, p. 299.

considerava naturalmente devedor, pela maneira de pensar e, conseqüentemente de agir, a São Bernardo de Claraval e aos pais no monaquismo. Está familiarizado com o pensamento de Karl Rhaner, Teilhard de Chardin, J. Moltmann, Charles Péguy e Lévinas, só para citar alguns.⁸⁴⁷ Isto demonstra que a teologia desempenhava um papel fundamental nas escolhas concretas e cotidianas do prior de Tibhirine. Quinson afirma quanto a isto que:

Não é surpreendente que o debate teológico aparecesse antes como uma possibilidade discreta, vivido como o fruto de uma partilha de vida e da oração, e não como um fim apostólico anunciado e de proselitismo. Mas a desconfiança proclamada em direção ao debate teológico islamo-cristão não quer dizer, absolutamente, que Christian de Chergé não fundava a vida monástica de Tibhirine sobre uma reflexão teológica. [...]. Na realidade, é o contrário: é o olhar teológico do prior de Tibhirine que está primeiro na elaboração da forma de vida monástica na terra do Islã.⁸⁴⁸

5.3.3 TESTEMUNHO DE AMOR

Através das diversas atividades no mosteiro e na comunidade no entorno, principalmente na cooperativa de agricultura criada pelos monges, os trapistas cultivavam uma relação muito forte e respeitosa e viviam “momentos carregados de uma dimensão religiosa: o espaço da cultura fertilizando o espaço do espírito”. Há um aprofundamento no conhecimento do outro, face-a-face, nos gestos, nos esforços, com a certeza de que esta obra é querida por Deus.⁸⁴⁹

Poder-se-ia pensar novamente em uma influência franciscana. Francisco de Assis “convidava os frades a andarem no meio dos outros no espírito da não violência e da paz, para

⁸⁴⁷ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 36-37. Karl Rahner (1904-1984). Sacerdote jesuíta, doutor em teologia, perito do Concílio Vaticano II. Teilhard de Chardin (1881-1955). Sacerdote jesuíta, teólogo, filósofo, paleontólogo e místico. O Santo Ofício chegou a divulgar um *monitum*, ou advertência simples, para a aceitação das idéias do religioso, no entanto, suas reflexões marcaram e influenciaram o Concílio Vaticano II. Jürgen Moltmann (1926-). Considerado um dos principais teólogos luteranos contemporâneos. Professor Emérito da Universidade de Tübingen. Charles Péguy (1873-1914). Escritor francês, poeta e pensador. Considerado um dos maiores autores do século XX. Emmanuel Lévinas (1906-1995). Filósofo francês de família judaica. Bastante influenciado pela Fenomenologia de Husserl, do qual foi aluno e pelas obras do filósofo Martin Heidegger.

⁸⁴⁸ QUINSON, Henry C. *Optimisme naïf ou invincible espérance ?*: Christian de Chergé selon John Kiser, p. 6-7.

⁸⁴⁹ GUITTON, René. *Si nous nous taisons...* Le martyre de moines de Tibhirine, p. 34-35

partilhar o trabalho e a vida e construir assim uma sociedade fraterna que incluísse todos os habitantes da terra”.⁸⁵⁰ Não era esse também o desejo de Christian de Chergé?

O monge Jean-Pierre descreve Christian de Chergé como “um guia em um caminho espiritual que conduziu a comunidade a desenvolver uma visão clara de sua vocação, a se engajar em favor da reconciliação e do amor do próximo e então, a aceitar a eventualidade do martírio”. Segundo o confrade, “a intenção de Christian não era, seguramente, se converter ao Islã. Ele era e queria permanecer cristão – mas ele desejava se aproximar o mais possível de seus irmãos muçulmanos”.⁸⁵¹

Em Tibhirine, o Prior reflete com os monges sobre as mudanças que provocaram um novo olhar para com aqueles que trabalhavam no mosteiro, com os associados e com os muçulmanos da vila.

É aí que foi preciso responder a uma urgência maior de discernimento comunitário, de reparação: fazer a experiência em que cada um sendo, diretamente interpelado, tem, então, sua palavra a dizer, e que da partilha nascerá a luz, na condição que haja suficiente confiança entre nós para acreditar que o ponto de vista do outro tem mais (tanta) importância que o meu... face a uma situação na qual nós não temos controle, impossível pretender ter a solução.⁸⁵²

Os acontecimentos e as mudanças provavelmente se referem ao que ocorrera em 24 de dezembro de 1993, quando o mosteiro recebeu a “visita” do GIA (Grupo Islâmico Armado).⁸⁵³ O ano seguinte, 1994, foi tristemente marcante para Christian por causa do sangue derramado dos padres e freiras assassinados na Argélia. Isto se reflete em suas homilias da Semana Santa, como se vê no “*Martírio*” da *Caridade*, homilia da Quinta-feira Santa, 31 de março de 1994:

Há muitos “mártires” atualmente em nosso país. Tanto de um lado como no outro, cada um honra seus mortos sob esse título glorioso de “mártires”, em árabe *shouhada* (plural de *shahîd*), da mesma raiz que a *shahâda* ou profissão de fé muçulmana.⁸⁵⁴

⁸⁵⁰ SCOGNOMIGLIO, Edoardo. *Francesco e il sultano: lo “Spirito di Assisi” e la profezia dela pace*, p. 43.

⁸⁵¹ DERWAHL, Freddy. *Le dernier moine de Tibhirine*, p. 141,143.

⁸⁵² DE CHERGÉ, Christian. *Dieu pour tout jour: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine*, 1986-1996, p. 526.

⁸⁵³ O GIA queria levar o médico, Frei Luc, para as montanhas, onde seus membros se escondiam, além de dinheiro e remédios. A todos esses pedidos Frei Christian negou. Lembrou ao comandante que era noite de Natal, o nascimento do Príncipe da Paz, o que para os muçulmanos é um fato a ser respeitado. Alguns dias antes, amigos croatas dos monges foram assassinados enquanto trabalhavam não muito longe do mosteiro.

⁸⁵⁴ DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons: homélies de père*, 1970-1996, p. 419-421.

Nesta Homilia dos mártires, o prior de Tibhirine chama atenção para o fato de que não são apenas os cristãos a darem testemunho do martírio de amor: “Por experiência nós sabemos que esse martírio da caridade não é exclusividade dos cristãos”.⁸⁵⁵ Afirma que o testemunho autêntico “de um amor simples e gratuito” poderia vir de qualquer pessoa e era um dom do Espírito. De Chergé relembra o amigo muçulmano que viveu este amor até as últimas consequências: “eu não posso esquecer Mohamed que um dia protegeu minha vida, expondo a sua... e que morreu assassinado por seus irmãos porque ele se recusava a entregá-los seus amigos. [...]”.⁸⁵⁶

Diante dos conflitos e perigos era inevitável que surgisse a dúvida entre partir para um lugar seguro ou permanecer com a comunidade muçulmana vizinha ao mosteiro. Christian leva seus confrades a compreenderem que, para onde quer que se encaminhassem, a vida de cada monge de Tibhirine, a exemplo de Cristo, já não lhes pertencia e, portanto, ninguém poderia tirá-la. Eles haviam-na entregue por amor. Amor a Deus e aos irmãos na Argélia.

O testemunho de Jesus até a morte, seu “martírio”, é martírio de amor, de amor para o homem, para todos os homens, mesmo para os ladrões, mesmo para os assassinos e os carrascos, aqueles que agem nas trevas, prontos a vos torturar até a morte [...]. Entretanto ele tinha prevenido: Se vocês amam somente seus amigos, o que vocês fazem de extraordinário? Até os pagãos (os *Kouffâr*) fazem o mesmo! Para ele, amigos e inimigos recebem de um mesmo Pai: Vocês são todos irmãos! [...].⁸⁵⁷

Retoma-se mais uma vez o exemplo de São Francisco de Assis. O *Poverello* de Deus, dizia: “Devemos amar muito o amor d’Aquele que muito nos amou” (2Cel 196). Sua intuição o convocava a voltar-se para o próximo. Enxergava no rosto de todos, principalmente dos mais sofridos, a face mesma do Amor, a face de Jesus Cristo. Neste sentido, o diálogo verdadeiro não pode ser concebido na ausência do amor gratuito e desinteressado pelo outro. Lévinas descreve sempre “o rosto do próximo como portador de uma ordem, que impõe ao eu, diante do outro, uma responsabilidade gratuita [...]”.⁸⁵⁸

Essa responsabilidade, entendida por Christian de Chergé como a partilha da vida, pode ser percebida no texto que escreve no Capítulo à sua comunidade monástica sobre *as condições de ser-com*. Neste, elenca três “necessidades” para que fossem realmente mais

⁸⁵⁵ DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons*: homélies de père, 1970-1996, p. 419.

⁸⁵⁶ Id. *Ibid.*, p. 419-421.

⁸⁵⁷ Id. *Ibid.*

⁸⁵⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Violência do rosto*, p. 28.

solidários e mais próximos daqueles que os acolheram, apesar da condição de estrangeiros que a maioria dos monges possuía em Tibhirine.

A primeira delas é a necessidade de uma verdadeira vida espiritual. Não bastava rezar nas situações difíceis, era preciso rezar sobre as situações, buscado o sentido da permanência em um país de graves conflitos contra os franceses e os cristãos. Para o prior, isso significava uma prova de fidelidade e não de força.

A segunda seria a manutenção do amor pelo povo argelino e a confiança nos muçulmanos. Confiar neles quando eles “duvidam deles mesmos”. Ter um olhar mais profundo que ultrapassa a situação vivida, com a benevolência que vem de Deus. Nas palavras de Christian, “Ser contemplativo do homem”.

A terceira necessidade seria humanística: colocar a humanidade em todas as relações e encontros de partilha. Para De Chergé significava criar, primeiramente, na comunidade monástica “a condição de permanecer presentes. [...] Viver junto [...] o ministério atual que é, provavelmente, essencialmente, o ministério de viver”.⁸⁵⁹

Frei Christian dizia que:

Do inimigo, Deus pode fazer nosso amigo, porque ele o ama e porque sua misericórdia quer transformar nossos dois corações até que eles se encontrem. Muçulmanos e cristãos só podem admitir juntos, com João Paulo II, que “a misericórdia se manifesta em seu aspecto próprio e verdadeiro quando ela revaloriza, quando ela promove, e quando ela tira o bem de todas as formas de mal que existem no mundo e no homem” (DM 6).⁸⁶⁰

Christian procurava um Cristianismo universal que irrompia do coração e não excluía pessoa alguma. Um Cristianismo baseado na amizade, na confiança e nas boas obras. Pode-se sentir mais uma vez a presença franciscana em suas reflexões, pois, Francisco de Assis também desejava uma sociedade fraterna que abrangesse “todos os habitantes da terra” com o espírito da não-violência e da paz.⁸⁶¹

Este convite ao diálogo de vida, onde a verdade vem descoberta junto ao outro na participação das experiências cotidianas, era o desejo do Prior de Tibhirine, que se deixava sempre guiar pelo Espírito Santo.

⁸⁵⁹ DE CHERGÉ, Christian. *Dieu pour tout jour*: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996, p. 526-527.

⁸⁶⁰ Id. Venons-en á une parole commune : Chétiens et musulmans, témoins et pèlerins de la miséricorde. In: Id. *L'Invincible espérance*, p. 67. DM é a abreviação da Encíclica *Dives in Misericordia*, Sobre a Misericórdia Divina, escrita pelo Papa João Paulo II, em 1980.

⁸⁶¹ SCOGNOMIGLIO, Edoardo. *Francesco e il sultano*: lo “Spirito di Assisi” e la profezia dela pace, p. 43.

5.4 SEDUÇÃO DO ESPÍRITO

*L'ospite dolce, che è lo Spirito, bagna ciò che è arido e lo vivifica;
in noi, attorno a noi, nel cuore del mondo e della storia.*⁸⁶²

Para Christian De Chergé a unidade fraterna dimana do mistério da “presença ativa e universal do Espírito Santo” que se faz habitar em todas as pessoas, em todas as religiões e, em toda oração sincera que emerge do coração de todo ser humano, seja ele cristão ou não. O Espírito Santo é o “inspirador decisivo” de todas as iniciativas⁸⁶³.

O prior de Tibhirine deixava-se conduzir pelo Espírito de Deus em suas ações e em suas reflexões. Dizia que “É no nível dos corações e de sua comum relação com Deus que se pratica o essencial querido pela Providência”. Buscava encontrar o Islã do coração.⁸⁶⁴

Nessa busca, partilhada com os irmãos muçulmanos, a oração e a mística estavam presentes em sua jornada de escuta de uma mesma Palavra de Deus e de uma maior unidade de vida.

5.4.1 ORAÇÃO

Teixeira, na introdução ao livro *Sede de Deus: ...*, afirma que “a oração é um fenômeno universal” e que “não existe tradição cultural desprovida da presença deste sussurro multiforme que eleva ao mistério incógnito o impulso de ultrapassagem que anima os seres humanos”⁸⁶⁵.

Para De Chergé a oração não poderia ser omitida dessa mística do encontro. Esta é uma das maneiras para hospedar o outro, derrubando os muros que facilmente são erguidos. Leitor assíduo do Alcorão em língua árabe, ele mesmo escreveu várias vezes que fazia a

⁸⁶² VIVIAN, Dario. *Ospitalità*, p. 72. Assisi: Cittadella, 2012.

⁸⁶³ Cf. DA 89.

⁸⁶⁴ DE CHERGÉ, Christian. *Lettres à un ami fraternel*, p. 108.

⁸⁶⁵ TEIXEIRA, Faustino; BERKENBROCK, Volney (Org.). *Sede de Deus: orações do Judaísmo, Cristianismo e Islã*, p. 8. Petrópolis: Vozes, 2002.

*Lectio Divina*⁸⁶⁶ sobre o texto corânico. Considerava a oração muçulmana um “autêntico caminho de contemplação” que convidava a todos a viver sob o olhar de Deus.⁸⁶⁷ Essa oração não pode estar dissociada dos outros elementos que constituem a tradição religiosa muçulmana como a hospitalidade, a peregrinação, o jejum etc.

A *Lectio Divina* sobre o texto corânico fazia “parte de sua resposta a um chamado, aquele de sua vocação monástica na terra do Islã”. O prior de Tibhirine tinha clara percepção de que os textos do Alcorão não se confundiam com as Escrituras cristãs. Isto não o impedia, no entanto, de reconhecer que eles podiam ter uma “ligação original com o Totalmente Outro”, e convidava a uma escuta pacífica e respeitosa desse texto sagrado.⁸⁶⁸

Christian rezava a Deus pedindo: “Desarma-me e desarme-nos em comunidade”, ao mesmo tempo em que pedia: “Desarme-os” referindo-se tanto aos rebeldes do GIA quanto aos militares do exército argelino. A oração é, para De Chergé, uma “vocação universal, uma CONVOCAÇÃO”. Ele a considerava uma das cinco atitudes que era preciso adotar todos os dias para que pudesse existir uma paz durável.

Jacques Dupuis afirma ser a oração comum “como a alma do diálogo inter-religioso”.⁸⁶⁹ A partir da prece conjunta os fiéis podem iniciar uma partilha sobre suas respectivas crenças.⁸⁷⁰ A oração pode fornecer pontos de contato para a prece inter-religiosa e serve como oportunidade de comunicação espiritual, expressando a reunião de todos os filhos de Deus.⁸⁷¹ Pode-se deduzir a importância desta prática para Christian de Chergé.

De fato, uma oração comprometida e coerente pode conduzir de maneira muito favorável o encontro com o outro. Em todo caso, deve-se estar atento para não reduzi-la “a um pequeno denominador comum”, pois, corre-se o risco de perder a riqueza própria de cada tradição. A oração inter-religiosa poderia ser vivida como uma peregrinação, como um caminho aberto, “como um sinal apontando em direção ao mistério de Deus”.⁸⁷²

⁸⁶⁶ Leitura meditada e orante da Sagrada Escritura.

⁸⁶⁷ DE CHERGÉ, Christian. *Lettres à un ami fraternel*, p. 295.

⁸⁶⁸ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 94, 97. Claude Geffré observa que “algumas tradições religiosas comportam textos sagrados, revelações e profecias que podem ser uma pedagogia no caminho da descoberta do verdadeiro Deus. [...] podem favorecer a abertura ao Absoluto e a comunhão com ele”. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*, p. 160-161. Esta afirmação ajuda a corroborar a validade da busca de Deus realizada por Christian de Chergé também na meditação do texto corânico.

⁸⁶⁹ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*, p. 314.

⁸⁷⁰ COMISSÕES DO DIM / MID (Diálogo Inter-religioso Monástico). Boletim Internacional, p. 13. 2006/2. Disponível em: <<http://www.msberto.org.br/Publicacoes/DIM/2006-2.pdf>>. Acesso em fevereiro de 2013.

⁸⁷¹ COMISSÕES DO DIM / MID (Diálogo Inter-religioso Monástico). Document 5. Réflexions théologiques sur La prière interreligieuse, p. 11-12. Bulletin n. 6, juillet 1998. Disponível em:

<<http://www.msberto.org.br/Publicacoes/DIM/DIM.htm>>.

⁸⁷² Id. *Ibid.*, p. 4-5.

Esta experiência da oração, como aproximação entre duas religiões, foi vivenciada concretamente por Christian de Chergé na comunidade de Tibhirine. Para o jovem cisterciense, entre o louvor monástico e a oração muçulmana havia um parentesco espiritual que era preciso aprender a celebrar mais. A Palavra de Deus “proferida eternamente pelo Verbo, no silêncio do Espírito” encontra “ecos” na história que ela “suscita inegostavelmente” nos corações e se mostram “infinitamente diversificados”, assinala De Chergé.⁸⁷³

Ele mesmo o confirma em sua profissão solene: “Eu acredito na força particular da oração onde ‘dois ou três estão reunidos em seu nome’, como na vitalidade da caridade que disso jorra”. Assinala o acontecimento que confirmou o seu chamado a viver como “orante em meio a outros orantes”:

Para confirmar esse chamado,... houve muitas intervenções inexplicáveis em que se podia reconhecer a maneira de Deus. Tudo parece culminar para esse dia, nesse encontro solicitado por um hóspede muçulmano na paz de uma noite, após as Completas. Nossas vozes se associaram e sustentaram uma à outra para se fundir em louvores ao Único de quem nasce todo Amor. Esse “acontecimento” não é um sonho. É um fato. Como tal, ele encarnou a imensa esperança de meu chamado, e me fez viver, no espaço de três horas, o que minha fé sabia possível pelos séculos dos séculos. Doravante, como não acreditar “viável”, o dia em que Deus só desejará uma comunidade de oração em que cristãos e muçulmanos (e judeus?) se reconheçam como irmãos, no Espírito que já os une na noite.⁸⁷⁴

A descrição acima diz respeito a uma noite, em 1975, em pleno Ramadã, em que Christian medita em silêncio após as Completas, na penumbra da capela do mosteiro. Um hóspede muçulmano se aproxima e pede-lhe que reze por ele. Christian, então, faz uma prece a Deus: “ensina-nos a rezar juntos...”. Suas orações se sucedem e se misturam. Nas palavras de Salenson, “o louvor se faz comum...”.⁸⁷⁵

Mais um amigo chega e a oração se amplia. De Chergé escreve que há “uma cumplicidade a três, mais exigente para o ouvido interior que se quer disponível no caminho de cada um, estranho, desconcertante às vezes; [...]”. Deixar que a oração de cada um se dirija

⁸⁷³ DE CHERGÉ, Christian. *Lettres à un ami fraternel*, p. 184-185. RAY escreve que Christian, assim como Massignon, “[...] vê na tradição mística muçulmana e na prática religiosa dos homens simples e crentes da vizinhança, convergências fortes com a tradição monástica cristã” RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p.165.

⁸⁷⁴ Profissão de fé cristã feita por Christian intitulada “O sentido de um chamado”. Pode-se ler na íntegra em RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 110-114.

⁸⁷⁵ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l’espérance*, p. 45-46.

aos irmãos, em uma reciprocidade que “ganha novo impulso em direção ao outro”.⁸⁷⁶

Acrescenta Christian-Marie que:

Nota após nota, a sinfonia se constrói na fusão dessas três expressões diferentes de uma única e mesma fidelidade, a do Espírito que está em Deus, que diz Deus! [...] juntos, a “*fatihâ*”, o “*Magnificat*” (você a repete, palavra por palavra), o *Pater* (você o conhece de cor), e, sempre e ainda, o louvor, a ação de graças.⁸⁷⁷

Para compreender melhor esta narrativa de Christian, pode-se recorrer a Faustino Teixeira que explicita o dinamismo da busca através da oração que se expressa de maneira plural. O autor afirma que:

A oração existe no movimento da própria intencionalidade do sujeito que reconhece a carência e a intransparência da finitude e a consciência de uma “falta”: a percepção de que “o sentido do mundo encontra-se fora do mundo” (Wittgenstein). E esta carência reveste-se de uma sede e de uma busca infinita, expressando-se no ritmo multiforme e plural de orações vocais de angústia, alegria, sofrimento, esperança, muitas vezes silenciosas, outras vezes sussurradas ou ardorosamente bradadas e cantadas.⁸⁷⁸

Nas anotações de Christian, ele assinala que o louvor vai além do lugar e do momento e que é preciso “remontar o tempo para descobrir todas as etapas da longa aventura de Deus em busca da humanidade, desde Abraão [...]”.⁸⁷⁹

Em 1986, aconteceu na cidade de Assis, Itália, a 27 de outubro, um fato de grande repercussão para o diálogo inter-religioso: o papa João Paulo II reuniu-se com representantes das mais diversas tradições religiosas mundiais “para juntos rezar e testemunhar a natureza transcendente da paz”. O enfoque é dado à oração, em torno da qual estava sendo tecida a unidade na diversidade rica das religiões.

Neste encontro “não se fez uma oração em comum, mas resguardou-se a individualidade e a liberdade de cada religião”, pois, “mesmo no nível da experiência mística as diferenças não desaparecem”.⁸⁸⁰ Este acontecimento seria impensável antes do Vaticano II e representou um novo direcionamento, principalmente para os cristãos que, antes da revisão

⁸⁷⁶ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 45-48.

⁸⁷⁷ DE CHERGÉ, Christian. *Nuit de feu*. In: Id. *L'Invincible espérance*, p. 36-37. Pode-se deduzir que o terceiro orante não seja nem cristão, nem muçulmano.

⁸⁷⁸ TEIXEIRA, Faustino; BERKENBROCK, Volney (Org.). *Sede de Deus: orações do Judaísmo, Cristianismo e Islã*, p. 8-9.

⁸⁷⁹ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 45-48

⁸⁸⁰ TEIXEIRA, Faustino *Jornada Mundial de Oração pela Paz*, p.141. In: Id. (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 139-145.

do *Código de Direito Canônico* de 1917, não podiam participar de qualquer ato ou culto sagrado não-católico, sendo isto considerado uma atitude ilícita.

Jacques Dupuis observa que a justificativa teológica dada por João Paulo II para o acontecimento de Assis é válida para endossar a oração comum entre fiéis das diversas tradições religiosas, de acordo com o desejo do Concílio Vaticano II expresso na *Nostra Aetate*. O jesuíta aponta para o discurso de Sua Santidade, do dia 22 de dezembro de 1986, em que se pode ler que:

Não há senão um só desígnio divino para todo ser humano que vem a este mundo (cf. Jo 1,9), um único princípio e fim, qualquer que seja a cor de sua pele, o horizonte histórico e geográfico em que vive e age, a cultura em que cresceu e se exprime. As diferenças são um elemento menos importante com relação à unidade, que, ao contrário, é radical, básica e determinante (n.3).⁸⁸¹

Dupuis assinala que toda oração, mesmo que dirigida a um “Deus desconhecido”, quando autêntica, é fruto e obra do Espírito Santo. Conclui que “pela oração, os cristãos e os membros das outras tradições religiosas estão, [...] profundamente unidos” no mesmo e único Espírito. Esta unidade na oração é a antecipação da realidade do Reino de Deus. Dupuis assinala que: “Essa comunhão encontra, com efeito, a sua expressão mais profunda na partilha da oração comum entre membros de crenças diversas”.⁸⁸²

Quanto à singularidade da oração cristã, qualquer que seja a sua forma e em todas as suas manifestações, é que ela é dirigida a um Deus que é Pai. É, portanto, uma oração filial. Poder-se-ia perguntar em que medida pode a oração cristã filial se aproximar das orações de outras tradições religiosas e onde se encontra a sua originalidade? Para esta questão, o teólogo católico, Louis Cognet (1917-1970) pode dar pistas para reflexão, ao dizer que:

[...] a piedade cristã integra nela todos os tipos e todas as formas de oração, sem se preocupar com qualquer incompatibilidade, sem admitir qualquer antinomia. Esta é sua grande originalidade: ela reside neste caráter sintético pelo qual ela associa em uma única realidade elementos que, alhures, se revelam mais ou menos exclusivos uns aos outros. É notável, além disso, que não se trata aqui de um sincretismo do acaso, mas de uma síntese consciente e desejada, em que a piedade cristã faz entrar todas essas manifestações tão diversas.⁸⁸³

⁸⁸¹ Apud DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*, p. 299.

⁸⁸² Id. *Ibid.*, p. 300.

⁸⁸³ COGNET, Louis. Originalite de la prière chrétienne, p. 225-226. *La Prière. Cahiers de La Pierre-qui-vire*, v. 43. Paris: Desclée de Brouwer, 1954. p. 214-232. O autor afirma ainda que “[...] a oração cristã se apresenta como um único e mesmo movimento do espírito, que é, ao mesmo tempo, súplica, adoração e união” (p. 228).

Percebe-se então nessa originalidade da oração cristã a abertura para sair de seu “casulo” e abrir-se às outras manifestações de fé como o demonstrou abertamente ser possível, o Papa João Paulo II no Encontro de Assis, respeitando as especificidades de cada tradição. O Papa, ao falar sobre a oração dos muçulmanos, afirmou que esta religiosidade é merecedora do maior respeito, pois,

Não se pode não admirar, por exemplo, a sua fidelidade à oração. A imagem do crente em Alá que, sem ligar para tempo e lugar, cai de joelhos e mergulha na oração é um modelo para os confessores do verdadeiro Deus, em particular para aqueles cristãos que, desertando suas maravilhosas catedrais, rezam pouco ou não rezam absolutamente em tempo algum.⁸⁸⁴

Para Gerhard Böwering a oração islâmica vai além de uma recitação do Alcorão, ela é a “expressão de submissão a Deus” vivida concretamente no cotidiano da sociedade islâmica: “O muçulmano entra em oração com a ajuda do ouvido e do coração, ouvindo a palavra recitada do Alcorão e dando, mediante gestos simbólicos de entrega, testemunho da majestade divina que ele enuncia”.⁸⁸⁵

Pierre-François de Béthune, ex-Secretário Geral do DIM afirma que o testemunho de oração deixado por Christian de Chergé e seus confrades com o *Ribât-el-salâm (O Laço da Paz)* é como “o verdadeiro laço da paz e como a única garantia durável da Paz”.⁸⁸⁶

O prior de Tibhirine partilhava a certeza de que aceitar as diferenças é “mais luminoso e sereno” quando juntos, cristãos e muçulmanos, se colocam “sob o olhar do Único, à escuta da Palavra que une e da disponibilidade ao Espírito que é ligação”, que é laço.⁸⁸⁷ Ele assinalava que onde não existisse respeito mútuo daquilo que cada um é, um conflito de identidade poderia ameaçar, arriscando desfigurar o outro ou deixar-se assimilar por ele, destruir ou de se deixar destruir por ele. Mas, acrescenta que Deus preparou cada um para acolher a diferença e isto se pode verificar na “riqueza inaudita de sua criação, como na diversidade dos homens”.⁸⁸⁸

Este testemunho que “exige sensibilidade e respeito às diferenças” em uma abertura ao outro tem um lugar privilegiado no exercício da oração. As diferenças não podem impedir

⁸⁸⁴ JOÃO PAULO II. *Cruzando o limiar da esperança*, p. 98. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

⁸⁸⁵ BÖWERING, Gerhard. O Cristianismo – desafiado pelo Islã, p. 152 [486]. *Concilium*, fasc. 253. Petrópolis: Vozes, 1994/3, p. 142 [476] -158 [492].

⁸⁸⁶ SODRÉ, Olga Regina Frugoli. *Monges em diálogo a caminho do absoluto: estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico*, p. 239. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

⁸⁸⁷ DE CHERGÉ, Christian. *Lettres à un ami fraternel*, p. 67.

⁸⁸⁸ Id. *L'Autre que nous attendons: homélies de père, 1970-1996*, p. 480.

uma procura que é comum em direção Aquele que é completamente diferente, ao *ganz andere*, no dizer de Mircea Eliade.⁸⁸⁹ Esta procura expressa em uma prece “vem acompanhada de uma eficácia *suis generis*, capaz de transformar a fisionomia do mundo”, como afirma Teixeira.⁸⁹⁰

5.4.2 MÍSTICA

Christian de Chergé em suas reflexões tinha uma certeza cuja importância ilumina o conjunto das relações entre cristãos e muçulmanos: “o Espírito está presente em cada ser humano, crente ou não. O Espírito do Ressuscitado nos precede sempre no coração do outro”. De acordo com Bénédicte Avon “Christian busca tornar-nos atentos à ação desse Terceiro capaz de abrir em nossas diferenças, caminhos inesperados de comunhão”.⁸⁹¹ Ele mesmo afirmou ser um incorrigível “idealista”,⁸⁹² mas que, não estava sozinho nesta “loucura” pela busca dialogal e hospitaleira.

Dentre suas reflexões duas são destacadas, dada a mística do diálogo presente em ambas: a imagem da escada e a do poço.

5.4.2.1 Escada mística

Em muitos Padres da Igreja a temática da “escada de Jacó” foi abordada como “um símbolo das ligações entre o mundo humano e o mundo angélico”.⁸⁹³ Outros a interpretavam como a prefiguração da encarnação do Verbo, “ponte lançada entre o céu e a terra”.⁸⁹⁴ De acordo com Lurker, “A mártir cartaginesa Perpétua teve no cárcere a visão de uma escada

⁸⁸⁹ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

⁸⁹⁰ TEIXEIRA, Faustino; BERKENBROCK, Volney (Org.). *Sede de Deus: orações do Judaísmo, Cristianismo e Islã*, p. 10.

⁸⁹¹ AVON, Bénédicte. *La visitation ou le mystère de la rencontre*, p. 64.

⁸⁹² DE CHERGÉ, Christian. *Lettres à un ami fraternel*, p. 118.

⁸⁹³ DE LA BROSSE, Olivier; HENRY, Antonin-Marie; ROUILLARD, Philippe (Dir.). *Dicionário de termos da fé*. Verbete: Escada, p. 274. Aparecida: Santuário, 1989.

⁸⁹⁴ VINCENT, Mons. Albert. *Dicionário bíblico*. Verbete: Escada, p. 179. São Paulo: Paulinas, 1969.

elevada de bronze, que se elevava até o céu. [...] Como caminho para Deus, as ordens dos cistercienses e cartuxos traziam o nome de *Scala Dei*".⁸⁹⁵

Na bela reflexão teológica, *L'échelle mystique du dialogue* (A escada mística do diálogo), Frei Christian aborda "misticamente" o diálogo islamo-cristão que se realiza na vida cotidiana. Ao aplicar a figura da "escada", Salenson afirma que, para o monge de Tibhirine, o diálogo é "um caminho privilegiado da mística de hoje".⁸⁹⁶ Esta imagem da escada é tomada de empréstimo da Sagrada Escritura, a qual narra no livro do Gênesis o sonho de Jacó: "Eis que uma escada se erguia sobre a terra e o seu topo atingia o céu, e anjos de Deus subiam e desciam por ela!" (Gn 28,12).

Na visão de Christian de Chergé, os dois montantes da escada são as duas "fidelidades", neste caso, a cristã e a muçulmana. São as duas tradições religiosas onde os degraus estão cravados profundamente e, se possível, no mesmo nível. Essa escada também precisa apoiar-se para não cair e ela o faz na comunhão dos santos: "fixada na terra, nas relações fraternas, mas apoiada na comunhão dos santos".⁸⁹⁷ Sobre essa "escada mística" o monge observa:

Por que não imaginar subi-la em duas filas, essa escada comum, cujos montantes seriam nossas respectivas fés? O Gênesis fala de anjos que sobem e que descem, que preenchem então, um espaço onde nós vamos tentar descobrir os degraus para nossos pés. Esses anjos simbolizam bem esse intermédio de um mundo espiritual criado tendo sua subsistência própria, entre o mundo dito celeste, aquele do mistério de Deus, e o mundo terrestre (dunyâ) em que o homem se desenvolve, animal e vegetal juntos.⁸⁹⁸

O cisterciense traz uma ideia original ao pensar os dois montantes da escada como sendo duas tradições religiosas. Ele atribuía às religiões a função de permitir a cada fiel poder se elevar aos céus.⁸⁹⁹ A elevação, ou seja, a "via ascendente" da escada leva a um "autêntico progresso espiritual" que surpreende os crentes das duas tradições por permitir encontrarem-se tão próximos, segundo Christian. O prior enumera alguns passos deste progresso espiritual, dentre um número indefinido que pode ser estendido "pela imaginação do coração":

⁸⁹⁵ LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. Verbetes: Escada, p. 187-188. São Paulo: Paulus, 1993.

⁸⁹⁶ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 86.

⁸⁹⁷ Id. Du bom usage de l'échelle mystique, p. 40. In : CLÉMENT, Anne-Noëlle [et al.]. *Le Verbe s'est fait frère: Christian de Chergé et le dialogue islamo-chrétien*. Paris: Bayard. 2010, p. 35-43.

⁸⁹⁸ DE CHERGÉ, Christian. *L'échelle mystique du dialogue*, p. 8.

⁸⁹⁹ SALENSON, Christian. Du bom usage de l'échelle mystique, p. 37.

[...] o dom de si ao Absoluto de Deus, a oração regular, o jejum, a partilha da caridade, a conversão do coração, o memorial incessante da Presença que tem um Nome (dhikr⁹⁰⁰, oração jaculatória, oração de Jesus), a confiança na Providência, a urgência da hospitalidade sem fronteiras, o chamado ao combate espiritual, à peregrinação que também é interior... Em tudo isso, como não reconhecer o Espírito de Santidade, o qual ninguém sabe de onde vem nem para onde vai (Jo 3,8), de onde ele desce nem para onde ele sobe. Sua função é sempre fazer originar do alto (Jo 3,7), de atrair em um mesmo caminho ascendente (‘aqaba).⁹⁰¹

Christian assinala ainda que esse caminho ascendente “se revela, então, como aquele de uma conversão recíproca pela qual Deus nos engaja, pouco a pouco, (degrau por degrau), na medida de nossas fidelidades, na vinda de seu Reino [...]”.⁹⁰² Nesta escada, cada degrau pertence aos dois montantes que dá sustentação. Sem os montantes, “não se saberia onde fixar os degraus”, pois, não se fixa um degrau apenas de um lado. Assim acontece com as religiões. Sem elas (montantes) não se poderia fazer jejum, caridade, oração etc (degraus) e, como observa Salenson, cada um levaria a sua vida sem saber como ligar-se novamente uns aos outros, não tendo consciência de sua dependência mútua.⁹⁰³

Para Frei Christian-Marie, todos os seres humanos são marcados por um chamado de um além que gesta um novo mundo, mas que deve ser realizado hoje, no aqui e agora, em conjunto. Todos reconciliados em Deus era o desejo do trapista e isto “não sofria nenhuma demora e queria se concretizar aqui e agora”.⁹⁰⁴ De Chergé considerava a fé do outro como um dom misterioso de Deus.

Impõe então, respeito; somente toma todo seu sentido no cume dessa escada que nos restitui juntos em direção a Deus. E esse dom feito ao outro me é destinado também para me estimular no sentido do que eu tenho para professar. Negligenciá-lo, é faltar com a contemplação do trabalho do Espírito e com a parte que nos cabe nisso.⁹⁰⁵

⁹⁰⁰ *Dhikr* “significa ‘lembrança’. Nos rituais de devoção islâmica, dhikr representa o meio de alguém se lembrar de que ‘Deus é único’, com base na ordem corânica ‘Oh fiéis, recordai Allah com frequência e glorificai-O, de manhã à tarde’ (33:41). A dhikr pode ser acto de devoção individual ou coletiva”. LOPES, Margarida Santos. *Novo dicionário do Islão: palavras, figuras e histórias*, p. 103. 2. ed. Alfragide: Casa das Letras, 2010.

⁹⁰¹ DE CHERGÉ, Christian. *L’échelle mystique du dialogue*, p. 11.

⁹⁰² Id. *Ibid.*

⁹⁰³ SALENSON, Christian. *Du bom usage de l’échelle mystique*, p. 41-42. O autor, na p. 43, observa ainda que “Os montantes dependem dos degraus, os quais não seriam nada sem os montantes. [...]. As religiões não são escadas místicas, elas se contentam em fornecer os elementos, [...] seu ponto de apoio nos céus. A mística é um vai-e-vem constante nesta escada. As religiões lhe são úteis sem que jamais possam contê-la”.

⁹⁰⁴ DERWAHL, Freddy. *Le dernier moine de Tibhirine*, p. 68.

⁹⁰⁵ DE CHERGÉ, Christian. *L’échelle mystique du dialogue*, p. 13.

5.4.2.2 A Única Fonte

Outra imagem utilizada pelo prior de Notre-Dame de l'Atlas é a do “poço”. Mas, antes de transcrever o que Christian mesmo explicita dessa experiência, é preciso entender, em termos mais amplos, o significado desse símbolo.

O *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos* apresenta vários significados para a simbologia do poço. Dentre elas, pode-se destacar:

De modo muito geral poços e fontes de água corrente são imagens de conforto e purificação corporal e espiritual. O lugar refrescante (locus refrigerii) tornou-se eloqüente referência ao paraíso. À Caaba em Meca, o santuário principal dos maometanos, associa-se uma fonte sagrada donde bebem os peregrinos e tomam água para levarem consigo para sua pátria. A água nasce e penetra na terra fecundando o germe e rebento, tornando-se assim símbolo da fertilidade [...].⁹⁰⁶

A mística beguina, Matilde de Magdeburgo, fala do poço como a “fonte da eterna divindade”.⁹⁰⁷ Ainda, de muitos santos narra-se que “fizeram poços, razão pela qual se apresentam junto a um poço como atributo, como por exemplo, Clemente Romano”. O próprio Deus é “fonte de água viva (Jr 17,13), o manancial da salvação. [...]. Em sentido metafórico, a palavra poço/fonte designa o seio feminino que dá a vida (Lv 20,18)”.⁹⁰⁸

Ainda no *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos* Cristo é a fonte da vida “fons vitae”. Nesta Fonte, os fiéis são salvos pela misericórdia e pelo “poder regenerador do Espírito Santo”. Este poço “alimentado pela verdadeira doutrina” de Jesus Cristo se contrapõe ao poço de Jacó, “figura do judaísmo da Lei, de acordo com o autor”.⁹⁰⁹

Christian de Chergé e um amigo muçulmano usavam a senha “cavar o poço” para designar suas trocas e quando desejavam conversar sobre suas respectivas crenças. Esta expressão adquire um significado profundo, a partir das concepções bíblica e corânica e do

⁹⁰⁶ LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. Verbete: Poço, p. 187-188.

⁹⁰⁷ *Mechthild Von Magdeburg* (1207-1282). Aos 23 anos de idade, ela vai viver em Magdeburg, como beguina. Em 1270 vai para o Convento de Helfa. A denominação de beguinas era dada às “mulheres que possuíam um modelo de vida diferente da maioria das mulheres da mesma época: não casavam, não seguiam a vida religiosa tradicional, abandonavam o lar de origem e escolhiam o modelo apostólico de devoção, caridade e castidade, mas viviam fora das ordens religiosas oficiais”. Ler mais em AMARAL, Maria José Caldeira do. Minne: o âmagô visceral de Deus em Mechthild Von Magdeburg. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Caminhos da mística*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 51-73.

⁹⁰⁸ LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. Verbete: Poço, p. 187-188.

⁹⁰⁹ Id. *Ibid.*

emprego que fazem em suas vidas. Eis o que o monge de Tibhirine relata sobre esta experiência:

Desde um dia, quando ele me pediu, totalmente de improviso, para ensiná-lo a rezar, Mohammed se habituou a vir, regularmente, conversar comigo. É um vizinho. Nós temos, assim, uma longa história de partilha. Frequentemente era preciso estar brevemente com ele, ou passar os finais de semana sem encontrá-lo quando os hóspedes eram muito numerosos e demandavam atenção. Um dia, ele encontra a fórmula para me chamar à ordem e solicitar um encontro: “há muito tempo que nós não vamos cavar nosso poço!” A imagem permaneceu. Nós a empregamos quando nós experimentamos a necessidade de um intercâmbio em profundidade. Uma vez, por brincadeira, eu lhe fiz a seguinte pergunta: “E no fundo do nosso poço, o que nós vamos encontrar? Água muçulmana ou água cristã?” Ele me olhou meio risonho, meio triste: “Francamente, há tanto tempo que nós caminhamos juntos e você ainda me faz essa pergunta!... você sabe, no fundo desse poço aí, o que se encontra é água de Deus”.⁹¹⁰

Analisando esta temática do poço em De Chergé, Salenson observa que além da simbólica do encontro, ela desdobra a simbólica da aliança. Na Bíblia, em volta do poço, uniram-se Isaac e Rebeca, Jacó e Raquel: encontro e aliança (cf. Gn 24; 29). É isto que dá sentido ao seu uso para falar do encontro entre os dois crentes de duas tradições religiosas diferentes. Ao cavar o poço juntos, eles buscam se reencontrar e descobrir, “pelo jogo das diferenças, muçulmano e cristão, qual aliança os une”.⁹¹¹ Continua Salenson indicando que:

Cada um de nós, com Christian e Mohammed, pode retomar por sua conta essa expressão. Cada um cava seu poço em algumas relações inscritas no tempo, amigáveis ou conjugais. “Cavar seu poço” é, dentro e no mais profundo do encontro, buscar, pela mediação do outro, o mistério que habita sua própria existência e, juntos, o mistério que nos une.⁹¹²

Tanto Christian quanto Mohammed mantinham-se fiéis às suas tradições e, ao mesmo tempo, mostravam a real possibilidade de, no “jogo das diferenças”, buscarem juntos, em peregrinação, a Única Fonte de Água viva. Seguindo esta reflexão, pode-se perceber que religião alguma poderia ter motivos para apresentar-se como a Fonte. Cada ser humano tem dentro de si um poço no qual jorra a Única Fonte, que é Deus mesmo.

Este poço, com frequência, pode encontrar-se obstruído pelas coisas inúteis, preocupações excessivas, convicções e pensamentos que impedem a água jorrar. O poço transforma-se, assim, em cisterna que só contém água parada, morta. É preciso buscar mais

⁹¹⁰ SALENSON, Christian. *Prier 15 jours avec Christian de Chergé: prier des moines de Tibhirine*, p. 53-54.

⁹¹¹ Id. *Ibid.*, p. 54.

⁹¹² Id. *Ibid.*, p. 54-55.

profundamente dentro de si desobstruí-lo para que ele jorre água viva. Isto não se faz sozinho. É preciso a presença de irmãos, amigos, uma comunidade, outros crentes, companheiros de estrada que sustentem uma empreitada, por vezes, hesitante.⁹¹³

A temática do poço descerra também a análise sobre a sede e o desejo: “Cada um cava seu poço cavando seu próprio desejo, a sede que o habita, podendo retomar por sua conta o pedido de Jesus dirigido à Samaritana: ‘Dê-me de beber!’ Sem esse desejo, sem essa sede no fundo de si, o encontro não é possível”.⁹¹⁴ Essa passagem bíblica da Samaritana é atualizada por Christian de Chergé em uma de suas homilias:

[...] Jesus vem buscar água no poço da samaritana. Escutemos no coração dessa mulher, no mais profundo de sua vida. Dá-me dessa água que eu não virei mais...; ela não se engana! Quem conhece a chave de seu coração pode aí beber.

[...] Os discípulos acreditavam conhecer Jesus... Surpresa! O que ele pode ter para dizer a essa mulher! Eles acreditavam conhecer essa mulher de vida fácil, e a Samaritana adúltera porque idólatra impura... Surpresa! O que ela pode procurar nesse homem que assemelha-se a ela? A Samaritana bruscamente torna-se um poço... A Igreja aí retornará quando não houver mais que essa região inóspita para acolhê-la...⁹¹⁵

O monge do Atlas, nesta homilia, diz ainda que o poço é um dom, “no deserto, MATTANAH!”.⁹¹⁶ Ele alerta que a água pode estar no fundo e que é preciso buscá-la com o cântaro. Assim como o ser humano é um poço, ele também é o cântaro. É preciso o cântaro do outro para ajudar a atingir a profundidade necessária para recolher a água. Ele vê este mistério como uma obra do amor de Deus.⁹¹⁷

Essa “cumplicidade” na caminhada, em busca da água que o outro tem a oferecer, leva a um testemunho muito interessante que o próprio prior cisterciense narra. É um encontro inusitado que ele descreve como se segue:

Há alguns anos, na aproximação do Natal. N., então estudante em direito canônico em Mekka, que nos conhecia bem, chega com um grandioso xeique sudanês que ele apresentou como professor na Universidade, e sufi. Eu ofereço um café; ele recusa. Eu vim aqui somente por uma única coisa, ele explica. N. me falou como vocês vivem e eu também pertencço a uma “confraria”. Então eu gostaria que vocês me dessem o segredo de vosso

⁹¹³ SALENSON, Christian. *Prier 15 jours avec Christian de Chergé*: prieur des moines de Tibhirine, p. 57.

⁹¹⁴ Id. *Ibid.*, p. 55.

⁹¹⁵ DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons*: homélies de père, 1970-1996, p. 57-58.

⁹¹⁶ *Mattanah*: palavra hebraica que significa “dom”.

⁹¹⁷ DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons*: homélies de père, 1970-1996, p. 57-58.

“caminho em direção a Deus”. Eu farei o mesmo com vocês entregando-vos o segredo de minha “Tariqa”. Vocês não me podem recusá-lo. Deus somente dá seus segredos a seus sufis para que eles se lhes comuniquem entre eles e se ajudem a melhor avançar em seu caminho.⁹¹⁸

Christian fica perplexo e sente-se, ao mesmo tempo, bastante indefeso e pensativo e se questiona sobre qual segredo, exatamente, se referia o sufi. Ele pede ao xeique para começar por primeiro a explicar o seu segredo. Isto daria tempo para que ele pudesse se refazer. À medida que o xeique descrevia e comentava – aquilo que De Chergé considerava bastante ritual – as ideias iam surgindo, segundo o monge, com evidência, mas, totalmente novas para ele. É o mútuo enriquecimento, crescimento e aprofundamento da fé.

Essas duas experiências – cavar o poço com Mohammed e partilhar o segredo do caminho para Deus, com o xeique – são, para o jovem cisterciense o que ele denomina de “a sedução do Espírito”, tomando emprestada a expressão de um amigo que ele nomeia como “B”.⁹¹⁹ É esta “sedução”, esse encanto do Espírito, que convoca a uma conversão em direção ao Único de toda vida. E sobre a conversão, Christian escreveu várias reflexões, dentre as quais se pode destacar uma intitulada *Senhor, faça-nos um!*

O grito de toda a criação em convergência, no impulso em direção ao Único, na conversão em direção a seu repouso. Talvez para entrar em vibração nesse movimento de conversão universal, seja preciso ter recebido de Deus o que Teilhard chama “uma simpatia irresistível por tudo o que se move na matéria obscura”.⁹²⁰ É melhor dizer que NADA pode escapar ao Amor que cria tudo do nada. E o velho adágio retomado por Lavoisier, “Nada se perde, nada se cria, tudo se transforma (se converte)” é verdadeiro também na ordem dos fins últimos... Quem pode saber o lugar das criaturas as mais inanimadas no Reino? [...] O Alcorão menciona os bens da eternidade, e nós o censuramos bastante por transformar o Paraíso em Supermercado com vinho que não embriaga, com água sempre fresca, com leite sempre puro, com mel virgem, etc. Santo Efraim tinha imaginado mil maravilhas do gênero, encontrando uma perfeição última em todos esses elementos que fazem já o encanto e o sabor do nosso cotidiano. [...] cabe ao homem fazer emergir, doravante, por sua relação mesma com toda criatura, essa vocação comum de CONVERSÃO ao absoluto do Amor.⁹²¹

⁹¹⁸ DE CHERGÉ, Christian. *L'échelle mystique du dialogue*, p. 14. Ele nomeia o amigo somente pela letra inicial do nome “N”. Tariqa é a via, ou também, a confraria. Existem cerca de 50 tariqas. Cada místico sufi, “procura fazer de sua vida uma espécie de peregrinação interior, realizada sob a orientação de um guia espiritual, o xeique”. REEBER, Michel. *Religiões: termos, conceitos e idéias*, p. 143. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

⁹¹⁹ DE CHERGÉ, Christian. *L'échelle mystique du dialogue*, p. 14.

⁹²⁰ Cf. Teilhard de Chardin (1881-1955) em *A missa sobre o mundo*.

⁹²¹ DE CHERGÉ, Christian. *Dieu pour tout jour: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine*, 1986-1996, p. 140.

Pode-se perceber através das palavras de Frei Christian, que todos os seres humanos são chamados à conversão. Não apenas uma conversão de mentalidade, de pensamento, mas, uma conversão de costumes, de modos de agir, que envolve todo o ser. Para o prior de Tibhirine, não se deve separar a conversão da fé, que pode até envolver mudança de religião, em alguns casos, e a conversão de costumes, que é a mudança de vida. Ele assinala que “uma e outra estão em tensão, de tal modo que no nível da FÉ, o monge sabe que Deus está sempre mais longe do que ele disso pressentiu [...] e que no nível dos costumes ele é insaciável como o amor”.⁹²²

Sobre esse amor de Deus que, desde o princípio, cria cada ser na gratuidade amorosa, pode-se ler na homilia do 4º Domingo da Quaresma, em 13 de março de 1994, o que Dom Christian de Chergé assinala sobre o Amor que se expressa na Cruz e além. Todos são convidados, nas boas obras, a participarem da criação com Ele. Ele cria cada ser humano para a liberdade e desta resulta escolhas a serem feitas: escolher a vida, na luz, ou a morte, nas trevas. Cristian assinala que só a escolha da vida é libertadora e gratuita ao mesmo tempo e que só Deus, o Vivente (*Al-Hayy*)⁹²³, pode oferecê-la, “só o AMOR que não morre pode garanti-la” e cita, como exemplo, Ety Hillesum.⁹²⁴ Em uma de suas cartas, Hillesum escreve:

Sei que aqueles que odeiam têm bons motivos para isso. Mas porque temos nós de escolher sempre o caminho mais fácil e acessível? Lá [no campo de concentração], experienciei intensamente como cada átomo de ódio acrescentado a este mundo o torna um lugar ainda mais inóspito. E também acredito, ingênua mas teimosamente, que a Terra apenas poderia voltar a ser um pouco mais habitável por via daquele amor que o judeu Paulo descreveu, certa vez, aos Coríntios, no décimo terceiro capítulo da sua primeira epístola.⁹²⁵

Para De Chergé, a palavra que vem de Deus é um convite a todos para a busca da paz em uma convivialidade fraterna. Em um trecho de sua homilia do domingo três de julho de 1983, sobre a PAZ⁹²⁶ Christian diz:

Eis que eu vos envio para colher a PAZ... que vossa senha seja PAZ, SHALOM, Salâm, e vós merecereis vosso sal [...]

⁹²² DE CHERGÉ, Christian. *Dieu pour tout jour*: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996, p. 143.

⁹²³ O (Eternamente) Vivo, o Vivente, cuja “própria vida pertence a Si mesmo e não é recebida (*mustafāda*) de outro que não Ele.”

⁹²⁴ DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons*: homélies de père, 1970-1996, p. 418.

⁹²⁵ HILLESUM, Ety. *Cartas*: 1941-1943, p. 98. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.

⁹²⁶ DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons*: homélies de père, 1970-1996, p. 102-103. Homilia comentando o Evangelho de Lc 10,1-20 (missão dos setenta e dois discípulos).

A PAZ se acolhe e se dá com semblante aberto, para a ALEGRIA. Nós não semeamos com a mão fechada. Nós não colhemos, tampouco, com mão fechada. O promotor da paz trabalha com a mão aberta, com a mão estendida, vazia. Deus abriu inteiramente sua mão de Pai e sua mão de Filho.

A PAZ é seu trabalho [...] e esse trabalho é seu ser mesmo (eis porque ele trabalha sempre). Ele o exerce dando-nos CONFIANÇA...

Entrar nesse trabalho é entrar no ser mesmo de Deus que é RELAÇÃO. A PAZ será sempre um trabalho em comum.

Os promotores da PAZ? ... filhos de Deus.

Na vida do prior de Tibhirine o diálogo sempre foi experienciado como o exercício “da acolhida sem exigir reciprocidade”, isto é, pura gratuidade na relação com o outro. Não há intencionalidade outra que não seja o diálogo pelo diálogo. É desta maneira que se pode chegar a uma convivência pacífica. É essa gratuidade que torna possível ir ao encontro do outro para juntos buscar a Água Viva em cada poço.

5.5 ÊXODO EM DIREÇÃO AO OUTRO

*Perpetuamente, o Povo de Deus é convidado à partida, ao êxodo, à viagem. E esse chamado é uma luz, um FOGO que caminha diante da noite. Esse chamado é uma PALAVRA, um verbo de Deus que é luz vindo a esse mundo.*⁹²⁷

Em seu testamento espiritual, Christian de Chergé assinala que o Espírito de Deus estabelece a comunhão no coração brincando com as diferenças. Podemos dizer que são as diferenças as possibilitadoras de um intercâmbio entre crentes de tradições diferentes em que cada um é enriquecido e interpelado pela experiência que o outro tem do *Numinoso*.⁹²⁸

É em busca do Deus sempre maior que Christian trilha um caminho espiritual de imitação do Cristo. Imitar Jesus significava para o monge, maravilhar-se com a presença do

⁹²⁷ DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons*: homélies de père, 1970-1996, p. 49.

⁹²⁸ Para Rudolf Otto, a possibilidade de se conhecer Deus, que ele chama de *Numinoso*, se dá através de vias indiretas, i.e., através dos sentimentos produzidos pela experiência religiosa, porque o *Numinoso* escapa às limitações da razão humana. OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*, p. 38-39. São Leopoldo: Sinodal/ EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

Espírito que distribui as migalhas da refeição mesmo aos não-cristãos.⁹²⁹ Estes, por seu lado, assinala De Chergé, as restituem aos cristãos, às vezes, em “Pão de Vida”.⁹³⁰

O princípio essencial da vida de um monge é a presença de Deus. Quando se renuncia a tudo: riquezas, posses, roupas próprias, casas, carros e até mesmo à posse do próprio corpo e da própria vontade, fazendo-se pobre e, lutando para conservar-se assim, é que o religioso pode tornar-se “imensamente rico”. Quando ele “nada possui, Deus se torna sua fortuna e êle possui e goza todas as coisas em Deus, seu Criador”.⁹³¹ Esvaziar-se de tudo é dar lugar a Deus no centro da vida pessoal e comunitária, permitindo amar aos irmãos n’Ele e por Ele.

É por esse amor que Christian de Chergé buscou ser presença de Deus em toda parte. Presença silenciosa que se abre ao diálogo fraterno com todos, não importando raça ou credo. É o testemunho cristão da partilha das experiências de fé e da vida cotidiana. Este diálogo “se abre para o convívio amoroso e para a experiência espiritual, para a hospitalidade e a vivência da partilha e do reconhecimento da alteridade, numa perspectiva de integração entre o oriente e o ocidente, de caminhada para o Absoluto e de construção do Reino de Deus”.⁹³²

Christian e seus confrades se definiam como “orantes entre outros orantes” e isto caracterizou a vida do mosteiro de Tibhirine. Rezar, acolher e ser acolhido era o testemunho de toda a comunidade de Notre-Dame de l’Atlas, cuja confiança estava em Deus que sempre tomava a iniciativa: quer na oração, quer na hospitalidade recíproca.

Dom Christian de Chergé assinalava que o seu ofício, bem como de sua família monástica na Argélia, era o Amor de Deus. Para ele, o lugar de encarnação desse Amor era a “porção da humanidade” presente naquele país. Reconhecia que esta maneira de “ser” era assegurada de forma misteriosa naquilo que ele chamava de “dupla fidelidade”. Fidelidade na oração e fidelidade nas atividades mais simples do cotidiano.

Esta dupla fidelidade o prior de Tibhirine considerava intimamente interligada com a fidelidade e a gratuidade do chamado de Deus para que o equilíbrio entre as suas atividades e as do mosteiro não fosse prejudicado: “É sempre a mesma aventura pascal que não se surpreende que a cruz seja o encontro e que fala do parto aí onde somente se verá uma

⁹²⁹ Referência à passagem evangélica de Mateus 15, vv.21-28.

⁹³⁰ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prier de Tibhirine*, p. 138.

⁹³¹ MERTON, Thomas. *Águas de Siloé*, p. 347.

⁹³² SODRÉ, Olga Regina Frugoli. *Monges em diálogo a caminho do absoluto: estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico*, p. 167.

agonia”. É neste lugar que se pode ver claramente “a Presença apesar das trevas mais opacas”.⁹³³

Para o monge prior, “a esperança de uma unidade entre cristãos e muçulmanos no coração do Pai é o verdadeiro e o único fundamento do diálogo, único caminho pelo qual nós podemos chegar ‘à compreensão’ na fé do lugar do Islã”.⁹³⁴ Esperança como uma grande inquietação que fomenta novas maneiras de viver e de relacionar-se com os fiéis das diversas tradições religiosas, principalmente o Islã. Escreve De Chergé, quase como uma convocação:

Cristãos e muçulmanos, nós temos uma necessidade urgente de entrar na misericórdia mútua. Uma “palavra comum” que nos vem de Deus aí nos convida. É a riqueza de sua misericórdia que se manifesta quando nós entramos modestamente na necessidade do que a fé do outro nos diz. Este êxodo em direção ao outro não poderia nos desviar da Terra Prometida, se é verdade que nossos caminhos convergem quando uma mesma sede nos atrai ao mesmo poço. [...]. A verdadeira água viva é aquela que ninguém pode fazer jorrar, nem conter. O mundo seria menos deserto se nós pudéssemos nos reconhecer uma vocação comum, aquela de multiplicar, à passagem, as fontes da misericórdia. E como duvidar dessa vocação comum se deixamos o Todo Misericordioso nos chamar juntos à única mesa, aquela dos pecadores?⁹³⁵

Rûmî, místico muçulmano, no qual se pode perceber grande abertura inter-religiosa, cuja mensagem exprime um “radical universalismo” afirmava: “É impossível termos aqui uma única religião, exceto no dia do Juízo Final, quando todos os homens forem um único ser e se dirigirem a um único lugar”.⁹³⁶ De Chergé segue pensamento parecido ao indicar que Deus nos chamará à única mesa. Nesta mesma linha de pensamento, o dominicano Jacques Jomier assinala que “A ideia básica [...] é que a verdadeira pátria do homem, aquela donde ele vem e para a qual retornará, não é este mundo, mas o mundo de Deus, o mundo dos espíritos”.⁹³⁷

Salenson esclarece que:

A teologia do encontro das religiões não consiste, simplesmente, em tratar do ponto de vista da fé cristã, as questões teológicas, delicadas para algumas

⁹³³ DE CHERGÉ, Christian. *Dieu pour tout jour*: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996, p. 528-529. Foi em um momento de crise pessoal e vocacional que Cristian de Chergé vê confirmada a sua missão. Na opacidade, na dor, a Presença dá força à sua escolha de vida.

⁹³⁴ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 61.

⁹³⁵ DE CHERGÉ, Christian. Venons-en à une parole commune : Chrétiens et musulmans, témoins et pèlerins de la miséricorde. In: Id. *L'Invincible espérance*, p. 73-74. Na p. 86, Christian diz que “todas as criaturas subsistem apenas em dependência dessa misericórdia permanente”.

⁹³⁶ TEIXEIRA, Faustino. Rûmi: a paixão pela unidade, p. 8. *Rever* – n. 4 – Ano 3 – 2003. p. 1-13.

⁹³⁷ JOMIER, Jacques. *Islamismo: história e doutrina*, p. 178. Petrópolis: Vozes, 1992.

dentre elas [as religiões], colocadas pela pluralidade religiosa. Ela [a fé cristã] deve também aceitar receber questões e aprofundar, à medida do encontro com o outro, sua própria tradição, deixando-se conduzir, às vezes, aos desenvolvimentos novos e inesperados. Há uma fecundidade teológica própria nessa confrontação com as outras religiões. Pode-se mesmo pensar que ela é um verdadeiro *kairós* para as Igrejas!⁹³⁸

Esse encontro, ao qual eram chamados os cistercienses do Atlas, não se situava no plano teológico, mas na experiência vivida com todos os homens e mulheres muçulmanos que traziam de uma outra tradição religiosa palavras que tinham, para os monges de Tibhirine, acentos da verdade.⁹³⁹ Esse caminhar, essa saída em direção ao outro foi experienciado por Christian de Chergé como um êxodo.

O êxodo em direção ao outro do qual fala De Chergé aconteceu na vida do próprio monge por quatro vezes, como descreve Ray: o primeiro quando Christian decide ser padre e renuncia a uma possível e brilhante carreira militar; o segundo êxodo ocorre quando ele deixa a paróquia do *Sacré-Coeur*, em Montmartre, para tornar-se monge; a terceira passagem se dá quando decide professar os votos religiosos na Argélia. Ray assinala que Christian “gosta de se fazer estrangeiro, imigrante da oração, hóspede do povo argelino, dependente de sua hospitalidade”. O quarto *exodus* é em direção à espiritualidade do Islã. Ele quer ir a caminho dos argelinos, ao buscar Deus.⁹⁴⁰

Os meios para se viver esse êxodo rumo ao outro, essa peregrinação conduzida para o coração de todos, estando voltado para Deus, passa pela vocação monástica de Christian de Chergé, na qual a Regra de São Bento dá as duas diretrizes: “Ora et labora”. Oração e trabalho em conjunto, partilha do trabalho e da amizade entre cristãos e muçulmanos, é algo que pode levar gerações e por isso mesmo, “Tibhirine se inscreve no tempo”.⁹⁴¹

⁹³⁸ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 22. Kairós é definido por Salenson como “o momento favorável” e que é “o momento da irrupção da Revelação”.

⁹³⁹ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 168.

⁹⁴⁰ Id. Le témoignage de Tibhirine: un chemin de rencontre entre chrétiens et musulmans, p. 21-23. *Chemins de Dialogue*, n.13. L'Autre que nous attendons: Vingt ans de dialogue interreligieux monastique. Marseille: L'Institut catholique de la Méditerranée, 1999, p. 17-30.

⁹⁴¹ Id. Le témoignage de Tibhirine: un chemin de rencontre entre chrétiens et musulmans, p. 25. Ray assinala que a escolha dos monges em plantar nas terras cultiváveis do mosteiro de Tibhirine em associação com os vizinhos muçulmanos, partilhando trabalho e colheita, é um caso praticamente único nos costumes dos mosteiros.

Concluindo

Christian de Chergé fora confrontado com o Islã de maneira muito similar a Massignon. Ambos experienciaram a presença de Deus em um momento muito marcante: Massignon ao receber a “Visita do Estrangeiro” e De Chergé ao receber de Mohammed o dom maior da vida entregue pelo amigo muçulmano.

O prior de Tibhirine sempre se perguntou sobre o lugar do Islã no desígnio de Deus. Esta questão sempre atormentou o seu pensamento e se colocou com tal força que ele a retomou em seu *Testamento Espiritual*. O monge acreditava que, quando de sua morte, seria, finalmente, “liberada” a sua “mais lancinante curiosidade”. Escreve: “Eis que eu poderei, se agradar a Deus, mergulhar meu olhar naquele do Pai para contemplar seus filhos do Islã, iluminados da glória do Cristo, frutos de sua paixão, investidos pelo dom do Espírito...”⁹⁴²

Com o ímpeto de quem acolheu o Vaticano II e as grandes reflexões que daí surgiram, o monge De Chergé, por primeiro dentre os seus irmãos, “se colocou à escuta do Islã popular e da tradição mística mulçumana, longe dos debates teológicos e políticos. Aí ele pôde enriquecer sua vida espiritual”,⁹⁴³ bem como a de toda Notre-Dame de l’Atlas. Na vida de Dom Christian de Chergé poucos encontros foram fruto do acaso.⁹⁴⁴ Ele teceu um diálogo fecundo, entrelaçando os fios, que são as duas tradições religiosas – Cristianismo e Islã – em um tecido *suis generis*. Deixa um legado de perseverança, de hospitalidade e de êxodo em direção ao outro e a Deus, através do qual cada um pode se sentir chamado a dar continuidade.

Em sua busca pelo diálogo com o Islã, tanto no nível espiritual quanto no nível da convivência cotidiana, a mais simples, levou seus confrades a perceberem a riqueza de um maior envolvimento com a comunidade vizinha ao mosteiro. Procurou seguir as intuições de Charles de Foucauld ao pensar uma espiritualidade cristã em meio muçulmano que levasse em conta a especificidade da vocação monástica e a integrasse em seu seio.⁹⁴⁵ De Chergé assinalava que a comunidade do mosteiro de Tibhirine era convidada ao “apostolado da vida escondida” e à hospitalidade existencial, em recíproca acolhida.⁹⁴⁶

⁹⁴² DE CHERGÉ, Christian. Quand un à-Dieu s’envisage... in : Id. *L’Invincible espérance*, p. 221-224.

⁹⁴³ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 217.

⁹⁴⁴ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l’espérance*, p. 8.

⁹⁴⁵ D’ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d’Islam ?*: Notre-Dame de l’Atlas au Maroc, p. 175.

⁹⁴⁶ DE CHERGÉ, Christian. *Sept vies pour Dieu et l’Algérie*, p. 70.

CAPÍTULO 6: POR UMA TEOLOGIA DA HOSPITALIDADE

*Gosto imenso das pessoas, porque em cada uma amo um pedaço de ti, meu Deus. E procuro-te por toda parte nas pessoas e, muitas vezes, acho um bocadinho de ti. E tento desenterrar-te nos corações dos outros, meu Deus.*⁹⁴⁷

Este capítulo propõe, a partir das experiências dos guias do diálogo islamo-cristão estudados, sinalizar para a hospitalidade como o ambiente natural para a convivialidade inter-religiosa que pode se tornar mais “fecunda e durável”.⁹⁴⁸ Este diálogo, como um convite dirigido a cada ser humano, pode ser despertado e possibilitado pelo acolhimento. Mas, não um acolhimento qualquer, pois, para o muçulmano a hospitalidade é tida como um dever, “uma exigência ética da fé”;⁹⁴⁹ para o cristão é a condição indispensável da extensão mesma do Cristianismo⁹⁵⁰ onde o “mandamento bíblico da hospitalidade antes de ser uma obrigação é um chamado”.⁹⁵¹

6.1 HOSPITALIDADE

Hospitalidade “é antes de mais nada uma disposição da alma, aberta e irrestrita”, assinala Leonardo Boff.⁹⁵² Por isso mesmo, ela é também fragilidade e exposição de si ao outro desconhecido. Diante da *modernidade líquida* (termo utilizado por Bauman), “a incerteza existencial enraizada na nova fragilidade ou fluidez dos laços sociais” provoca

⁹⁴⁷ HILLESUM, ETTY. *Diário*: 1941-1943, p. 280.

⁹⁴⁸ BÉTHUNE, P.-François de. *L’Ospitalità: la strada sacra dele religioni*, p. 119. Milano: San Paolo, 2013.

⁹⁴⁹ MONGE, Claudio. *Stranieri com Dio: l’ospitalità nelle tradizioni dei tre monoteismi abramitici*, p. 114. Milano: Terra Santa, 2013.

⁹⁵⁰ PÉROL, Céline. Amar e agir, p. 1283. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: SENAC, 2011, p. 1281-1293.

⁹⁵¹ DAL CORSO, Marco ; SGROI, Placido. *L’Ospitalità come principio ecumenico*, p. 7. Villa Verucchio: Pazzini, 2008.

⁹⁵² BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível*. Vol. I: hospitalidade: direito e dever de todos, p. 198. Petrópolis: Vozes, 2005.

algumas reações, dentre as quais, o esforço de “manter à distância o ‘outro’, o diferente, o estranho e o estrangeiro”.⁹⁵³ A tendência é distanciar-se da solidariedade e encaminhar-se para a competição. Quando os laços são assim frágeis, hospedar o estrangeiro torna-se, por vezes, problemático: “teme-se que o desconhecido seja um bandido ou um terrorista”, como indica Panikkar.⁹⁵⁴

Felizmente, apesar dessa fluidez nas relações interpessoais e na difusão dos *mass media* a todo o momento, fazendo com que as relações virtuais tenham certa prevalência sobre a realidade que circunda cada um, surgiram e continuam surgindo pessoas interessadas no outro real; no outro que está diante de; face-a-face. São experiências frutuosas de diálogo e hospitalidade inter-religiosas como atestam os cristãos estudados nesta pesquisa.

Para Louis Massignon, por exemplo, não há caminho através do qual se possa compreender o outro a não ser fazendo-se seu hóspede. É necessário hospedar-se no seu interior. Parece indicar “que uma tradição religiosa só pode ser verdadeiramente conhecida a partir de dentro”.⁹⁵⁵ Massignon afirmou que levava anos para amadurecer a noção de hospitalidade sagrada (desde 1908). Esta, lhe “parecia essencial para a busca da Verdade”, no meio dos homens, nos itinerários e nos trabalhos, “aqui em baixo, até o limiar do além”.⁹⁵⁶

Em quase todas as tradições podem ser encontrados textos que assinalam a importância da hospitalidade para com o estrangeiro como um dever sagrado: na tradição hindu no *Taittiriya Upanishad*: “Cuide de teu hóspede como Deus mesmo que vem receber tua atenção” (1,11,2); no mito grego de *Filêmon e Báucius*, do poeta Ovídio, na *Odisséia*, de Homero, na *Bíblia*, no Alcorão. Neste último, no entanto, assinala Claudio Monge, “se privilegia o conceito de proteção divina mais do que o de hospitalidade humana”. Em alguns *hadith* (ditos do Profeta), a hospitalidade e a comensalidade estão presentes. Ao muçulmano, no entanto, é vetado buscar proteção junto aos cristãos. O autor afirma que, mesmo não sendo integrada no direito islâmico, a hospitalidade é “considerada um dever ao qual ninguém, rico ou pobre, pode subtrair-se”. A noção basilar é a da *ijāra*, que significa proteção ou proximidade”.⁹⁵⁷ Na Arábia pré-islâmica, os beduínos faziam da hospitalidade um ato de

⁹⁵³ BAUMAN, Zygmunt, in: *Modernidade líquida*, p. 126. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

⁹⁵⁴ PANIKKAR, Raimon. Prefácio a BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'Hospitalité sacrée entre les religions*, p. 10.

⁹⁵⁵ TEIXEIRA, Faustino. Louis Massignon: a hospitalidade dialogal, p. 84. *Perspectiva Teológica*, Ano XLII, n. 116, jan/abr 2010. Belo Horizonte: FAJE, p. 77-90.

⁹⁵⁶ MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. 1, p. 34.

⁹⁵⁷ MONGE, Claudio. *Stranieri com Dio: l'ospitalità nelle tradizioni dei tre monoteismi abramitici*, p. 110-113 (cf. p. 119 sobre os *hadith*). Sobre a proibição de asilo no meio dos cristãos cf. Alcorão 5, 57.

proteção: “O deserto cria o dever de hospitalidade, *al-diyafa*,⁹⁵⁸ uma das regras mais sagradas da honra, a necessidade de solidariedade para a sobrevivência do homem”.⁹⁵⁹

Carmine di Sante, em uma de suas palestras assinalou que, na narrativa bíblica, ao criar Eva, Deus não a concebe como complemento ao homem Adão, porque lhe faltava algo. A mulher é criada como ruptura identitária para restituir, no lugar do identitário, um lugar relacional: um ser diante do outro, o face-a-face.⁹⁶⁰

Este ser relacional é também um ser ético. É a partir do humano que se pode falar em hospitalidade, em acolhida. Neste sentido, Sgroi dirá que se pode assumir a hospitalidade como metáfora da ética. Não há uma ética da hospitalidade, no sentido em que primeiro exista uma ética para mensurar “quanta hospitalidade é compatível com a moral”.⁹⁶¹ O filósofo René Schérer assinala que “Longe de considerar a hospitalidade como dado particular e contingente, simples traço antropológico ou dado histórico, pode-se tratá-la como parte integrante da hominização. O homem tornou-se e torna-se tal enquanto ser que pratica a hospitalidade”.⁹⁶² Este ser humano, cuja identidade é hospitalidade, é relação com o outro e também com a criação.

Viver “é responder a um chamado”, é abrir-se à hospitalidade e, ao mesmo tempo, encontrar no hóspede a bênção que se recebe.⁹⁶³ Acredita-se que, através do relato bíblico e das práticas de *accoglienza* nele apresentadas, cada um dos “Buscadores” cristãos se sentiu chamado a corresponder à hospitalidade recebida.

6.1.1 O MITO DA HOSPITALIDADE

Em uma “tentativa” de definir o que é o mito, Mircea Eliade, na obra *Mito e realidade*, assinala que o mito “conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no

⁹⁵⁸ *Al-diyafa* é o “substantivo que designa a estadia do hóspede”. IBRAHIM-OUALI, Lilá. A hospitalidade como um oásis em meio ao deserto, p. 145. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: SENAC, 2011, p. 145-162.

⁹⁵⁹ IBRAHIM-OUALI, Lilá. A hospitalidade como um oásis em meio ao deserto, p. 148. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: SENAC, 2011, p. 145-162.

⁹⁶⁰ DI SANTE, Carmine. *A palavra bíblica da hospitalidade*. Palestra proferida no Istituto di Studi Ecumenici San Bernardino, Venezia, 05/05/2016.

⁹⁶¹ SGROI, Placido. *Ospitalità*, p. 84-85. Padova: Messaggero di Sant’Antonio, 2015.

⁹⁶² SCHERER, René. Cosmopolitisme et hospitalité, p. 60. *Communications*, Année 1997, Volume 65, Numéro 1. L’hospitalité, p. 59-68.

⁹⁶³ SGROI, Placido. *Ospitalità*, p. 85-86.

tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’”, ou seja, “narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir”, seja uma totalidade como os mitos cosmogônicos, ou apenas uma fração: “uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição”.⁹⁶⁴ Em outra obra o autor afirma que “A função mais importante do mito é [...] fixar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas [...]”.⁹⁶⁵ Como referencial de comportamento humano o mito de Báucius e Filêmon, inteiramente centrado na prática da hospitalidade, demonstra o modelo exemplar da atitude de acolhida.

Este *Mito da Hospitalidade* conta a história de Júpiter, o deus criador e seu filho Hermes que vêm caminhar como errantes entre os seres humanos para saber como andava a hospitalidade.⁹⁶⁶ Peregrinaram como pobres e foram rejeitados em muitos lugares: “Bateram à porta de mil casas, em busca de repouso, mas em todas, as portas estavam trancadas”.⁹⁶⁷ Passaram sede e fome. Desejosos de um mínimo de hospitalidade entraram em uma província muito pobre. Bateram à porta de uma casa muito simples. Para sua surpresa, Báucius (*delicada e terna*) e Filêmon (*aquele capaz de amar*) os receberam em sua humilde casa e lhes deram o que de melhor possuíam: lavaram-lhes os pés, comida quente, e a própria cama para que os andarilhos descansassem.

A maneira como o mito narra a acolhida do casal de idosos é de grande delicadeza:

Quando, então, os dois deuses entraram nesta casa, [...] o velho os convidou a acomodar-se, aproximando um banco, sobre o qual Báucius, cuidadosa, estendeu um pano áspero. A velha agitou as cinzas mornas do fogão, reavivando o fogo do dia anterior com cascas e folhas, suscitando, soprando, as chamas.⁹⁶⁸

Enquanto Báucius prepara a comida para oferecer aos hóspedes, Filêmon, “para enganar o tempo de espera” enquanto conversam, pega uma tina e a enche com água morna para que os hóspedes coloquem os pés e assim, aliviem o cansaço da caminhada. Oferece a única cama para que os dois possam repousar. Coloca sobre ela uma colcha, “desgastada e velha, mas não em desarmonia para uma cama de salgueiro”. Seu uso era considerado um luxo e, portanto, para ocasiões festivas. A mesa é posta: legumes com um pedaço de paleta de porco, azeite, ovos cozidos “ligeiramente na cinza quente”, frutas e um pouco de vinho.

⁹⁶⁴ ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*, p. 9. São Paulo: Perspectiva, 1972.

⁹⁶⁵ Id. *O sagrado e o profano*, p. 51, 101.

⁹⁶⁶ A visita da divindade à casa dos mortais para testar a hospitalidade destes é denominada *teoxenia*.

⁹⁶⁷ OVIDIO NASONE, Publio. *Le metamorfose*, libro ottavo, p. 433. Roma: Newton compton, 2016.

⁹⁶⁸ Id. *Ibid.*, p. 435.

Depois de certo tempo Filêmon e Báucius perceberam que a caneca de vinho se enchia sozinha e “são tomados pelo terror” e pediam desculpas pela parca mesa.⁹⁶⁹

Depois de algum tempo Júpiter disse:

Somos deuses. Os vossos ímpios vizinhos pagarão a pena justa por terem ofendido [a ofensa foi a recusa de hospitalidade aos andarilhos], e quanto a vós será permitido salvar-se. Abandonem a vossa morada: sigam-nos e venham para cima do monte. [...] voltando os olhos para trás, viram [Filêmon e Báucius] que todo o campo transformou-se num imenso pântano e apenas a sua casa foi salva [...] e se transforma em um templo.⁹⁷⁰

Quando chegaram ao monte, Júpiter pergunta-lhes o que eles mais desejavam. O casal diz que gostariam de se tornarem sacerdotes no templo de Júpiter e que desejariam morrer juntos, quando chegasse a hora. Assim lhes fora concedido pelos deuses e um dia, após uma longa vida, no momento em que morriam tornaram-se duas árvores com seus galhos entrelaçados na porta do templo de Júpiter, por toda a eternidade.⁹⁷¹

Leonardo Boff, em uma análise deste mito, assinala que a mensagem deixada é: “Quem hospeda forasteiros, hospeda a Deus”. Acentua que a hospitalidade é definida sempre a partir do outro:

(1) O outro enquanto desconhecido que bate à porta; (2) o outro enquanto forasteiro que vem de fora, de outras terras com outra língua, outros costumes e outra cultura; (3) o outro enquanto classe social, um pobre econômico; (4) o outro como excluído do convívio social, alguém em extrema necessidade, cansado e famélico; (5) o outro enquanto o radicalmente Outro, o Deus escondido atrás da figura dos dois andarilhos.⁹⁷²

Vê-se, através do mito, que a hospitalidade é recompensada, enquanto a falta desta torna-se motivo de castigo. Também nas Escrituras bíblicas, podem ser encontrados relatos em que uma bênção é dada para quem acolhe o estrangeiro e um castigo é recebido por aqueles que negam esta acolhida ou tentam violar o direito do hóspede.

⁹⁶⁹ OVIDIO NASONE, Publio. *Le metamorfose*, libro ottavo, p. 435-437.

⁹⁷⁰ Id. *Ibid.*, p. 437.

⁹⁷¹ Id. *Ibid.*, p. 439.

⁹⁷² BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível*. Vol. I: hospitalidade: direito e dever de todos, p. 94.

6.1.2 HOSPITALIDADE BÍBLICA

A narrativa bíblica encontra-se no Livro do Gênesis, capítulo 18. Abraão é também ele, estrangeiro, hóspede em uma terra que não é sua. A terra que Deus lhe confiou para nela viver e cuidar. A hospitalidade de Abraão aos estrangeiros está na base da reflexão de Massignon e, de certa maneira, ele sistematiza esta acolhida em *Les trois prières d'Abraham*, trabalhadas no segundo capítulo. O sentido sagrado da hospitalidade na acolhida do Patriarca aos três andarilhos é narrado no Primeiro Testamento e também no Alcorão (Sura 15: 51). O Segundo Testamento parece referir-se, semelhantemente, a este episódio quando o autor da carta aos Hebreus exorta os cristãos a não esquecerem a hospitalidade, porque graças a ela alguns, sem que soubessem, acolheram anjos (cf. Hb 13,2).

Keryell assinala que:

Uma vez libertado de si mesmo, esta tomada de consciência da grandeza da hospitalidade, gratuita, desinteressada, o conduzia [Massignon] diretamente àquela do acolhimento de uma presença, àquela do Hóspede invisível, àquela de Deus.⁹⁷³

A meditação sobre a hospitalidade, após a conversão, deu forma a toda a sua vida, às suas pesquisas, sendo a essência da sua espiritualidade.⁹⁷⁴

A hospitalidade transforma a esterilidade em geratriz de vida nova. Diante da disponibilidade em hospedar o estrangeiro, Abraão e Sara recebem a bênção divina. Sara era estéril e agora seu ventre se torna capaz de acolher o filho prometido. Sodoma, ao invés, torna-se o símbolo da cidade “da falsa hospitalidade” que comete um crime contra a sacralidade da acolhida ao querer abusar dos hóspedes de Lot. Pode-se ver nesta falta de hospitalidade o motivo pelo qual ela foi destruída (Gn 19,1-29). Esta compreensão do pecado de Sodoma e, também Gomorra, como sendo a inospitalidade, difere de uma hemerênutica tradicional centrada apenas na questão sexual.

Para fundamentar esta compreensão pode-se utilizar o texto bíblico do profeta Ezequiel (Ez 18,49). Nele há uma descrição da perversidade de Sodoma: “Eis em que consistia a iniquidade de Sodoma, tua irmã: na voracidade com que comia o seu pão, na despreocupação tranquila com que ela e suas filhas usufruíam os seus bens, *enquanto não*

⁹⁷³ KERYELL, Jacques. *Il giardino di Dio: con Louis Massignon incontro all'Islam*, p. 129.

⁹⁷⁴ Id. *Ibid.*, p. 133-135.

davam nenhum amparo ao pobre e ao indigente".⁹⁷⁵ Também no evangelho de Mateus (Mt 10, 11-15) Jesus designa setenta e dois discípulos em missão, e declara que “no Dia do Julgamento haverá menos rigor para Sodoma e Gomorra” do que para alguma cidade que não acolhesse seus enviados.⁹⁷⁶

Massignon afirmava que, principalmente o Ocidente perdera o sentido do sagrado na vida social, o direito de asilo a que o hóspede tem, acima de qualquer guerra, pois, o “hóspede é de Deus” e portador de Deus. Através da hospitalidade, o sagrado poderia se revelar a cada um, “nesse mundo horrível do pecado onde tudo foi, pouco a pouco, dessacralizado”.⁹⁷⁷

Christian de Chergé declarava que muitos faziam objeções frequentes de que eram sempre os cristãos, considerados ingênuos ou idealistas, que davam o primeiro passo nas iniciativas dialogais com o Islã.

Ouvimos dizer, às vezes: “Somos sempre nós que tomamos a iniciativa. Agora, chega! A eles imitar!” Como se nós não fôssemos devedores, em primeiro lugar, da iniciativa formidável tomada por aquele que “nos amou até o extremo” (Jo 13,1)? É necessário escapar custe o que custar a esse talião do “toma lá – dá cá”. Ele nos assombra ainda de mil maneiras.⁹⁷⁸

O monge afirmava que ele não poderia ficar sem essa busca pelo outro na gratuidade. Este compromisso de gratuidade absoluta é possível de ser compreendido no contexto de um amor assimétrico, pois, aquele que ama o faz sem que necessariamente, o outro o corresponda, uma vez que “O amor não é uma qualidade dada por ela mesma, mas uma qualidade pela qual (ou na qual)” se é para outros.⁹⁷⁹ Kierkegaard assinala que “o amor verdadeiro, o amor que se sacrifica, ama toda e qualquer pessoa de acordo com seu caráter próprio [sua individualidade], está pronto para realizar qualquer sacrifício: ele não procura seu interesse”.⁹⁸⁰

Em relação ao mandamento bíblico de amar ao próximo, este amor significa dedicação a ele, “aceitando-o como irmão”, permitindo que ele chegue à plenitude da vida. De Chergé assinalava que “amar o próximo como a si mesmo” era levá-lo no coração para que ele tomasse todo o lugar e “amar a Deus de todo o coração”, não significava colocar Deus no

⁹⁷⁵ Grifo da autora.

⁹⁷⁶ O teólogo franciscano Antônio Moser (1939-1916) afirmou, em uma de suas obras, que “[...] o pecado surge quando o ser humano se autodestrói, não convivendo em sintonia com os outros e com toda a realidade criada”. Id. *O pecado*, p. 83. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

⁹⁷⁷ MASSIGNON ET GANDHI: la contagion de la vérité, p.112, 133.

⁹⁷⁸ DE CHERGÉ, Christian. Chrétiens et musulmans: pour un projet commun de société. In: Id. *L'Invincible espérance*, p. 172.

⁹⁷⁹ KIERKEGAARD, Søren A. *As obras do amor*, p.255.

⁹⁸⁰ Id. *Ibid.*, p.308.

coração. Segundo ele, isso se podia fazer com a Lei. É, na verdade, entrar no coração mesmo de Deus, com tudo o que se é, com todo o próximo presente em si.⁹⁸¹ É a compreensão do amor evangélico que move Christian de Chergé em seu êxodo em direção ao outro.

Esta reflexão de Christian de Chergé remete a uma possível explicação dessa iniciativa de ir ao encontro do outro, por parte dos buscadores cristãos. É nas Escrituras que, segundo o cisterciense, se deve buscar o sentido dos diferentes chamados de Deus “que fala aos homens” e, ao mesmo tempo, o sentido da vocação plena do ser humano. Vocação à misericórdia e à caridade. Béthune também acentua que entre os protagonistas do diálogo inter-religioso, os cristãos são os mais avançados e os mais convencidos da importância de sua realização.⁹⁸²

Em uma reflexão sobre o samaritano, o estrangeiro que socorreu um hebreu, quando os seus não o fizeram (Lc 10,30-37), De Chergé acentua que ao fazer-se próximo do outro, que tem uma crença diferente, uma nacionalidade diferente, enfim, uma vida diferente, se está a fazer o que Jesus Cristo ensina em sua parábola.

Fazendo isso, uniremos a longa e estimulante aventura de todos os tempos em que o homem ferido, mutilado por ele mesmo, termina por reencontrar-se no rosto atento e compassivo do irmão inesperado que se inclina sobre ele, à beira do caminho, e se revela ser seu “próximo” até na sua “diferença”. Isso nos é “significado” na parábola do “bom Samaritano” (Lc 10, 29-37). A diferença está aí: é “samaritano”, reconhecido como estrangeiro, considerado pagão. No ensinamento de Jesus, essa diferença se faz servir da vocação comum: “Vá, e faça o mesmo”.⁹⁸³

Ser o próximo do outro, reencontrar-se no rosto do outro não é a atitude da busca dialogal? Da acolhida da diferença? Desde a iniciativa de Deus, acolhendo o ser humano, passando pelos vários textos bíblicos do Primeiro e Segundo Testamentos, pode-se observar como muitos hospedaram peregrinos e colocaram-se, também, na condição de hóspedes, beneficiando-se da acolhida estrangeira.

Deus mesmo foi acolhido no ventre de Maria, conforme ressalta De Chergé. Em outro relato bíblico, Jesus ressuscitado caminha com dois andarilhos que não o reconhecem. Fora acolhido por esses dois viandantes, chamados “discípulos de Emaús” (Lc 24, 28-29):

²⁸ Ao se aproximarem do povoado para o qual estavam indo [os dois discípulos], Jesus fez como quem ia mais adiante.²⁹ Mas eles insistiram

⁹⁸¹ DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons*: homélies de père, 1970-1996, p. 239.

⁹⁸² BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'Hospitalité sacrée entre les religions*, p. 13. Paris: Albin Michel, 2007. Este fato pode ser confirmado pelas inúmeras iniciativas e documentos da Igreja Católica.

⁹⁸³ DE CHERGÉ, Christian. *Chrétiens et musulmans nos differences ont-elles le sens d'une communion ?* In : Id. *L'Invincible espérance*, p. 114.

muito com ele: "Fique conosco, pois a noite já vem; o dia já está quase findando". Então, ele entrou para ficar com eles.

As Escrituras cristãs são o fundamento sólido desses homens que compreenderam que não há ambiguidade na mensagem bíblica. Ela é clara e, por isto, não poderiam professar sua pertença à fé cristã com pensamentos e atos de recusa, discriminação e exclusão. Por isso se pode entender a preocupação especial para com o estrangeiro, o pobre e o órfão.⁹⁸⁴

Segundo Carmine di Sante, a narrativa bíblica da acolhida de Abraão aos estrangeiros é a síntese de um inteiro tratado sobre a hospitalidade. Desse relato ele indica **cinco traços do “eu hospitaleiro”** que podem ajudar como referência: **o primeiro** é deixar a porta da casa sempre aberta, mas também pode ser entendido como o coração que se esvazia para dar espaço à acolhida. **O segundo** traço consiste em dar as boas-vindas: Abraão apenas vê os estrangeiros e corre para prostrar-se diante deles. **O terceiro** é perceber de que tem necessidade o hóspede. **O quarto** traço do “eu hospitaleiro” é dar espaço para o outro, limitando o próprio: colocar-se à parte para que o outro seja. **O quinto** e último traço é dar o que se tem, partilhar o pão, dividindo-o, mesmo que seja pouco.⁹⁸⁵

O mundo é o lugar em que Deus hospeda o ser humano.⁹⁸⁶ É hóspede porque provisório, pois, com a morte encerra o seu período sobre a terra que pertence a Deus. Mas, ao mesmo tempo é hóspede porque “a terra dá a hospitalidade”.

A acolhida é primeira, eu sou sempre um hóspede, portanto fadado a levar em consideração o gesto da hospitalidade, a me apropriar da acolhida, reinstaurá-la, retomá-la, atualizá-la. Não se trata de piedade pelo hóspede, mas, sim, ao contrário, de deferência e de respeito, do respeito que tenho por mim na medida em que carrego e sustento o estrangeiro em mim.⁹⁸⁷

Todo ser humano é frágil: a doença, a mortalidade, o tempo que passa etc. Esta vulnerabilidade é constitutiva de sua existência, mas, que não deixa de trazer certo temor. Ety Hillesum assinalava que o maior sofrimento humano é o sofrimento que ele teme.⁹⁸⁸ O

⁹⁸⁴ BROWN, Colin (Ed.). *O Novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, verbetes: ἀγαπάω e φιλεῖν, p. 193-204. São Paulo: Vida Nova, 1982.

⁹⁸⁵ DI SANTE, Carmine. *L'io ospitale*, p. 78-90. Roma: Esperienze, 2001.

⁹⁸⁶ No Capítulo 25 do livro do Levítico, da Bíblia, o significado teológico fundamental apresentado é que a terra onde vive o povo de Israel não lhe pertence. Ela é dada por Deus para que o povo a habite, mas, como forasteiros e inquilinos, pois a terra é de Deus. *A Bíblia de Jerusalém*.

⁹⁸⁷ MONTANDON, Alain (Dir.). Prefácio à obra Id. *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p.35.

⁹⁸⁸ HILLESUM, Ety. *Diário: 1941-1943*, p. 314.

sofrimento, a culpa e a morte fazem parte daquilo que o psiquiatra austríaco Viktor E. Frankl designava a “tríade trágica”.⁹⁸⁹

Mas a Bíblia não vê a fragilidade humana como algo negativo, antes, a contempla como um horizonte que se acolhe. Porque frágil o ser humano necessita da hospitalidade de outrem e também é capaz de acolher o outro em sua frangibilidade. O ser humano é chamado, em sua dimensão ética, a zelar pela vulnerabilidade.⁹⁹⁰ Esta evoca duas categorias da condição humana que são a finitude e a transcendência.⁹⁹¹

[...] a condição existencial da vulnerabilidade leva à transcendência do estado de fragilidade, permitindo ao ser humano ainda bradar por ajuda, por cuidado e cura. A doença a que está sujeito todo ser humano é a expressão mesma da vulnerabilidade fundamental.⁹⁹²

Na narrativa bíblica Deus pergunta a Caim: “Onde está seu irmão?” – Caim responde: “Não sei! Sou porventura eu o guardião do meu irmão?” (Gn 4,9). A pergunta que Deus faz não teria sentido se Ele não tivesse feito de cada um o protetor do outro. De hóspede passivo, o ser humano pode principiar uma hospitalidade ativa. Deus instituiu o humano como Sua imagem e semelhança para fazer-se presente diante do outro como ser relacional e *amorevole*, representante do próprio Deus na terra e guardião do próximo e de toda a criação.

6.1.3 DE HOSTIS: INIMIGO – A HOSPES: HÓSPEDE

Quando o estrangeiro é recebido na soleira da porta e convidado a entrar, quando são ditos os nomes, é oferecido um lugar para ele descansar, água para se lavar e comida para saciar a fome, o estrangeiro torna-se hóspede e, quem sabe, um amigo. O desconhecido é *hostis*, o inimigo, e o igual é hóspede. Mas mesmo o hóspede é, “em alguma medida”, um

⁹⁸⁹ FRANKL, Viktor E. *Em busca de sentido*: um psicólogo no campo de concentração, p. 119. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1991. Frankl foi o fundador da Logoterapia, a terceira escola vienense de psicoterapia.

⁹⁹⁰ NEVES, Maria do Céu Patrão. Sentidos da vulnerabilidade: característica, condição, princípio, p. 36-38. In: DE BARCHIFONTAINE, Christian de Paul; ZOBOLI, Elma Lourdes Campos Pavone. *Bioética, Vulnerabilidade e Saúde*. Aparecida: Idéias & Letras; São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2007. p. 29-45.

⁹⁹¹ von ZUBEN Newton Aquiles. Vulnerabilidade e decisão: tensão no pacto médico, p. 61. In: DE BARCHIFONTAINE, Christian de Paul; ZOBOLI, Elma Lourdes Campos Pavone. *Bioética, Vulnerabilidade e Saúde*. p. 61-76.

⁹⁹² Id. *Ibid.*, p. 67.

estranho, assim como o é aquele que hospeda, pois, “Quando a porta se abre, dois mundos antagonistas se encontram”.⁹⁹³ Desse encontro, entre hóspede e anfitrião, pode originar-se “um ritual donde deriva a amizade, o vínculo humano, ou a agressão, a hostilidade”.⁹⁹⁴

A etimologia da palavra pode explicar a ambiguidade da palavra “hóspede” e auxiliar a compreensão dos termos. Em francês, por exemplo, a palavra *hôte* (do latim *hospes*) significa, ao mesmo tempo, o hóspede e o hospedeiro, designando, simultaneamente, “outro e eu mesmo”. Grassi assinala que “hóspede” vem de *hospitem*, acusativo de *hospes*. Este último tem parentesco com *hostis*, estrangeiro, inimigo. E essa ordem etimológica, de acordo com a autora, se explica pelo contexto político e jurídico do mundo grego antigo e romano de onde se forjou o conceito de hóspede.

Na origem das duas palavras, *hospes* e *hostis*, encontramos o verbo *hostire*, “tratar de igual para igual”, “compensar”, “retribuir”. O verbo deu *hostimentum*, “compensação”; *hóstia*, a vítima, no sentido de “vítima destinada a compensar a cólera dos deuses”, e *hostis*, “inimigo”.⁹⁹⁵

Dessa forma, o hóspede e o inimigo originam-se de uma “noção comum [...] de compensação, de tratamento de igual para igual, [...] que visa a aplainar o *status*, hostil *a priori*, do hóspede acolhido”.⁹⁹⁶ Em português, *hostis* tornou-se “hostil”.

O conceito de “estrangeiro”, semelhantemente, implica uma dupla significação, tendo em vista que vem da palavra grega *xenos*, que designa também “hóspede”. Na Grécia antiga a estraneidade se dava por duas maneiras: o estrangeiro político, aquele que é estrangeiro à pólis; e o estrangeiro cultural, aquele que é estrangeiro ao universo helênico, o bárbaro. Este recebe o “*status* de hóspede, pela *xenia*, ato de hospitalidade que impõe a todo cidadão acolher e proteger o estrangeiro de passagem”.⁹⁹⁷

Na Sagrada Escritura cristã, a palavra *phileō* é usada para designar “amar” ou “considerar com afeição”. Com ela se forma a palavra *philoxenia*, hospitalidade para com o estrangeiro (*xenos*) e também *philoxenos* que significa hospitaleiro. No Segundo Testamento,

⁹⁹³ PÉROL, Céline. Viajantes e barqueiros de Deus, p. 759. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p. 749-759.

⁹⁹⁴ CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. O estudo da hospitalidade, p.15. Apresentação à edição brasileira de MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p. 13-30.

⁹⁹⁵ GRASSI, Marie-Claire. Uma figura da ambiguidade e do estranho, p. 55. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p. 55-62.

⁹⁹⁶ Id. Ibid.

⁹⁹⁷ Id. Ibid, p. 56.

estas palavras, comunicando o sentido exposto, podem ser encontradas em algumas passagens: *philoxenia* (Rm 12,13; Hb 13,2); *philoxenos* (Tm 3,2; Tt 1,8; 1Pe 4,9).⁹⁹⁸

A *philoxenia* possibilita que o *hostis* (inimigo) se torne *hospes* (hóspede), alguém com quem se pode estreitar os laços conservando, no entanto, as especificidades de cada um. Não se busca a igualdade, mas, uma relação intercultural na qual podem compartilhar as histórias.

No primeiro contato entre hóspede e hospedeiro podem ser encontradas, nos relatos bíblicos, fórmulas de saudação que demonstram a sensibilidade e a compaixão para receber aquele que chega. Ao mesmo tempo propicia o agradecimento do beneficiário da hospitalidade.

A saudação permite aproximar-se de alguém com respeito e cortesia. Esse é o sentido da progressão da saudação de Davi dirigida a Nabal: “Apresentem-se a Nabal e o saúdem em meu nome. Vocês dirão [...] A paz esteja com você, com a sua família e com tudo o que você possui” (1 Samuel, 25,5-6). Esse instante crucial, esse primeiro contato verbal também pode ser a ocasião para indagar sobre a saúde de seu hóspede (Êxodo, 18,7). A saudação inicia e encerra a hospitalidade; a fórmula de despedida (que marca a partida dos convidados) se inspira no mesmo modelo.⁹⁹⁹

6.1.4 ATITUDES DA HOSPITALIDADE

A hospitalidade vai além do simples hospedar alguém da família ou um amigo. É, na verdade, hospedar o estrangeiro, aquele que não se conhece. A acolhida é o momento inaugural do encontro e algumas dimensões desta podem minimizar a estranheza e distância iniciais. Em geral, os ritos de hospitalidade podem ser divididos em algumas categorias: “diferentes sinais de deferência, a transposição da soleira, as abluções, a refeição e a troca de presentes”.¹⁰⁰⁰ Para nortear as atitudes da hospitalidade serão utilizadas algumas, dentre as muitas, elencadas por Leonardo Boff em seu livro sobre as virtudes.¹⁰⁰¹

⁹⁹⁸ BROWN, Colin (Ed.). *O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, verbetes: ἀγάπη e phileō, p. 193-204.

⁹⁹⁹ POTTIER-THOBY, Anne-Cécile. Da traição à redenção, p. 122. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p. 113-130.

¹⁰⁰⁰ Id. Ibid., p. 121.

¹⁰⁰¹ Em seu livro *Virtudes para um outro mundo possível*. Vol. I: hospitalidade: direito e dever de todos. Boff faz uma análise baseando-se no Mito de Filémon e Báucius.

a. Sensibilidade e compaixão

A sensibilidade permite perceber imediatamente o próximo em sua necessidade. Sem ela “não há movimento em direção ao outro para poder socorrê-lo”.¹⁰⁰² É o sentimento que gera aproximação para com o outro. Segundo Boff, “É o *pathos* que subjaz ao *logos*”.¹⁰⁰³

O teólogo J. B. Metz alerta que sem uma “ética do convívio” e uma “cultura da sensibilidade”, a vida em sociedade, onde pessoas de culturas e mundos diferentes vivem muito próximas, não poderá ser bem sucedida.¹⁰⁰⁴

Intimamente ligada à sensibilidade está a compaixão que “[...] é a capacidade de desprender-se de si mesmo para captar o outro em sua situação concreta e dispor-se a estar ao seu lado, [...] com-partilhar a mesma paixão pelo outro”.¹⁰⁰⁵ Nasce do mais profundo do ser humano. Em sentido bíblico nasce das vísceras, das entranhas.

A compaixão exige uma mudança de olhar, “a disposição de sempre nos olharmos e avaliarmos, inclusive com os olhos dos outros, os sofredores e ameaçados [...]”. Ao conseguir isto, diz Metz, inicia-se um processo de “abandono do eu”, a “morte do eu”, ou seja, a relativização dos próprios interesses e desejos que são interrompidos pelo sofrimento do outro. A isto, o teólogo alemão denomina “mística da compaixão”. É uma mística do dia a dia e exigida de todos, segundo Metz. Não é algo excepcional, extraordinário, mas se dá cotidianamente.¹⁰⁰⁶

Dois exemplos podem ser destacados, além dos muitos que estão presentes nesta pesquisa que são, o *Ribât-el-salâm*, fundado por Christian de Chergé, e a *Badalya* que fora instituída por Louis Massignon, no Cairo. Os dois grupos, que foram formados com a finalidade da hospitalidade realizada na oração em solidariedade aos muçulmanos, não deixavam de realizar ações efetivas, quando necessário.

São as duas atitudes, solidariedade e compaixão, que permitem o “êxodo em direção ao outro” para acolhê-lo em suas necessidades, respeitando sua diferença, vendo-a como constitutiva mesma do próximo. Estas podem amenizar a “estranheza inicial” com relação ao desconhecido além de diminuir a distância que o conserva num possível “status precário ou

¹⁰⁰² BOFF, Leonardo. *Spiritualità per un altro mondo possibile: ospitalità - convivenza - convivialità*, p. 83.

¹⁰⁰³ Id. *Virtudes para um outro mundo possível*. Vol. I: hospitalidade: direito e dever de todos, p. 97.

¹⁰⁰⁴ METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*, p. 58. São Paulo: Paulus, 2013.

¹⁰⁰⁵ BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível*. Vol. I: hospitalidade: direito e dever de todos, p. 98.

¹⁰⁰⁶ METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*, p. 68-69.

inferior” quando da hospitalidade.¹⁰⁰⁷ Pode conduzir ao acolhimento cuidadoso do estrangeiro, tornando-se participante dos seus sentimentos.¹⁰⁰⁸

b. Ultrapassar a soleira

A passagem do exterior para o interior, como hospitalidade, se dá através de autorização ou convite. O anfitrião é aquele que está no interior, é o dono da casa. O hóspede é o estrangeiro, aquele que está fora, neste sentido a hospitalidade é para ele um “rito de passagem [do exterior para o interior, ingressando em um mundo novo], dádiva temporária de um espaço”.¹⁰⁰⁹ Essa transposição não é de todo fácil visto que aquele que chega “é revestido de uma identidade negativa [...]. A estraneidade traz em si um perigo”. Muitas vezes, o forasteiro é parado na soleira e não lhe é permitido transpô-la. Grassi pontua que, nas cidades o estrangeiro faz parte de uma “exurbanização”, isto é, alojado nas entradas ou nas “anárquicas periferias”, ao lado de uma “indigência arquitetônica”. É considerado, assim, um alimentador da “desordem urbana”.¹⁰¹⁰

O rito da soleira ou rito de Hermes está presente na Odisseia. Hermes é o deus das portas, das passagens, dos pórticos. Grassi pontua que o estrangeiro, no texto da Odisseia é o “homem da soleira” e, muitas vezes, fica sempre à porta ou mesmo dorme na soleira. Assinala, ainda, que a passagem nem sempre é um lugar. Pode ser um ato marcado por ritos de passagem diversos “que demonstram o quanto a hospitalidade é gesto de compensação, de igualização, ritual de admissão” em muitos casos.¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁷ MANZI, Joachim; TOUDOIRE-SURLAPIERRE, Frédérique. O desconhecido que bate à minha porta, p. 797. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p. 795-804.

¹⁰⁰⁸ A palavra grega para a expressão “participante dos sentimentos dos outros” é συμπαθής.

¹⁰⁰⁹ GRASSI, Marie-Claire. Transpor a soleira, p. 46. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p. 45-53.

¹⁰¹⁰ Id. Ibid., p. 47-48.

¹⁰¹¹ Id. Ibid., p. 48-49.

c. Lavar os pés

Normalmente, a pessoa que recebia visitas fornecia água para que os hóspedes pudessem lavar os pés. A tarefa humilde de tirar as sandálias dos hóspedes e lavar-lhes os pés era um trabalho realizado pelos servos. Os pés são uma parte importante do corpo porque o sustentam. Lavar os pés, empoeirados e cansados da caminhada, restabelece a força, descansa e prepara para continuar a jornada.

Hoje, provavelmente, se perdeu muito do significado deste gesto, especialmente nos centros urbanos. Claudio Monge nota que esse “costume” está “entre as primeiras bênçãos que acompanham a passagem da soleira de uma tenda ou de uma casa”. Oferecer água para que o hóspede, o peregrino possa limpar-se das impurezas “da poeira que recobre os pés”¹⁰¹² depois de uma caminhada ou de um dia de trabalho cansativo proporciona descanso. É colocar-se a serviço do outro. Para os cristãos, o exemplo prático deste ensinamento vem do próprio Jesus Cristo (Jo 13,4-10). Abaixo, segue um excerto desta passagem (omitindo-se os vv. 6-12a):

[Jesus] levanta-se da mesa, depõe o manto e, tomando uma toalha, cinge-se com ela. Depois põe água numa bacia e começa a lavar os pés dos discípulos e a enxugá-los com a toalha com que estava cingido. [...] [Jesus] lhes disse: “Compreendeis o que voz fiz? Vós me chamais Mestre e Senhor e dizeis bem, pois eu o sou. Se, portanto, eu, o Mestre e o Senhor, vos lavei os pés, também deveis lavar-vos os pés uns aos outros. Dei o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós o façais”.

Lavar os pés de outra pessoa deixa de ser um gesto de purificação da poeira da estrada e passa a ser um sinal de amor fraterno. Simboliza a acolhida e o serviço para com aquele que chega, em atitude de humildade.

d. Partilhar o alimento

Os hóspedes são convidados a “compartir da mesma mesa”, superando a distância, a suspeita e a inimizade. A comensalidade vai muito além da simples satisfação da necessidade

¹⁰¹² MONGE, Claudio. *Stranieri com Dio: l'ospitalità nelle tradizioni dei tre monoteismi abramitici*, p. 84.

do alimento. Ela assume uma significação ritual e simbólica “muito superior”, de acordo com o professor Bouteaud: “No contexto ordinário, não se trata só de comer, mas de saber comer em comum, de ser visto comendo, sob o olhar dos outros. Todo o ambiente se torna um cenário, a encenação da refeição, a encenação de si”.¹⁰¹³

Grassi, citando Vernant, afirma que ser admitido à mesa é ter “franqueado o duplo espaço da cidade e da porta da casa”.

O lar, a refeição, os alimentos, têm como função também abrir para quem não é da família o círculo doméstico, inscrevê-lo na comunidade familiar [...] É ao lar que o estrangeiro deve ser conduzido, lá recebido, regalado, pois não poderia haver contato nem comércio com quem não fosse primeiramente integrado ao espaço doméstico.¹⁰¹⁴

Vê-se que a mesa proporciona a criação de laços, além de fortalecer os já existentes. Na Roma antiga, a carne, servida nos banquetes, expressava um sinal de amizade, assim como beber na mesma taça simbolizava aliança, solidariedade e até fraternidade.¹⁰¹⁵ Na hospitalidade dos berberes, no Magreb, o hóspede é sempre mais bem alimentado que a família que o recebe.¹⁰¹⁶ Enzo Bianchi assinala que há três alimentos fundamentais: “o pão da necessidade, o vinho da gratuidade, o azeite do cuidado. [...] Dividir o alimento com o hóspede [...] significa dizer-lhe: Te quero bem, quero que tu vivas [...]”.¹⁰¹⁷

Na partilha desta comensalidade podem ser encontrados exemplos práticos como no caso do dominicano Serge de Beaucueil, confrade de Georges Anawati. Quando morava em Cabul ele descobrira o significado da refeição em comum. Ele conhecera um órfão de pai, Ghaffâr, que o convidara à partilha “do pão e do sal” (expressão afegã).¹⁰¹⁸ O alimento selava a amizade entre os dois e unia seus destinos. Possuía um valor “quase sacramental”, segundo o dominicano, e possibilitava compreender que sua vida deveria ser partilhada com os órfãos

¹⁰¹³ BOUTAUD, Jean Jacques. Compartilhar a mesa, p. 1213. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p. 1213-1230.

¹⁰¹⁴ Apud GRASSI, Marie-Claire. Transpor a soleira, p. 50. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p. 45-53.

¹⁰¹⁵ BOUTAUD, Jean Jacques. Compartilhar a mesa, p. 1215. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p. 1213-1230.

¹⁰¹⁶ IBRAHIM-OUALI, Lilá. A hospitalidade como um oásis em meio ao deserto, p. 159. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p. 145-162.

¹⁰¹⁷ BIANCHI, Enzo. *Ero straniero e mi avete ospitato*, p. 103. Milano: Rizzoli, 2006

¹⁰¹⁸ De acordo com Grassi, o sal partilhado, chamado “aliança de sal” simbolizava a fidelidade que não podia ser rompida ou alterada: “Comer junto o pão e o sal significava fazer um tratado, pactum salis, ou jurar amizade mútua”, a prática era comum entre os povos nômades da bacia do mediterrâneo. GRASSI, Marie-Claire. Uma figura da ambiguidade e do estranho, p. 57. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p. 55-62.

de Cabul. De acordo com ele um menino, Ghaffâr, “abria o caminho da hospitalidade”. É a partilha “dos ânimos e dos corações”.¹⁰¹⁹

Em seus estudos, Massignon faz um paralelo entre a refeição da hospitalidade partilhada entre companheiros e a Última Ceia, preparada por Jesus Cristo: aquela “é a prefiguração da extensão para toda a humanidade da Última Ceia, em que certo fora-da-lei, condenado em nosso lugar, nos estendeu o pão e o vinho da Hospitalidade divina”.¹⁰²⁰

A hospitalidade não se mede pela abundância do alimento, mas pela própria generosidade do gesto de acolher, afirma Claudio Monge.¹⁰²¹

6.2 PINCÍPIOS ESSENCIAIS E IMPASSES

*Começo por considerar estrangeiro indesejável, e virtualmente como inimigo, quem quer que pisoteie meu chez-moi [...] minha soberania de hospedeiro. O hóspede torna-se um sujeito hostil a quem me arrisco a ser refém.*¹⁰²²

Em uma reunião do Capítulo de 15 de fevereiro de 1990, sob o tema “Relações com o exterior...”, Christian de Chergé lembrava que a acolhida estava ligada ao equilíbrio clausura-abertura, solidão-hospitalidade. O prior de Tibhirine dizia que era necessário sempre um discernimento, tendo em vista que não se podia isolar totalmente o mosteiro de Notre-Dame de l’Atlas do meio que o cercava. De Chergé pontuava que era “preciso um mínimo de osmose com a vizinhança para exorcizar” o que poderia levar à rejeição dos muçulmanos para com os monges.¹⁰²³ Afirmava que todo aquele que solicita acolhida é sempre o Cristo que “INTER-VIENT!”¹⁰²⁴

¹⁰¹⁹ BEAURECUEIL, Serge. *Mes enfants de Kaboul*, p. 63-67.

¹⁰²⁰ MASSIGNON, Louis. *Écrits mémorables*, v. 1, p. 35.

¹⁰²¹ MONGE, Claudio. *Stranieri com Dio: l’ospitalità nelle tradizioni dei tre monoteismi abramitici*, p. 120.

¹⁰²² DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*, p. 49. São Paulo: Escuta, 2003.

¹⁰²³ DE CHERGÉ, Christian. *Dieu pour tout jour: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996*, p. 316.

¹⁰²⁴ Christian, muitas vezes, “brinca” com as palavras, dando-lhes significados mais profundos. Neste caso, parece que ele quer dizer que o Cristo é aquele que intervém, mas, não só; é também aquele que “entre vem” = inter+vient. Ou seja, vem para o meio, entre os irmãos. As letras capitulares são do próprio monge. DE CHERGÉ, Christian. *Dieu pour tout jour: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996*, p. 316. O prior de Tibhirine também não se descuida da exigência solicitada pela acolhida com relação aos confrades que trabalham na cozinha, na própria equipe de acolhida, os confessores etc.

O monge Pierre-François de Béthune assinala que “a hospitalidade é o ambiente natural do diálogo, o biótopo onde ele pode ser o mais fecundo e durável”.¹⁰²⁵ Daí a importância que se deve dar à abordagem e à prática da hospitalidade. No entanto, esta requer alguns cuidados para que se respeitem os elementos que devem estar presentes e, ao mesmo tempo, para que se evitem contratempos que podem comprometer a acolhida.

6.2.1 ELEMENTOS ESSENCIAIS

a. Gratuidade

A hospitalidade é uma “experiência existencial”, situa-se no nível do ser. Presente entre os clãs e os nômades, atualmente se encontra nas relações interpessoais em um mundo globalizado. É uma acolhida gratuita. Aquele que é acolhido tem direitos, mas também tem deveres e aquele que acolhe está disposto a mudar sua rotina, e ambos estão disponíveis a renovar, a redefinir sua identidade: “Antes de representar um problema para a minha identidade, ele [o estrangeiro] é estímulo para uma convivência sempre a reescrever, atualizar, enriquecer [...]”.¹⁰²⁶ Hospedar é estar aberto e disponível àquele que interpela as convicções que se acreditava serem todas imutáveis e, por isto, fossilizadas.

Para entender o que significa ser hóspede e a necessidade de hospedar o outro, muitos passaram, primeiro, pela experiência da pobreza, do risco em um país estrangeiro e até mesmo da não acolhida. Em uma de suas meditações, Charles de Foucauld conclui que todos são “Peregrinos e estrangeiros sobre a terra... Os peregrinos dormem em tendas, têm às vezes que cruzar desertos, porém, a lembrança de sua pátria tudo lhes faz esquecer”.¹⁰²⁷ É esta fragilidade, esta vulnerabilidade que permite a relação com o outro na gratuidade. Permite solicitar e conceder hospitalidade.

Claudio Monge pontua que o caráter da gratuidade em cada encontro verdadeiro, torna a hospitalidade “uma oferta” em que se arrisca expor-se ao outro à espera que esta oferta de si venha acolhida e desperte uma “reciprocidade”, mas, sem que se possa exigí-la, justamente

¹⁰²⁵ BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'Hospitalité sacrée entre les religions*, p. 135.

¹⁰²⁶ DAL CORSO, Marco ; SGROI, Placido. *L'Ospitalità come principio ecumenico*, p. 28.

¹⁰²⁷ DE FOUCAULD. *Cartas e anotações*, p. 55.

porque gratuita.¹⁰²⁸ A hospitalidade desinteressada eleva o anfitrião à altura da gratuidade, considerada divina.

b. Respeito

A hospitalidade envolve a escuta respeitosa daquilo que o outro tem a dizer, em uma abertura humilde do coração e da mente para compreender as diferenças e novidades que o estrangeiro traz. Esta experiência dialógica da escuta é narrada pelo padre Christophe, confrade de Christian de Chergé, em seu diário:

Não tendo os conhecimentos linguísticos e religiosos necessários para entrar em diálogo com o Islã, sinto-me chamado, mais simplesmente, à escuta. E é Deus, escutado no seu Verbo enviado, quem me diz para escutar, para acolher cada realidade diversa, diferente.¹⁰²⁹

É imprescindível que haja atitude de profundo respeito às convicções e à constituição da identidade de cada indivíduo, tanto do anfitrião como do hóspede. Este, principalmente, não pode recusar o que lhe é oferecido. O alimento, que proporciona a refeição junto à família, principia uma relação de proximidade. Desta maneira, valoriza-se o anfitrião e a hospitalidade da casa.

Não se pode esquecer o respeito pela vida, pelos direitos humanos mais fundamentais, bem como à liberdade de todos. O respeito possibilita a positividade da distância e assim se preserva a identidade, a originalidade, a singularidade e a especificidade do hóspede.¹⁰³⁰ Começar pelo respeito ao que cada um tem por sagrado, é um dos conselhos do franciscano Susin.¹⁰³¹

O respeito pelo outro impulsionava Christian de Chergé a adotar certos hábitos para estar em sintonia com o sagrado, com a fé que o outro portava. Tirava as sandálias antes de entrar na capela do mosteiro, como seus vizinhos faziam ao entrar na mesquita. Durante o

¹⁰²⁸ MONGE, Claudio. *Stranieri com Dio: l'ospitalità nelle tradizioni dei tre monoteismi abramitici*, p. 275.

¹⁰²⁹ CHRISTOPHE (frère). *Il soffio del dono*. Diário de frater Christophe, monaco de Tibhirine, p. 200. Padova: Messaggero, 2001.

¹⁰³⁰ MONTANDON, Alain (Dir.). Prefácio à obra *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p.34.

¹⁰³¹ SUSIN: religiões devem começar pelo respeito e a hospitalidade. Disponível em: <http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?lang=PT&img=N&cod=53933>. Acesso em: 02/04/16. A respeito do 4º Fórum Mundial de Teologia e Libertação, em Dakar, 2011.

Ramadã, ele jejuava com os muçulmanos. Para o prior de Tibhirine, “os tempos fortes que são as grandes festas muçulmanas (Natal, igualmente) e os meses de Ramadã e de Quaresma (sobretudo quando eles se conjugam) permitem fazer um pedacinho do caminho juntos”.¹⁰³²

c. Solitude

A hospitalidade, pensada a partir da Sagrada Escritura, “funda uma radicalidade ética” que visa à justiça. Que depende, não das “concessões teóricas do eu”, mas das “necessidades vitais do outro”, da atenção e cuidado para com este.¹⁰³³ Deve ultrapassar, no entanto, o mero dever moral e religioso.

É preciso dispormo-nos a receber o forasteiro, o estranho, sem esperar contrapartidas ou reciprocidade. Mesmo que isso implique o incômodo e o transtorno de uma visita eventualmente inoportuna. Aliás, mesmo quando desejada, em certo sentido, a entrada de outrem representa sempre a invasão de um espaço e a interrupção de uma rotina.¹⁰³⁴

Com essa disposição na acolhida, não se deixará transparecer para o hóspede qualquer eventual mudança no cotidiano da casa ou qualquer problemática que ocorra durante sua estadia. Ele deve sentir-se em casa e ser tratado com honra, “consideração, atenção e delicadeza”.¹⁰³⁵

Charles de Foucauld experimenta e retribui a solicitude muçulmana. Ao adoecer, por volta de 1908, Foucauld é cuidado pela população pobre que lhe consegue leite de cabra e assim recupera a saúde. Nasce uma ligação mais forte ainda com o povo Tuaregue: “O que fora uma experiência humana tornar-se-ia uma profunda experiência de Deus. Foi salvo da morte por aqueles que ele mesmo tinha vindo salvar! [...] Charles se humaniza e se torna ainda mais acessível e dialogal. Invade-o uma imensa paz interior”.¹⁰³⁶

¹⁰³² DE CHERGÉ, Christian. *Sept vies pour Dieu et l'Algérie*, p. 69.

¹⁰³³ DAL CORSO, Marco ; SGROI, Placido. *L'Ospitalità come principio ecumenico*, p. 126.

¹⁰³⁴ BAPTISTA, Isabel. Para uma geografia de proximidade humana, p. 16. *Revista Hospitalidade*, São Paulo, ano 2, n. 2, p. 11-22, 2. sem. 2005. Disponível em:

<<http://www.revosp.org/ojs/index.php/hospitalidade/article/view/219>>. Acesso em: 26/07/2014.

¹⁰³⁵ MONTANDON, Alain (Dir.). Prefácio à obra *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p.23.

¹⁰³⁶ MATOS, Frater Henrique Cristiano José, CMM. Charles de Foucauld interpela a Vida Religiosa, hoje, p. 531. *Convergência*, Ano XLII, n. 407, novembro 2007. CRB, p. 526-548.

Ele retribui esta solicitude ao decidir permanecer em uma região que se tornou muito perigosa. Não abandona os amigos tuaregues e morre na região, assassinado. A vida doada, ofertada a Deus e ao próximo. Solicitude máxima.

d. Discrição

Esta inclui não somente o ato de reserva e sensatez ao falar sobre a vida familiar e, mais ainda, sobre a vida do hóspede. Está, também, inscrita na temporalidade da estadia. O hóspede não deve permanecer por muito tempo senão deixa de ser hóspede e passa a ser membro da casa, instalando-se. Deixa de ser um “parceiro temporário”. Grassi afirma que “a condição do hóspede é a de não permanecer, senão ele se torna membro, se instala no espaço” e só se pode atribuir-lhe o direito de “residência temporária”.¹⁰³⁷ Boff pontua que quando um hóspede é incorporado à sociedade na qual sua estadia seria temporária, seja por quais motivos forem, a hospitalidade passa a ser “convivência como situação de permanência”.¹⁰³⁸

O que se convencionou como regra geral de tempo para hospedar-se em casa de alguém são três dias. Mais tempo que isto, o hóspede pode provocar incômodo, quer por razões econômicas, quer por razões psicológicas. Assinala Montandon que três dias marcam a hospitalidade ofertada: “Três dias simbólicos que definem o quadro e os limites: um tempo para acolher, um tempo para ficar, um tempo para partir”.¹⁰³⁹ Esta duração pode ser encontrada nos *hadith* (ditos do Profeta do Islã) de acordo com Ibrahim-Ouali:

O muçulmano se limita aos três primeiros dias, tendo como princípio não a proteção, mas o respeito recíproco. Respeito por aquele que recebe: o convidado não deve se tornar culpado ‘permanecendo na casa que o recebeu mesmo quando o hospedeiro não tem os meios de lhe oferecer hospitalidade’, diz o *hadith*. Respeito em relação ao convidado, porque ‘tudo o que excede [os três dias] é uma esmola’, esclarece outro *hadith*; ora,

¹⁰³⁷ GRASSI, Marie-Claire. Transpor a soleira, p. 46. MONTANDON, Alain (Dir.). Prefácio à obra *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p. 45-53.

¹⁰³⁸ BOFF, Leonardo, *Spiritualità per un altro mondo possibile: ospitalità - convivenza - convivialità*, p. 175. Brescia: Queriniana, 2009.

¹⁰³⁹ MONTANDON, Alain (Dir.). Prefácio à obra *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p.34.

nenhum dos hóspedes deve se sentir desprezado, rebaixado à condição de mendigo.¹⁰⁴⁰

Entenda-se, contudo, que o que se está a dizer depende, obviamente, de cada situação. No caso dos Buscadores estudados, a hospitalidade recebida não se enquadrava neste conceito de tempo de permanência. Foram hospedados por quase uma vida inteira. Christian de Chergé e seus irmãos de comunidade, por exemplo, durante toda a permanência na Argélia, viveram seu carisma próprio no contato com uma população de maioria muçulmana. Nos períodos críticos da fome, a Trapa nutria os vilarejos nas proximidades do mosteiro. Isto só fazia aumentar o respeito e a amizade dos vizinhos muçulmanos pela comunidade cisterciense cuja vida era feita de oração, de caridade e de penitência.¹⁰⁴¹ Para os vizinhos do mosteiro, os monges eram considerados residentes, mesmo que permanecessem como estrangeiros para o país muçulmano.

Dentro do quesito da discrição encontra-se outra condição indispensável e necessária: “o convidado não deve, sob hipótese alguma, contar no exterior o que viu, ouviu, consumiu na casa do hospedeiro, ou evocar e criticar em seguida a qualidade da hospitalidade recebida”.¹⁰⁴² A observância desta regra sinaliza a honra e o apreço com que o hóspede retribui a acolhida e a proteção recebidas. Esta é a regra de ouro a ser seguida.

6.2.2 IMPASSES

Béthune alerta, ainda, para alguns “impasses” que podem ocorrer na hospitalidade e afetariam o respeito entre o hóspede e aquele que lhe dá hospedagem. Esses impasses seriam causados pela unilateralidade extrema ao se desejar cuidar e satisfazer o hóspede. Correr-se-ia o risco de que uma generosidade excessiva violasse “as leis mais elementares desse encontro” – a reciprocidade do respeito. Ou seja, com o pretexto da sacralidade do hóspede, deixá-lo fazer o que bem entender, sem limites, é uma falta que compromete a acolhida.

¹⁰⁴⁰ IBRAHIM-OUALI, Lilá. A hospitalidade como um oásis em meio ao deserto, p. 155. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p. 145-162.

¹⁰⁴¹ D’ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d’Islam ?*: Notre-Dame de l’Atlas au Maroc, p. 37.

¹⁰⁴² IBRAHIM-OUALI, Lilá. A hospitalidade como um oásis em meio ao deserto, p. 159.

Abraão, ao receber os três peregrinos, não os faz entrar em sua tenda, espaço íntimo da família, mas partilha o alimento à sombra dos carvalhos de Mambré. Da mesma maneira, o hóspede que chega deve ser bem recebido, certamente, mas não deve ser introduzido em todos os aposentos da casa, tendo em vista que há lugares íntimos que só a família que acolhe os acessa.¹⁰⁴³ Montandon assinala que o convidado deve respeitar as regras que limita sua “intrusão” e cita o exemplo da Albânia onde na hospitalidade, há séculos, é mencionado que não se deve levantar a tampa do caldeirão.

[...] uma regra particularmente significativa e simbólica aos limites da acolhida: a despeito de uma hospitalidade muito generosa, aberta e aparentemente sem limites, um domínio permanece reservado (que, no caso, é o controle do fogão e da comida). Interdito significativo, interessante, que testemunha bem que o hóspede não tem todos os direitos e que permanece à margem do núcleo da casa que o acolhe.¹⁰⁴⁴

Um exemplo que demonstra a entrada em um espaço, ao mesmo tempo em que é resguardada a intimidade da casa, está na oferta feita por Christian de Chergé e sua comunidade monástica à vila de Tibhirine. O monge prior, com o assentimento de seus irmãos, ofereceu um local, dentro do mosteiro, para que os vizinhos muçulmanos pudessem transformá-lo, provisoriamente, em uma “pequena casa de Allah”. Assim, dentro de um território cristão, abrindo-se para a calçada, a pequena “mesquita” estava separada da capela criando uma “terra de ninguém” onde Deus podia ver os seus filhos vivendo em cumplicidade. Nem mesmo os *maquisards* eram impedidos de louvar a Allah.¹⁰⁴⁵

Outro exemplo, dado por Béthune de um limite, é o da comunhão eucarística àqueles que não são cristãos. Para Béthune, isto seria justificável em situações “excepcionais e bem definidas”. Ele acrescenta ainda que “Entre pessoas que têm o sentido do sagrado, essa restrição não é compreendida como uma estreiteza de espírito, mas efetivamente, como um testemunho da seriedade do engajamento”.¹⁰⁴⁶ E, porque não dizer, da especificidade da qual não haveria sentido renunciar.

Uma situação considerada mais grave pelo beneditino é “escamotear” a natureza irreduzível do estrangeiro, “distinto e dessemelhante”. Deve-se receber o estrangeiro como um irmão, mas ele não é um irmão. Torná-lo semelhante seria não respeitá-lo, ressalta o monge.

¹⁰⁴³ BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'Hospitalité sacrée entre les religions*, p. 151-152.

¹⁰⁴⁴ MONTANDON, Alain (Dir.). Prefácio à obra *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p.34.

¹⁰⁴⁵ GUITTON, René. *Si nous nous taisons...* Le martyre de moines de Tibhirine, p. 37. *Maquisards* eram os guerrilheiros.

¹⁰⁴⁶ BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'Hospitalité sacrée entre les religions*, p. 153.

Lembra ainda que quaisquer que sejam as boas intenções em tal tentativa, jamais honram o outro, apenas pretendem fazê-lo um igual, sem respeitar sua singularidade. Neste caso a hospitalidade “torna-se uma forma de recuperação” e é bastante desagradável para quem dela se beneficia.¹⁰⁴⁷

A linguagem também é um obstáculo a se transpor. Na análise do filósofo Jacques Derrida a primeira violência sofrida pelo estrangeiro seria a de pedir abrigo em uma língua que não é a sua, imposta pelo hospedeiro, pela nação, pelo Estado etc. Ele é estranho à língua em que é formulado o direito de hospitalidade e suas normas. O filósofo apresenta o paradoxo a este respeito:

A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale a nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-lo entre nós? Se ele já falasse a nossa língua, com tudo o que isso implica, se nós já compartilhássemos tudo o que se compartilha com uma língua, o estrangeiro continuaria sendo um estrangeiro e dir-se-ia, a propósito dele, em asilo e em hospitalidade?¹⁰⁴⁸

Quando Derrida assinala que falar a língua com tudo o que ela envolve, isto pode significar a relação entre a linguagem e os costumes do lugar, com suas regras e leis. A língua não é só a oralidade, mas a cultura e seus significados simbólicos. Desta maneira, se o estrangeiro estivesse ciente de tudo o que isto implica na regulamentação de determinada sociedade, talvez não se pudesse mais considerá-lo como alguém a quem se deva conceder a hospitalidade, na condição de estrangeiro.

Ao mesmo tempo a língua, como idioma discursivo, está implicada na experiência da hospitalidade, pois, “o convite, a acolhida, o asilo, o albergamento passam pela língua, pelo endereçamento ao outro”. Muitas vezes a língua é um obstáculo para o diálogo e para a acolhida do outro.¹⁰⁴⁹

Outra questão apresentada por Derrida é no que se refere à *Lei da hospitalidade* e às *Leis da hospitalidade*. A primeira, é incondicional, acolhe sem mesmo antes perguntar a identificação, oferecendo o próprio lar sem pedir contrapartida nem condições. Já as Leis da hospitalidade, apontam direitos e deveres, “condicionados e condicionais”, definidos pela tradição greco-latina.

¹⁰⁴⁷ BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'Hospitalité sacrée entre les religions*, p. 154-155.

¹⁰⁴⁸ DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*, p. 15.

¹⁰⁴⁹ Id. *Ibid.*, p. 117.

Em artigo sobre essa temática, Grassi assinala que a hospitalidade incondicional é homérica, depois bíblica e, a condicional é aquela denominada real, social e política “que entre os séculos VIII e V antes de Cristo, delimita muito precisamente o território do estrangeiro e as regras estritas para fazê-lo passar de fora para dentro”.¹⁰⁵⁰

Grassi pontua que se a hospitalidade incondicional é de ordem mítica, aquela condicional é da ordem da realidade, das leis sociais e políticas. Se esta perdeu o sentido do sagrado, deve ser reinventada diante do grande número de marginalizados, excluídos e nômades “que ocupam o cenário mundial”.¹⁰⁵¹

Poder-se-ia pensar em uma oposição entre as duas, mas, Derrida afirma que “Para ser o que ela é, a lei tem necessidade das leis [...]”.¹⁰⁵² Estas condicionam e regulam no direito a acolhida ao estrangeiro, protegendo-a de um hóspede parasitário, por exemplo. Este deve ser bem recebido como hóspede, mas, permanece estrangeiro. Estas são algumas questões que devem ser levadas em conta, mas, que não devem impedir que a hospitalidade venha a ser ofertada por quem a deseja e recebida por quem dela necessita.

Há que se pensar a hospitalidade como princípio “rifondatore”¹⁰⁵³ onde novas bases possam ser estabelecidas para se redescobrir a relação com o Transcendente e com o outro. Pensar de maneira renovada a sociedade e o conjunto das coisas criadas com toda a sua diversidade.

Uma hospitalidade que torne o ser humano capaz de dialogar com Deus, com seu semelhante e com a criação, assim como Francisco de Assis: “O *Poverello* foi o homem do diálogo porque passou a sua vida em uma permanente tensão na escuta e no silêncio, no reconhecimento dos outros como sinal do Mistério e do Outro divino nas criaturas”.¹⁰⁵⁴ Mas, esta escuta e este silêncio tornaram-se ação no acolhimento de toda a criação com as suas particularidades, valorizando-as em suas diferenças. Percebia tudo como o querer e a presença de Deus mesmo no mundo.

¹⁰⁵⁰ GRASSI, Marie-Claire. Transpor a soleira, p. 45-46. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p. 45-53. Para o escritor português, Theophilo Braga (1843-1924), a hospitalidade, fundamentada na bíblia, assemelha-se à hospitalidade homérica. BRAGA, Theophilo. *Visão dos tempos*, p. XXII. Porto: Casa da Viúva Moré, 1864.

¹⁰⁵¹ GRASSI, Marie-Claire. Transpor a soleira, p. 53. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p. 45-53.

¹⁰⁵² DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*, p. 69; 71.

¹⁰⁵³ Expressão usada por Dal Corso e Sgroi. DAL CORSO, Marco; SGROI, Placido. *L'Ospitalità come principio ecumenico*, p. 143.

¹⁰⁵⁴ SCOGNAMIGLIO, Edoardo. *Francesco e il sultano: lo “Spirito di Assisi” e la profezia dela pace*, p. 80.

6.3 ACOLHER DEUS

Desde a Antiguidade, existe, de maneira geral, um código que se reveste de uma sacralização: em ambiente pagão ou cristão, acolher o outro é ou receber Deus sem saber, ou obedecer a Deus ou aos deuses - isso se vê em Homero ou na Bíblia.¹⁰⁵⁵

Receber um hóspede é receber o próprio Deus. Em contrapartida, lembra Susin, que também aquele que recebe o estrangeiro, “com este gesto de acolhida, oferece Deus ao hóspede”.¹⁰⁵⁶ Acolher o estrangeiro é mistério. É o reconhecimento do caráter sagrado do outro.

A hospitalidade como acolhida sagrada e fecunda é “o arquétipo do encontro intercultural e inter-religioso”.¹⁰⁵⁷ As religiões monoteístas semíticas – judaísmo, Cristianismo e islamismo – encontram-se enraizadas na fé de Abraão e não se poderia deixar cair no esquecimento a sua hospitalidade para com o estrangeiro. Michel Fuss sustenta que:

Acolher o outro, fazer-se o outro, implica uma reciprocidade na partilha da vida, bem além de um simples colóquio ou troca de ideias. Convidar o outro para a própria casa, criar espaço de escuta recíproca na oração e contemplação, é o início de uma nova relação na qual Deus não é um objeto qualquer, mas é reconhecido como fonte e realização que acolhe um e outro. Tal mistério revela o Espírito Santo, o autêntico protagonista quer do testemunho quer da escuta, o verdadeiro “mediador” (*dia-*) vivificante de todo encontro (*-logos*).¹⁰⁵⁸

O compartilhar da vida permite que ambos, hóspede e hospedeiro, existam em toda a sua singularidade. A disponibilidade de abrir-se ao outro, no acolhimento de uma presença outra e deixar-se ser acolhido pelo outro, convida a uma fraternidade universal. Responde à vocação mais profunda de cada ser humano em realizar a própria humanidade na

¹⁰⁵⁵ GRASSI, Marie-Claire. Uma figura da ambiguidade e do estranho, p. 58. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p. 55-62.

¹⁰⁵⁶ SUSIN, Luiz Carlos. Deus hóspede: hospitalidade e transcendência, p. 8. *Thaumazein*, Ano V, Número 12, Santa Maria (Dezembro de 2013), p. 06-21. Disponível em: <<http://sites.unifra.br/Default.aspx?alias=sites.unifra.br/thaumazein>>. Acesso em: 26/09/2014.

¹⁰⁵⁷ FUSS, Michael. “Riconoscere, conservare, promovere”. Il rapporto tra teologia e scienze delle religioni a 40 anni dalla Nostra aetate, p. 80. In: CROCIATA, Mariano (Ed.). *Teologia delle religioni: la questione del metodo*. Roma: Città Nuova, 2006, p. 71-108.

¹⁰⁵⁸ FUSS, Michael. “Riconoscere, conservare, promovere”. Il rapporto tra teologia e scienze delle religioni a 40 anni dalla Nostra aetate, p. 80-81.

hospitalidade. O objetivo não é encontrar um elemento dogmático comum, mas con-dividir a experiência de cada um.

A escuta é essencial para se conhecer o outro, pois, o hóspede é quem narra a si mesmo, dizendo quem é. Não é o anfitrião a defini-lo com a fé e a cultura que possui. A verdadeira escuta não é “simplesmente uma atitude de ouvidos, é também e, sobretudo, uma atitude do coração”.¹⁰⁵⁹ A hospitalidade diante do outro que é um ser de necessidade é a oportunidade de falar, mas, principalmente de escutar. O resultado é o conhecimento recíproco. O conhecimento de uma interpretação da necessidade do encontro. Encontro com o outro e com o Totalmente Outro.

Na concepção de Louis Massignon, a hospitalidade é “o sinal da Presença de Deus entre os homens, o ‘sacramento’ universal que torna esta Presença real, viva, eficaz”. Segundo o estudioso, a hospitalidade de Abraão é apenas o símbolo da outra visita que Deus faz, em Jesus, o Hóspede de Maria.¹⁰⁶⁰ O orientalista acentua que Jesus, presente nas espécies do pão e do vinho consagrados, é “o verdadeiro Pão espiritual da Hospitalidade”.¹⁰⁶¹

Poder-se-ia pensar que Abraão acolhera os três viajantes, por reconhecê-los como mensageiros de Deus. No entanto, como refere a narrativa bíblica, isto se dá apenas progressivamente, e não ao avistá-los. Eis o que diz o Livro do Gênesis 18, 2-5:

Tendo levantado os olhos, eis que viu três homens de pé, perto dele; logo que os viu, correu da entrada da tenda ao seu encontro e se prostrou por terra^(b). E disse: “Meu senhor, eu te peço, se encontrei graça a teus olhos, não passes junto de teu servo sem te deteres. Traga-se um pouco de água, e vos lavareis os pés, e vos estendereis sob a árvore. Trarei um pedaço de pão, e vos reconfortareis o coração antes de irdes mais longe; foi para isso que passastes junto de vosso servo!”

A nota de rodapé (b) da Bíblia de Jerusalém esclarece que o fato de Abraão prostrar-se diante dos viajantes, não é ato de adoração, mas, sinal de homenagem. Continua a dizer que “Abraão inicialmente só reconhece nos visitantes hóspedes humanos, e lhes testemunha magnífica hospitalidade”.¹⁰⁶²

A prática da hospitalidade é uma atitude de grande valor que é partilhada pelo Islã e pela fé cristã, notadamente, no monaquismo beneditino, como se nota na Regra de São Bento:

¹⁰⁵⁹ BIANCHI, Enzo. *Ero straniero e mi avete ospitato*, p. 99.

¹⁰⁶⁰ KERYELL, Jacques. *Il giardino di Dio: con Louis Massignon incontro all’Islam*, p. 133-135.

¹⁰⁶¹ MASSIGNON, Louis. *Toute une vie avec un frère parti au désert : Foucauld*, p. 64. In: Id. *Parole donnée*, p. 63-72.

¹⁰⁶² Abraão pede a Sara que faça pães cozidos, escolhe um vitelo “tenro e bom” e pede ao servo para prepará-lo. Tudo isto e mais coalhada e leite é colocado à frente de seus hóspedes (Gn 18,6-8).

[1] Todos os hóspedes que chegarem ao mosteiro sejam recebidos como o Cristo, pois Ele próprio irá dizer: "Fui hóspede e me recebestes". [2] E se dispense a todos a devida honra, principalmente aos irmãos na fé e aos peregrinos. [3] Logo que um hóspede for anunciado, corra-lhe ao encontro o superior ou os irmãos, com toda a solicitude da caridade; [4] primeiro, rezem em comum e assim se associem na paz. [5] Não seja oferecido esse ósculo da paz sem que, antes, tenha havido a oração, por causa das ilusões diabólicas. [6] Nessa mesma saudação mostre-se toda a humildade. Em todos os hóspedes que chegam e que saem, adore-se, [7] com a cabeça inclinada ou com todo o corpo prostrado por terra, o Cristo que é recebido na pessoa deles.¹⁰⁶³

Em sua vocação beneditina, a hospitalidade possuía lugar central também para Christian de Chergé (1937-1996). Para ele a mais bela imagem da hospitalidade sagrada é figurada por Maria na Visitação (cf. Lc 1,39-56). De Chergé afirmava que “o Espírito nos coloca em movimento à maneira de Maria, partindo apressadamente para a primeira Visitação da Igreja, e acolhendo o testemunho do Espírito em Isabel; quando nasceu o *Magnificat*”.¹⁰⁶⁴

Esse mistério da Visitação “ilustra a hospitalidade que é portadora do Cristo”. Christian de Chergé analisa a presença “escondida” de Jesus no ventre de Maria que é percebida pela criança que Isabel carrega em seu útero. À saudação de Maria “a criança lhe estremeceu no ventre e Isabel ficou repleta do Espírito Santo” (Lc 1,41). Maria está “impregnada do Senhor, mas ela o leva em silêncio e é Isabel quem dá graças”.¹⁰⁶⁵ Para o monge de Tibhirine:

Guardadas as devidas proporções, essa experiência é frequente nas relações comuns da vida, nos encontros simples e autênticos em que cada um pode dizer o que ele carrega. A palavra do outro encontra eco em sua própria existência. Não é sem importância se isso se nomeia ‘visitação’. Quem visita quem? Pedro visita Cornélio, mas ele é visitado por este e juntos eles são visitados pelo Espírito.¹⁰⁶⁶

D’Escrivan afirma que Christian retoma uma intuição de Charles de Foucauld ao apoiar-se no mistério da Visitação “como uma síntese da espiritualidade¹⁰⁶⁷ que é convidada a viver uma Igreja que se quer Igreja do encontro, porque esse mistério ilustra a hospitalidade

¹⁰⁶³ A REGRA de São Bento, Capítulo 53.

¹⁰⁶⁴ DE CHERGÉ, Christian. *L’Autre que nous attendons*: homélies de père, 1970-1996, p. 70.

¹⁰⁶⁵ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé*: prieur de Tibhirine, p. 147.

¹⁰⁶⁶ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé*: Une théologie de l’espérance, p. 194.

¹⁰⁶⁷ Sobre a espiritualidade, Teixeira afirma que ela “envolve qualidades humanas fundamentais que, acionadas, provocam mudanças no mundo interior e se irradiam para a história. Entendida em seu sentido profundo, a espiritualidade não se reduz ao âmbito da intimidade, mas suscita a abertura ao mundo, aos outros, ao real”. Essa espiritualidade, diz o autor, convida à abertura inter-religiosa, se vivida intensamente. TEIXEIRA, Faustino. *Espiritualidade e inter-religiosidade*, p. 376-377. *Convergência*. Ano XLVI. N. 443. Junho/Agosto 2011, p. 373-381.

(que vive o cristão) sendo portador do Cristo”.¹⁰⁶⁸ Quando oferece hospitalidade “para sua parente, Isabel acolhe também a força atuante de Deus” em Maria.¹⁰⁶⁹ Para De Chergé, “o mistério da Visitação é também aquele da hospitalidade recíproca, a mais completa”.¹⁰⁷⁰ Esta hospitalidade recíproca tem como exemplos Maria e o discípulo bem-amado ao pé da cruz.

Antigamente, a mãe perguntava: “Aqueles, quem mos gerou?” (Is 49, 18) [sic]. Hoje, ela diz simplesmente: “Como isso se fará?” Ele lhe respondeu: “O Espírito Santo os tomará sob sua sombra...” E Maria se deixa tomar, definitivamente, pronta a correr à casa vizinha para acolher e cantar de geração em geração todas as visitas do Espírito.¹⁰⁷¹

O prior de Tibhirine, em sua profissão de fé, deixa explícito seu “maravilhamento” diante da hospitalidade simples e total dos amigos muçulmanos que o receberam na pequena vila:

Eu admiro igualmente a tolerância da qual nós temos sido objeto desde 1962 no seio de um povo duramente marcado por uma presença estrangeira e por um conflito que pertence a um e outro que eu não poderia esquecer, pois, três anos de minha infância e dezoito meses de minha passagem à idade adulta disso ficamos profundamente impressionados.¹⁰⁷²

Christian de Chergé usa o termo “tolerância” e não acolhida, o que sugere sua conscientização das fronteiras impostas pela sociedade muçulmana à presença estrangeira, principalmente, cristã e francesa.¹⁰⁷³ Acolhia e aceitava os limites aos quais sua vida e a de todo o mosteiro deveriam se submeter. Sobre o período em que ficou na hotelaria recebendo os hóspedes, Christian dizia amar a vocação que reconciliava “tantos irmãos próximos ou distantes” e dizia, constantemente que “a iniciativa de toda conversão como de todo louvor é somente de Deus”. Afirmava: “[...] é Deus mesmo que dirige e que nos envia o peregrino desconhecido que uma vocação de separação do mundo nos impede de ir buscar fora da estrita clausura de nossa presença no mundo”.¹⁰⁷⁴

¹⁰⁶⁸ D’ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d’Islam ?*: Notre-Dame de l’Atlas au Maroc, p. 170.

¹⁰⁶⁹ POTTIER-THOBY, Anne-Cécile. Da traição à redenção, p. 122. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O Livro da Hospitalidade*: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas, p. 113-130.

¹⁰⁷⁰ DE CHERGÉ, Christian. Chrétiens et musulmans : pour un projet commun de société. In: Id. *L’Invincible espérance*, p. 202.

¹⁰⁷¹ Id. Ibid. A citação bíblica encontra-se, na realidade, em Isaías 49, 21.

¹⁰⁷² RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé*: prieur de Tibhirine, p. 112-113.

¹⁰⁷³ A colonização francesa na Argélia teve início em 1830. A independência do país fora conquistada no ano de 1962.

¹⁰⁷⁴ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé*: prieur de Tibhirine. Na p. 121, Ray assinala que “Os monges raramente fazem visitas ao exterior, mas para Christian, a disponibilidade é sagrada”.

Christian de Chergé era convicto de que todos são habitados pela vida do Espírito. Para ele, o outro também traz consigo uma palavra e isto poderia ser muitas vezes, incômodo. Mesmo diante desta certeza afirmava que, era uma experiência “desconcertante para todos os apóstolos de todos os tempos fazer a mesma constatação que fazia Pedro no encontro com Cornélio: ‘ele lhe concedeu o mesmo dom que a nós!’”¹⁰⁷⁵ Esta constatação “desconcertante” pode ajudar a aprofundar a relação com o outro em uma hospitalidade dialogal. Pode-se ouvir a palavra que ele traz e que é boa nova inspirada pelo Espírito. É, por isso, palavra profética dita de maneira diversa e com outro olhar.

6.4 HOSPITALIDADE E DIÁLOGO

*[...] para conhecer uma religião [...] é preciso partilhar a vida daqueles que creem nela. [...] essa partilha de vida é precisamente hospitalidade.*¹⁰⁷⁶

Nas *Teses sobre o diálogo inter-religioso*, da Comissão Consultiva Teológica dos Bispos asiáticos, afirma-se na quarta tese que “O diálogo inter-religioso é uma comunicação e um compartilhar de vida, experiência, visão e reflexão por fiéis de religiões diferentes, buscando juntos descobrir o trabalho do espírito entre eles”.¹⁰⁷⁷ Também Berkenbrock assinala que a convergência para o diálogo inter-religioso, da perspectiva da experiência religiosa, “não está nos participantes do mesmo, mas sim naquilo que os converge: a capacidade de identificação com algo em comum, a proximidade do sentimento religioso, a co-participação vivencial ou experiencial”.¹⁰⁷⁸

Esta convivialidade permite que se aprofunde o conhecimento recíproco onde cada um é enriquecido e capacitado a um compromisso mais firme para a supressão de preconceitos, promoção e defesa dos valores humanos e preservação de toda a criação.

¹⁰⁷⁵ Texto inédito citado em SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 193.

¹⁰⁷⁶ PANIKKAR, Raimon Prefácio a BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'Hospitalité sacrée entre les religions*, p. 9.

¹⁰⁷⁷ FEDERAÇÃO DE CONFERÊNCIAS DE BISPOS ASIÁTICOS (FABC). *Teses sobre o diálogo inter-religioso*, p. 60-61. Documento de síntese elaborado por ocasião do Sínodo da Ásia em 1987. *SEDOC*, vol. 33, nº 281, julho-agosto 2000. p. 51-73.

¹⁰⁷⁸ BERKENBROCK, Volney J. *Provocações sobre o diálogo inter-religioso na perspectiva da religiosidade – dez teses*, p. 32. *Numen*, v. 10, n.1 e 2. Juiz de Fora: UFJF, 2007. p. 25-39.

O Diálogo inter-religioso torna-se uma possibilidade que se concretiza exatamente a partir do encontro com o outro, do “face a face”. Eduardo Rosa Pedreira¹⁰⁷⁹ observa que o diálogo inter-religioso antes de ter sido sistematizado foi primeiramente posto em prática irrompendo na experiência missionária:

[...] o diálogo entre as religiões é uma das questões que compõem o universo teológico que mais depende da experiência. Por mais que cresça e se desenvolva teologicamente, esta é uma questão que sempre estará ligada a seu primeiro útero: a experiência missionária.¹⁰⁸⁰

Essa experiência é fundamental para definir o discurso e a percepção que se possa ter do diálogo inter-religioso, pois, há uma diferença entre aqueles que realizam uma discussão sem terem contato com as religiões sobre as quais discursam e aqueles que se inserem no universo religioso nos quais se propõem a dialogar.

Carece de bom critério, no entanto, contrapor a reflexão teórica à experiência concreta. Não se pode desqualificar uma experiência “sob o pretexto de que ela seria muito particular”, assim como não se pode repugnar a reflexão teórica “sob o pretexto de que esta seria distante da realidade”.¹⁰⁸¹ Deve-se, portanto, articular as duas perspectivas, submetendo o que se vive a uma reflexão esclarecida e, ao mesmo tempo, experimentando à luz da realidade concreta a própria reflexão.

6.4.1 SER ACOLHIDO E ACOLHER

Dependendo do olhar com o qual se contempla o diálogo inter-religioso, podem resultar atitudes positivas que advém, em grande parte, das experiências missionárias pioneiras vividas entre povos de tradições religiosas diferentes que são documentadas, narradas e divulgadas,¹⁰⁸² ou atitudes negativas como o etnocentrismo e a intolerância

¹⁰⁷⁹ Pastor Presbiteriano, Mestre e Doutor em Teologia pela PUC-Rio.

¹⁰⁸⁰ PEDREIRA, Eduardo Rosa. *Do confronto ao encontro: uma análise do Cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso*, p. 24.

¹⁰⁸¹ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé : une théologie de l'espérance*, p. 30.

¹⁰⁸² Só para citar alguns: Matteo Ricci (1552-1610), missionário jesuíta, que parte da Itália em 1583 e viaja para a China, onde vive até morrer. Ele “se transforma em um sábio mandarim chinês que rejeita a incompatibilidade entre o budismo e o Cristianismo, [...]”. Maurice Leenhardt (1878-1954), pastor e etnólogo, que viveu a sua experiência na Nova Calcedônia no período de 1902 a 1927, enriquecendo “muito o processo histórico-

surgidos do desconhecimento e do fechamento dialogal.¹⁰⁸³ Corresponde a uma necessidade esforçar-se para conhecer, mesmo que minimamente, a religião do outro para poder iniciar um diálogo. Um dos caminhos para se aprofundar este conhecimento é a hospitalidade.

Para o teólogo dominicano Claude Geffré, no que se refere à hospitalidade cristã, a análise é feita a partir da “ausência”. De acordo com ele, o Cristianismo fundamentado no que ele chama de “ausência originária”, isto é, no túmulo vazio que é “a ausência do corpo do fundador”, é “condição do advento do corpo da Igreja e do corpo das Escrituras”. É a consciência dessa “falta ou carência” que possibilita a relação com o outro, com aquele que é o estranho:

a prática da alteridade, a relação com o outro, a hospitalidade para com o estrangeiro, não são simplesmente opções de ordem ética, opções facultativas; elas dependem de uma exigência de natureza [a ausência] e assim atestam a alteridade de um Deus sempre maior.¹⁰⁸⁴

É esse Deus Único quem primeiro acolhe cada ser humano. A percepção deste acolhimento possibilita cada um a sentir-se chamado a acolher o outro, fazendo-se seu próximo. Tornando-se capaz de “gerar hospitalidade” à medida que se percebe ter sido e ser continuamente gerado por uma hospitalidade que precede.¹⁰⁸⁵

O diálogo entre as religiões é “um encontro entre estranhos” onde cada um precisa entrar no mundo dos sinais que o outro carrega e compreendê-los para que a convivência possa ser alcançada. A hospitalidade inter-religiosa se abre ao diálogo e pode ser entendida como um chamado missionário e universal. Missão a uma fraternidade entre os fiéis das distintas tradições de fé presentes no mundo e uma acolhida gratuita ao outro que diz não professar fé alguma.

missionário do DIR”. Cf. PEDREIRA, Eduardo Rosa. *Do confronto ao encontro: uma análise do Cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso*, p. 28-41.

¹⁰⁸³ O etnocentrismo rejeita as outras culturas com todos os seus valores, numa atitude de negação ou agressão. Tenta destruí-las pela raiz ou reduzi-las a um simples folclore, oprimindo-as de maneira “mais civilizada”. Provoca uma “incomunicabilidade” letal, como afirma Faustino TEIXEIRA em seu artigo O pluralismo religioso e a ameaça fundamentalista, p. 21. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 10, n. 1 e 2, p. 09-24. Quanto à intolerância, ela é agressiva, onde o ódio contra a diversidade atinge qualquer tipo de diferença, seja ela de sexo, idade, raça, ou seja, a tudo que é dessemelhante. Cf. MENEZES, Paulo. Tolerância e religiões, p. 44-47. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, p. 39-54.

¹⁰⁸⁴ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 168-169.

¹⁰⁸⁵ VIVIAN, Dario. *Ospitalità*, p. 12.

6.4.2 TOLERÂNCIA E ALTERIDADE

Étienne d’Escrivan observa que, tanto cristãos quanto muçulmanos podem aprender uns com os outros sobre a hospitalidade:

[A hospitalidade muçulmana] é um exemplo para os monges onde a acolhida dos hóspedes é uma tradição nas ordens beneditina e cisterciense, e reciprocamente a acolhida dos monges é um exemplo para os muçulmanos com relação à sua maneira de praticar a hospitalidade: “Partilhar, comunicar, convergir é consubstancial ao ato de crer. O ato de partilhar é uma orientação corânica maior e natural”. A acolhida, concebida como dever sagrado no Islã, é importante para edificar os monges em sua própria prática de hospitalidade.¹⁰⁸⁶

No entanto, as religiões abraâmicas (judaísmo, Cristianismo e islamismo) têm dificuldade em “imaginar uma hospitalidade inter-religiosa. Durante os últimos séculos elas desenvolveram, antes, a noção de tolerância”. Para P.-François de Béthune, a tolerância é um grau mínimo de acolhida, pois, significa “suportar um erro, um desconforto, o que não teria muito a ver com o diálogo”.¹⁰⁸⁷

A presença do outro é tolerável, mas, não é recebida como presença que se queira efetivamente, pois, a tendência é que cada um absolutize suas verdades religiosas, negando o direito à alteridade. O outro é visto como um *alius* (estrangeiro) e não como um *alter* (companheiro) nesta caminhada em que se encontram tão próximos uns dos outros.

Paulo Menezes, no artigo *Tolerância e religiões*, faz o seguinte questionamento: “Como libertar o homem da unilateralidade, das estreitezas e preconceitos discriminatórios?”. Também se poderia perguntar: Como ser capaz de distinguir o outro como um *alter* e não como *alius*?¹⁰⁸⁸ Poder-se-ia encontrar uma resposta no próprio autor, no que ele denomina “a grande tarefa da reeducação dos povos”, principalmente para as novas gerações:

¹⁰⁸⁶ D’ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d’Islam ?*: Notre-Dame de l’Atlas au Maroc, p. 194-195.

¹⁰⁸⁷ BÉTHUNE, Pierre-François de. *L’Hospitalité sacrée entre les religions*, p. 148. Claudio Monge alerta que “definir o diálogo a partir da noção de hospitalidade é, contudo, uma perspectiva parcial e não exauriente”. MONGE, Claudio. *Stranieri com Dio: l’ospitalità nelle tradizioni dei tre monoteismi abramitici*, p. 283.

¹⁰⁸⁸ Sobre a temática “alter” e “alius”, interessante ler ARENHART, Livio Osvaldo. Pressupostos filosóficos da hermenêutica diatópica proposta por Raimon Panikkar, p.85-88. *Direitos Culturais*, v. 2, n. 3, dezembro de 2007. Disponível em: < <http://srvapp2s.urisan.tche.br/seer/index.php/direitosculturais/article/view/100>>. Acesso em: 26/09/2012.

Fazer que desde os tenros anos o ser humano se liberte das estreitezas da tribo, dos preconceitos etnocêntricos, do chauvinismo das grandes e pequenas potências, da discriminação obtusa que se prevalece das diferenças de cor, sexo, idade, costumes, religião, para rejeitar outros seres humanos e reivindicar para si e para seu estreito grupo o monopólio da humanidade verdadeira. É urgente fazer com que o reconhecimento dos direitos não só proclame o igual direito e a dignidade de todos, mas insista expressamente no direito sagrado à diferença e no respeito sincero às diversidades – física ou psíquica, natural ou cultural, ética ou religiosa, social ou política.¹⁰⁸⁹

Deve-se levar em conta que todos são hóspedes do Divino e aí, repousa a razão de ser teológica da situação de acolhida mútua ou de hospitalidade. Todos são peregrinos em uma terra que não é sua propriedade, mas, que foi dada a cada um a tarefa de cuidar e passar adiante. Na Encíclica, *Laudato Si'*, Papa Francisco convida a todos a cuidar dessa casa comum, assinalando que “Todos podemos colaborar, como instrumentos de Deus, no cuidado da criação, cada um a partir da sua cultura, experiência, iniciativas e capacidades”.¹⁰⁹⁰

Leonardo Boff alerta que:

Ou nos sentimos, como diz o salmista, hóspedes nesse mundo, nos mostramos hospitaleiros uns para com os outros e aprendemos a con-viver como aliados numa casa comum, comendo da mesma mesa, ou podemos nos comportar como inimigos e ir ao encontro de conflitos devastadores como jamais vistos na face da Terra.¹⁰⁹¹

6.4.3 PARTILHA ESPIRITUAL

A hospitalidade se expressa também na partilha espiritual. As experiências espirituais que se realizam nas diferentes religiões e caminhos “[...] formam a interioridade humana e rasgam os horizontes mais vastos que vão para além deste universo e se abrem para o Infinito”.¹⁰⁹² Elas possibilitam ao ser humano se religar “à Fonte originária de todo o ser, cria um laço misterioso que perpassa todo o universo e re-unifica todas as coisas inter-retro-

¹⁰⁸⁹ MENEZES, Paulo. Tolerância e religiões, p. 53, in: Faustino TEIXEIRA (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*.

¹⁰⁹⁰ FRANCISCO, Papa. *Laudato Si'*, n. 14. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

¹⁰⁹¹ BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível*. Vol. I: hospitalidade: direito e dever de todos, p. 33.

¹⁰⁹² Id. *Ibid.*, p. 64.

conectadas num todo dinâmico e aberto para cima e para frente”.¹⁰⁹³ É a experiência da transcendência, experiência de Deus.

Para o franciscano Ben Abd-el-Jalil qualquer tipo de diálogo pressupõe a hospitalidade que não mede esforços para se conhecer verdadeiramente o outro, através do que ele faz, diz, escreve e pela maneira como reza.¹⁰⁹⁴

A hospitalidade, já conhecida pelos contemporâneos de Francisco de Assis como “obras de misericórdia”¹⁰⁹⁵ é também lembrada por Charles de Foucauld no mesmo sentido. O padre do Saara dizia que as obras de misericórdia realizadas pelos Irmãozinhos e Irmãzinhas de Jesus deveriam se limitar àquelas que Jesus fazia em Nazaré: acolher os hóspedes e dar esmolas.

No primeiro projeto de fundação de uma congregação formulado por Charles de Foucauld ele escreve:

[...] com que terna caridade é preciso dar hospitalidade e esmola: jamais será permitido recusar seja uma como a outra [...] se não temos nada e um hóspede ou um pobre bate à porta, lhe faremos entrar e iremos mendigar para dar-lhe um pouco de pão e, se estiver doente, aquilo que é necessário para o seu estado.¹⁰⁹⁶

Etimologicamente “misericórdia” vem do latim *miseratio* (compaixão) + *cordis* (coração), ou seja, é um coração que se compadece com a dor do outro. No hebraico, misericórdia é *rahamim* e possui um significado ainda mais profundo: “ter entranhas como uma mãe e possuir seios como uma mulher”. No Islã, um dos 99 Nomes de Deus é *Al-Rahmān*, O Omnicompassivo, O Omnimisericordioso.¹⁰⁹⁷ O Deus misericordioso é puro

¹⁰⁹³ BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível*. Vol. I: hospitalidade: direito e dever de todos, p. 64.

¹⁰⁹⁴ ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 64.

¹⁰⁹⁵ MOLLAT, Michel. Hospitalité et assistance au début du XIII^e siècle, p.37. In: FLOOD, David (Ed.). *Poverty in the middle ages*. Werl: Deitrich-Coelde, 1975, p.37-51. As obras de misericórdia são 14, divididas em corporal e espiritual. As obras de misericórdia corporal são: “dar de comer aos famintos, dar de beber aos sedentos, vestir os nus, acolher os peregrinos, dar assistência aos enfermos, visitar os presos, enterrar os mortos”; as de misericórdia espiritual são: “aconselhar os indecisos, ensinar os ignorantes, admoestar os pecadores, consolar os aflitos, perdoar as ofensas, suportar com paciência as pessoas molestas, rezar a Deus pelos vivos e defuntos”. O papa Francisco recorda essas obras na Bula de proclamação do jubileu extraordinário da misericórdia (2015-2016), *Misericordiae Vultus*.

¹⁰⁹⁶ DE FOUCAULD. *Opere spirituali*, p. 396.

¹⁰⁹⁷ *Al-Rahmān*, explicita Pablo Beneito Arias, “enquanto Nome privativo de Deus, não pode aplicar-se, como sucede no caso do nome *Allāh*, a nada mais senão a Ele. A tradução deste Nome divino requer, pois, o prefixo *omni-*, que confere ao nome em castelhano [em português *oni-*] o mesmo caráter privativo que tem em árabe, pois só de Deus se pode dizer que seja Omnimisericordioso, Omnicompassivo”. Ibn ‘ARABI. *El secreto de los nombres de Dios*, p. 47, n. 1. 2. ed. Murcia: Tres Fronteras, 2012.

amor, Ele é “visceralmente bom”, como se pode perceber em várias passagens das Escrituras cristãs.¹⁰⁹⁸

6.5 HOSPITALIDADE EM SUA DIVERSIDADE

*L'altro è colui che sta davanti a noi come una presenza che chiede di essere accolta nella sua irriducibile diversità; poco importa se appartiene a un'altra etnia, a una'altra fede, a un'altra cultura: è un essere umano, e questo deve bastare affinché noi lo accogliamo.*¹⁰⁹⁹

Diante das diversas experiências vividas pelos “Buscadores”, nomeados neste trabalho, seria interessante retomar e, mesmo, acrescentar traços referentes às suas ações e reflexões, em uma tentativa de categorizar a hospitalidade, dentro da qual cada um deles soube dialogar e acolher o outro em sua diversidade e especificidade. Isto não significa que mais de uma categoria não esteja presente em cada um, tendo em vista que a hospitalidade e o diálogo são dinâmicos.

Estas categorias despertam a atenção para que se possa perceber a hospitalidade inter-religiosa em suas múltiplas aproximações. Outros modos de entender a hospitalidade, ofertada e recebida, são certamente possíveis, uma vez que a diversidade das experiências permitem outros olhares e pontos de vista.

6.5.1 HOSPITALIDADE DO ENCONTRO

Charles de Foucauld dava testemunho do Cristo escondido em terras muçulmanas. Testemunho que despertou em seus anfitriões o respeito por aquela figura cristã que desejava ser o mais pobre dos pobres, como o próprio Mestre Jesus e como Francisco de Assis.

¹⁰⁹⁸ BOFF, Leonardo. *Brasa sob cinzas: histórias do anti-cotidiano*, p.49-50. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.

¹⁰⁹⁹ BIANCHI, Enzo. *Ero straniero e mi avete ospitato*, p. 89.

Entendia a hospitalidade como acolhimento da Palavra que é portadora de vida e, ao mesmo tempo, como visita na casa do Islã dessa Palavra em anúncio silencioso e amoroso.

Afirmava De Foucauld que o amor se expressa também no acolhimento ao próximo como uma porção do corpo de Jesus. Todo aquele que se aproximar, deve ser acolhido com amor, respeito, alegria, terna solicitude e desejo de lhe fazer o maior bem possível, seja ele quem for, assinala o padre: “O pobre que bate timidamente à porta, o nosso superior, que nos visita em nome da Igreja e da Santa Sé, todos, todos, mendigo, turco ou bispo”, porque é a Jesus mesmo que se recebe.¹¹⁰⁰

Meditando o Salmo 81, Irmão Marie-Albéric assinala porque se deve acolher e amar cada ser humano:

[...] Nós somos todos filhos do Altíssimo! Todos... o mais pobre, o mais repugnante, um recém-nascido, um ancião, o ser humano menos inteligente, o mais insignificante, o mais estúpido, um louco, um pecador, o maior pecador, o mais ignorante, o último dos últimos, aquele que mais repugna fisicamente e moralmente é um filho de Deus, um filho do Altíssimo, acompanhado de um anjo da guarda resplandecente de beleza e poder.¹¹⁰¹

O mundo atual, tão entregue ao consumismo, ao individualismo e à intolerância, parece ter necessidade das palavras do pequeno servidor do Evangelho. Segue abaixo um fragmento de uma de suas meditações que se pode considerar um chamado para o presente:

Nunca deixemos de ser pobres em tudo, irmãos e companheiros de pobres, sejamos os mais pobres dos pobres, como Jesus o foi, e, à semelhança do que Ele fez, amemos os pobres e rodeemo-nos deles. Ó Divino Pobre, Divino Operário, fazei com que eu me afunde cada vez mais nessa pobreza e nessa condição de operário em que Vos dignastes colocar-me por mercê da Vossa infinita bondade! Amen.¹¹⁰²

Charles de Jesus iniciou uma nova maneira de vivenciar este seguimento em fraternidade, diferente de uma organização comunitária clássica, seja de modelo monástico, seja pela falta de separação do mundo exterior. Surge a novidade de vida religiosa imbricada no mundo leigo. Charles de Foucauld foi, ao mesmo tempo, monge, padre, eremita, marbūt, mensageiro silencioso do Evangelho e imitador do Modelo Único, indicando que “A vida de

¹¹⁰⁰ DE FOUCAULD, Charles. *Meditações sobre o Evangelho*, p. 131.

¹¹⁰¹ Id. *Opere spirituali*: antologia, p. 80.

¹¹⁰² Id. *Meditações sobre o Evangelho*, p. 116.

Nazaré pode ser levada em qualquer parte” e onde “fôr mais útil para o próximo”,¹¹⁰³ em constante visitação e hospitalidade.

6.5.2 HOSPITALIDADE MÍSTICA

A mística, de acordo com Karl Rahner é “o encontro interior unitivo do homem com a infinitude divina, que fundamenta tanto o homem quanto todos os seres”.¹¹⁰⁴ A experiência vivida por **Louis Massignon** sinaliza esta realidade. Quase ao mesmo tempo em que experimentava a visita do “Hóspede divino”, ele recebia a hospitalidade da família Alûsî que, no local em que se encontrava preso, se fazia fiadora da sua vida. Não poderia ele ver nisto apenas uma coincidência. Massignon considerava de tal maneira a importância da hospitalidade que homem algum, mesmo um fora-da-lei, poderia trai-la. Considerava esta fidelidade ao Direito de Asilo como o “último ponto virgem, sua honra de homem”.¹¹⁰⁵

O orientalista, considerando-se herdeiro espiritual do Irmãozinho de Jesus, não poderia agir de maneira diferente ao sentir-se acolhido pelos amigos muçulmanos e pelo próprio Deus em sua experiência mística. Deixou-se hospedar e hospedou o Islã, tornando-o conhecido de grande parte dos ocidentais, principalmente na França. Buscou fazer com que fosse compreendida e reconhecida a “legalidade” da bênção de Deus a Ismael, filho de Abraão. Considerado responsável pela renovação no que concerne aos estudos da mística muçulmana,¹¹⁰⁶ Massignon defendeu a prática da hospitalidade como a possibilidade de acolher e dialogar com o outro.¹¹⁰⁷ Estendeu essa hospitalidade na fundação da Badaliya, comunhão de oração entre cristãos e muçulmanos.

A contribuição de Louis Massignon para o diálogo “foi mais um testemunho de vida que uma exposição doutrinal”. Mesmo que alguns tenham ficado “perplexos” diante de seu

¹¹⁰³ DE FOUCAULD, Charles. *Cartas e anotações*, p. 177.

¹¹⁰⁴ RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. *Diccionario Teológico*, verbete: Mística. Barcelona: Herder, 1966.

¹¹⁰⁵ MASSIGNON, Louis. *Toute une vie avec un frère parti au désert : Foucauld*, p. 71. In: Id. *Parole donnée*, p. 63-72.

¹¹⁰⁶ Cf. TEIXEIRA, Faustino, Louis Massignon: a hospitalidade dialogal. *Perspectiva Teológica*, p. 77-90

¹¹⁰⁷ Cf. SODRÉ, Olga Regina Frugoli, *Monges em diálogo a caminho do absoluto: estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico*, p. 185-186.

vocabulário que, muitas vezes, não se enquadrava no “sistema teológico” cristão ou muçulmano, seus escritos abriram, sem dúvida, pistas para o diálogo inter-religioso.¹¹⁰⁸

O islamólogo apresentou-se até o fim “como um artesão da paz e multiplicou, para esta finalidade, no seguimento de Gandhi, os gestos proféticos do jejum, da peregrinação e da oração”.¹¹⁰⁹ Resulta que a conversão de Massignon e a fé ardente que desta emanou, transformaram-se em uma “espiritualidade prática”, em uma “caridade eficiente”, em substituição mística por todos que sofriam, independente de suas crenças religiosas.¹¹¹⁰

6.5.3 HOSPITALIDADE COMPREENSIVA

Esta hospitalidade, como já assinalada, é um dos legados de Abd-el-Jalil e parece mesmo constitutiva em sua vida. Ela é estabelecida através do aprender do outro qual é o seu “patrimônio espiritual” que inclui a fé, o culto, a moral, a mística, para que se possa valorizá-lo com estima e da maneira correta.

Jean-Mohammed Ben Abd-el-Jalil, ao encontrar-se acolhido pelos cristãos, buscou conhecer, de maneira mais aprofundada, Jesus Cristo que tanto ouvia falar no meio do qual fora hospedado. Encantou-se por Jesus fazendo-se cristão e tornando-se franciscano sem nunca ter deixado de ser muçulmano. Dupla acolhida, dupla pertença. Contribuiu para tornar o Islã mais conhecido a partir de dentro, a partir de seu próprio testemunho, principalmente para os padres conciliares no Vaticano II.

A sua autoridade no conhecimento das duas tradições, por experiência própria, lhe permitiu expor, com segurança, temáticas pertinentes ao favorecimento do diálogo entre cristãos e muçulmanos. Muitos textos escritos por Ben Abd-el-Jalil trazem algumas características, diferenças ou semelhanças entre o Islã e o Cristianismo. A sua intenção era esclarecer, principalmente os cristãos, acerca da realidade da tradição islâmica. Desejava que seus textos fossem um “humilde contributo para o esforço de compreensão” além de levar o “leitor atento” a “renovar a própria vontade de compreender”, respeitosamente e com estima,

¹¹⁰⁸ HARPIGNY, Guy. *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*, p. 268.

¹¹⁰⁹ BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien* : Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 25.

¹¹¹⁰ Id. Ibid.

o que é diferente, em uma atitude amorosa.¹¹¹¹ Dizia que parecia útil “buscar mostrar aquilo que é o coração do Islã, aquilo que caracteriza sua fé e que pode conduzir os seus adeptos a uma experiência religiosa profunda”.¹¹¹²

Quanto ao Cristianismo, Ben Abd-el-Jalil acrescentava que os muçulmanos, apesar de contestarem a doutrina cristã sobre a Encarnação, a Trindade e a Igreja, “não negam, contudo que os discípulos de Jesus Cristo, Filho de Maria, tenham uma missão moral e espiritual particular” que consiste na prática das virtudes cristãs. Estas são elencadas no Alcorão, como assinala o franciscano: “humildade, mansidão, busca da perfeição, expressa pela vida monástica mas, da qual não são dispensados nem mesmo os outros cristãos”.¹¹¹³

Este *membro giunto tarde alla Chiesa* inspirou sua vida no seguimento de Jesus Cristo através de Francisco de Assis, exemplo de misericórdia e hospitalidade compreensiva.

6.5.4 HOSPITALIDADE INTERCULTURAL

Georges Chehata Anawati sendo de rito oriental fora acolhido pelo catolicismo romano. Desde os estudos de teologia o dominicano desejava aprofundar a aquisição de conhecimentos sobre o Islã para melhor dialogar. Com a fundação do Instituto Dominicano de Estudos Orientais (IDEO), no Cairo, em 1953 contribuiu para que muitos pesquisadores pudessem ter acesso ao pensamento, à cultura e à religião islâmica.

Para o dominicano, o diálogo entre Cristianismo e Islã teria sido muito mais fácil se tivesse sido posto, antes de tudo, no nível cultural. Ele afirmava que o seu estudo da cultura islâmica não tinha a finalidade de destruí-la, pois ele a considerava bela por si mesma. O caminho escolhido para entrar em contato com o Islã foi através da cultura e da civilização. Isto lhe permitiu a abertura empática e hospitaleira para o que é diferente. Georges Anawati assinala que

[...] é preciso valorizar as coisas belas em tudo aquilo que existe no outro, seja chinês, taoísta ou outro. Valorizar os verdadeiros valores que estão em todos os homens, é este o espírito de Santo Tomás. [...] a cultura islâmica

¹¹¹¹ ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed. Preliminari per un dialogo vero tra musulmani e cristiani, p. 69-71. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 67-73.

¹¹¹² Ibid., p. 71.

¹¹¹³ Id. Che cosa credono i musulmani?, p. 133. In: Id. *Testimone del Corano e del Vangelo*, p. 129-133.

abre um campo extraordinário para o diálogo. Os muçulmanos têm necessidade de nós, e os cristãos têm necessidade dos muçulmanos, porque as duas culturas são reciprocamente mescladas.¹¹¹⁴

Para Anawati, o diálogo com o outro e o discernimento teológico acerca da sua religião só poderia ser realizado após tornar-se hóspede desse outro, “aprendendo sua língua, a sua linguagem e a sua cultura”.¹¹¹⁵

Tornou-se, juntamente com Abd-el-Jalil, um dos grandes impulsionadores da *Nostra Aetate* no que diz respeito à inclusão dos muçulmanos neste documento conciliar do Vaticano II sobre as relações dos cristãos com os não-cristãos.

6.5.5 HOSPITALIDADE EXISTENCIAL

Christian de Chergé dizia que o testemunho dos monges do Atlas, já estava ali e o modo de anunciar era viver, onde se encontravam, o que eles eram, nas “realidades mais banais da vida cotidiana”. Esse diálogo existencial possibilita hospedar o outro, independente de sua tradição religiosa, levando-se em conta a sua humanidade concreta, a sua reflexão intelectual, a sua história diária, mas, especialmente, a sua dimensão espiritual.¹¹¹⁶

Nós deixaríamos de ser cristãos e simplesmente homens se acontecesse mutilar o outro em sua dimensão oculta para somente encontrá-lo, pretensamente, “de homem para homem”, percebido em uma humanidade expurgada de toda referência a Deus, de toda relação pessoal e, portanto, única com o Totalmente Outro, de toda passagem a um além desconhecido.¹¹¹⁷

A hospitalidade era experienciada pelo prior de Tibhirine como uma obra do Espírito que “quer, a qualquer preço, derrubar os muros de nossas trincheiras fáceis, e nos deixar as mãos nuas, o coração aberto, prontos para acolher e para dar [...]”.¹¹¹⁸ De Chergé, em uma de

¹¹¹⁴ ANAWATI, Georges. *L'ultimo dialogo*. La mia vita encontro all'Islam, p. 73.

¹¹¹⁵ BORRMANS, Maurice. Esperienze di discernimento Cristiano sull'Islam: due ritratti, p. 179. In: CROCIATA, Mariano (Ed.). *Per un discernimento Cristiano sull'Islam: storia e teologia*. Roma: Città Nuova, 2006. p. 169-182.

¹¹¹⁶ Jacques Dupuis afirmava que uma verdadeira experiência do Divino acontecia também através de dois canais, igualmente, válidos: a história e a interioridade. DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*, p. 293.

¹¹¹⁷ DE CHERGÉ, Christian. *Sept vies pour Dieu et l'Algérie*, p. 31.

¹¹¹⁸ Id. *Lettres à un ami fraternel*, p. 94.

suas homilias assinala que o outro se oferece como “um companheiro possível da aventura humana, como o amigo aliado, como o irmão do qual experimentamos a falta, capaz de partilhar conosco o pão e o sal no caminho da vida”.¹¹¹⁹

Christian de Chergé também pensa a hospitalidade como o prolongamento na prática, da acolhida na oração.¹¹²⁰ É na oração comum que se pode falar de uma verdadeira “hospitalidade abraâmica”.¹¹²¹ É uma hospitalidade recíproca que, de acordo com o cisterciense, deve “começar aí aonde Jesus veio nos buscar, na ‘mesa dos pecadores’ (Mt 9,13)”.

Paradoxalmente, é aí que eu aprendo a significar melhor, na etapa em que eu estou, o mistério prometido da comunhão dos santos. O pão multiplicado que ele já no-lo deu para partir juntos, cristãos e muçulmanos, é aquele de uma confiança absoluta na única misericórdia de Deus. Quando nós aceitamos nos encontrar nessa partilha, duplamente irmãos porque “pródigos” e porque perdoados, alguma coisa pode se celebrar entre nós na festa ordenada de toda eternidade [...] Há entre nós, já, uma “mesa servida” para todos, “os primeiros e os últimos”, mistério escrito e sempre a decifrar (Alcorão 5, 114 s.).¹¹²²

De acordo com o documento *Diálogo e Missão*, existem várias formas de diálogo. Jacques Dupuis as resume de maneira bastante didática e poder-se-ia incluir Christian de Chergé em todas elas, a saber:¹¹²³

Diálogo de vida, aberto e acessível a todos (n. 29-30). É o diálogo na vida cotidiana, quer se esteja em situação de maioria, quer em situação de minoria. Compreende um “estilo de ação e uma atitude” permeados pelo espírito dialogal.

Diálogo de compromisso comum nas obras de justiça e libertação humana (n. 31-32). Esta modalidade de diálogo abrange uma esfera mais global. No entanto, observa-se que Christian e seus confrades preocupavam-se com a situação da Argélia e, em nível local

¹¹¹⁹ DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons*: homélies de père, 1970-1996, p. 480.

¹¹²⁰ Id. *Chrétiens et musulmans : pour un projet commun de société*. In: Id. *L'Invincible espérance*, p. 201.

¹¹²¹ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as religiões*: do desencontro ao encontro, p. 309. Dupuis faz uma distinção com relação à oração entre cristãos e fiéis de raiz abraâmica e entre cristãos e os ‘outros’. Estes “outros” seriam os fiéis de tradições asiáticas como o budismo e o hinduísmo, especialmente. O jesuíta indica que “apesar das diferenças conceituais com referência ao Absoluto divino, podem dirigir juntos a sua oração ou meditação aquele Absoluto que, em qualquer caso, está além de qualquer representação mental adequada”. Afirma uma vez mais a presença ativa do Espírito de Deus na oração sincera e autêntica (p. 310).

¹¹²² DE CHERGÉ, Christian. *Chrétiens et musulmans : pour un projet commun de société*. In: Id. *L'Invincible espérance*, p. 202..

¹¹²³ BIZON, José; NOEMI, Dariva; DRUBI, Rodrigo (Org.). *Diálogo inter-religioso*: 40 anos da declaração Nostra Aetate sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs, p. 72-74. São Paulo: Paulinas, 2005. DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as religiões*: do desencontro ao encontro, p. 276.

procuravam enfrentar, juntamente com os muçulmanos, os problemas e tentavam resolvê-los ou minimizá-los.

Diálogo intelectual (n. 33-34). Mesmo que na prática predominasse em Christian o diálogo de vida, as reflexões teológicas e os intercâmbios com intelectuais e místicos do Islã estavam muito presentes na vida do cisterciense. Através deste tipo de diálogo buscava, junto com seus interlocutores, compreender e apreciar os valores espirituais e culturais das religiões envolvidas.

Finalmente, há um *diálogo mais profundo* (n. 35), onde os dialogantes buscam compartilhar suas experiências de oração e contemplação, na busca comum do Absoluto. Radicados nas próprias tradições eles comunicam, reciprocamente, as razões da própria fé. O agente principal do diálogo inter-religioso é o Espírito Santo que age em ambas as partes do diálogo.¹¹²⁴

Vê-se, assim, que Christian de Chergé partilhava de um diálogo mais amplo, de envergadura abrangente e por isso sua atitude hospitaleira pode ser configurada como existencial, sem dúvida alguma.

Concluindo

A hospitalidade requer, cada vez mais, empenho das religiões e, não apenas dos fiéis isolados, uma vez que, tradicionalmente, a sua motivação é religiosa. Ela é considerada um dever sagrado e pode ser um lugar profícuo de abertura para que as tradições religiosas sejam ouvidas além das suas fronteiras em um diálogo inter-religioso e mesmo extra-religioso.

A hospitalidade inter-religiosa não é nem sincretismo, que tenta passar por cima das diferenças entre as várias tradições, reduzindo seus conteúdos, com a finalidade de um terreno comum dialogal, nem ecletismo, que escolhe alguns elementos e os concilia de maneira “informe e incoerente” à procura de um “denominador comum”.¹¹²⁵ Antes, é o respeito às diferenças em que cada interlocutor se empenha na compreensão mútua e na estima sinceras; onde cada um mantém suas convicções singulares e inegociáveis.

¹¹²⁴ DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*, p. 291.

¹¹²⁵ Id. *Ibid.*, p. 285-286.

Muitos podem temer a perda da identidade religiosa neste processo. No entanto, Souza assinala que “uma identidade não está construída de uma vez por todas, mas ela se cria e recria num processo contínuo, onde outras influências sempre têm um lugar relevante”.¹¹²⁶ A identidade é flexível e por isso mesmo capaz de confrontar-se com as mudanças sociais, políticas e religiosas do mundo, é também capaz de vencer os preconceitos e a intolerância.

Aquele e aquela que desejam, verdadeiramente, encontrar as testemunhas de outra tradição de fé, se descobrem, pouco a pouco, transformados, pois este caminhar propicia o aprofundamento da própria crença e conseqüente enriquecimento. Não se abdica da própria história e escolhas, antes, se aprimora em uma busca humilde pela convivialidade.

¹¹²⁶ SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. As religiões e o desafio da vida. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, p. 24. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 15-29.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*L'hospitalità vive di questa profonda unità tra corpo e cuore,
dal momento che accogliere è frutto di una disponibilità interiore;
ma si traduce in concrete attenzioni che segnano
il corpo di chi ospita e di chi è ospitato.¹¹²⁷*

A necessidade do estabelecimento do diálogo, em todas as sociedades, ultrapassa as fronteiras do próprio campo religioso, uma vez que este diálogo é realizado entre todos os seres humanos, crentes das diversas religiões e também aqueles que não professam religião alguma,¹¹²⁸ pois todos convivem muito próximos no espaço social de globalizações.

Ao se buscar um terreno comum na vida, nos problemas, na própria cidade; elementos que possam ser comunitários e construir a partir disso, relações pessoais, espaços de acolhimento e de escuta, são atitudes que podem favorecer uma orientação dialógica, de crenças pessoais, da experiência religiosa como núcleo que vai além das diferenças. Estas enriquecem e ampliam os horizontes, alargando os espaços de hospitalidade.

Algumas discussões que antes eram relegadas ao interno de cada religião foram trazidas para os espaços públicos. Só para citar alguns exemplos tem-se a discussão acerca do uso do *hijab* (véu) pelas mulheres muçulmanas, principalmente nas sociedades europeias; a questão da alimentação em escolas públicas (o que se pode ou não comer dependendo da religião); trabalhadores e vestibulandos, que por causa da sua fé não podem realizar atividades aos sábados (judeus e adventistas, por exemplo). Decisões e gestões a nível público são, de certa maneira, orientadas pelos questionamentos que se lhes impõem as religiões. Interessante notar isto em um mundo que se quer, cada vez mais, desprovido do religioso nos espaços públicos.

A busca pela justiça e pela verdade é, ao mesmo tempo, uma busca em favor da paz, em um diálogo que envolve a todos e não apenas estudiosos, especialistas e estrategistas. É uma “responsabilidade universal”, onde as religiões, de acordo com Faustino Teixeira, “têm aí

¹¹²⁷ VIVIAN, Dario. *Ospitalità*, p. 63.

¹¹²⁸ Lembre-se aqui o convite ao Encontro em Assis feito pelo papa Bento XVI a representantes não crentes, em 2011.

uma de suas contribuições singulares”.¹¹²⁹ Sobre isto afirma também Maria Emmaus Voce, presidente dos Focolares:¹¹³⁰

Atualmente, o diálogo entre as religiões não pode estar limitado aos líderes, aos estudiosos e aos especialistas. Deve tornar-se um diálogo da vida, que se revela cada vez mais indispensável para a convivência pacífica nas nossas cidades e nos nossos países, pois vivemos lado a lado com muçulmanos e budistas, hinduístas e siks. Esse diálogo da vida é uma crônica a ser descoberta e, talvez, inventada, sem nos deixarmos abater pelo barulho dos fatos de intolerância e violência.¹¹³¹

O verdadeiro diálogo não aceita nem o sincretismo, reduzindo o conteúdo de cada tradição de fé na busca de uma uniformização; e nem o ecletismo, que escolhe alguns elementos, amalgamando-os de maneira incoerente, em busca de harmonia.¹¹³² O diálogo que se dá no campo privilegiado da hospitalidade respeita as diferenças.

Uma interessante narrativa do místico sufi, Rūmī, destaca que as diferenças das religiões surgem de seus nomes. Segundo o místico muçulmano, “Quando elas penetram a sua essência, encontram Sua paz!”. Esta reflexão ajuda a pensar as diferentes concepções de Deus nas diversas tradições religiosas: É o mesmo Deus, mas visto sob múltiplas experiências.¹¹³³ Esta pequena história é contada por Rūmī na sua obra, *Masnavi*:

Quatro pessoas, um persa, um árabe, um turco e um grego estavam viajando juntas e receberam um dinar de presente. O persa disse que com isso ia comprar *angur*, o árabe disse que compraria *inab*, enquanto o turco e o grego eram a favor de comprar *usum* e *astafil* respectivamente. Ora, todas essas palavras significam a mesma coisa, a saber, “uvas”; mas, devido à ignorância que cada um tinha da língua dos demais, imaginaram que queriam comprar coisas diferentes, e assim levantou-se uma violenta discussão entre eles. Por fim, um sábio que conhecia todas as suas línguas apareceu e explicou a eles que todos desejavam a mesma coisa.¹¹³⁴

¹¹²⁹ TEIXEIRA, Faustino. Jornada Mundial de Oração pela Paz, p. 143. In: Id. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*.

¹¹³⁰ O Movimento dos Focolares foi iniciado em Trento, no ano de 1944, por Chiara Lubich e um grupo de amigas. Hoje ele está presente em 182 países e “de maneiras variadas, participam dele milhares de cristãos de 350 Igrejas e comunidades eclesiais, muitos seguidores de outras religiões, entre os quais judeus, muçulmanos, budistas, hindus, siks... e pessoas de convicções não religiosas”. Possui uma “espiritualidade da unidade”. Mais sobre os Focolares em: <<http://www.focolare.org/it>>.

¹¹³¹ VOCE, Maria Emmaus. Verso il nuovo incontro tra le religioni ad Assisi. Disponível em: <http://www.cittanuova.it/c/35360/Appuntamento_con_le_sorprese_dello_Spirito.html>. Acesso em 20/03/2012. Publicado no *L'Osservatore Romano*, 13 luglio 2011.

¹¹³² DUPUIS, Jacques. *O Cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*, p. 285-286.

¹¹³³ RÚMÍ, Maulána Jalál-ud-Dín. *Masnavi*, p. 138. Rio de Janeiro: Dervish, 1992.

¹¹³⁴ Id. *Ibid*.

Esta história mostra como a linguagem pode ser uma barreira se a ignorância ou a rejeição impedem compreender o outro. A diferença existe, mas, é preciso dizer com o monge Christian de Chergé que não se está mais no tempo em que se busca a semelhança: “hoje é preciso ter a coragem da DIFERENÇA, e se apoiar sobre ela para melhor respeitar o outro [...]. Se apoiar na diferença para melhor se fazer respeitar também no que se tem de único”.¹¹³⁵

A diferença é assim recebida como caminho, como ideia de orientação. Christian de Chergé se refere aos “diferentes chamados” de um único Deus.¹¹³⁶ Isto evoca “então uma direção a seguir. Ela se apresenta como um convite para se colocar a caminho, para deixar-se a si mesmo para escapar do risco de se fechar em sua diferença e de não ser mais que o templo fechado de um ídolo”.¹¹³⁷

O monge de Tibhirine faz uma interessante analogia: “Se as diferenças provêm realmente da unidade, elas deveriam tender, logicamente, a voltar a ela, um pouco à maneira como as peças de um quebra-cabeça aspiram encontrar sua coerência na imagem completa que preexistia à sua fragmentação”.¹¹³⁸

É interessante notar como o Islã, caminho religioso anunciado pelo Profeta,¹¹³⁹ causou “desassossego” em Charles de Foucauld, Louis Massignon, Georges Anawati e Christian de Chergé e, como Abd-El-Jalil se deixou encantar com Jesus Cristo e fora acolhido pelo mundo cristão. Isto demonstra como a alteridade pode ser enriquecedora e transcender a expressão de um juízo. Todos esses cristãos apresentam uma fecundidade espiritual cuja convergência encontra-se na hospitalidade recebida pela tradição religiosa diversa da sua. Esse desassossego e esse encanto provocados pela acolhida alheia foram os possibilitadores no reconhecimento da hospitalidade como espaço de abertura ao diálogo, descobrindo aí gestos concretos de acolhida.

Eles viveram a hospitalidade na unidade corpo-coração. Encontraram um caminho, para trilhar em direção ao Único, em companhia dos irmãos de outras religiões. Isto, o fizeram na simplicidade, mas com uma intensidade singular, através da oração, da leitura dos textos sagrados e da vida partilhada nas coisas mais simples do cotidiano.

¹¹³⁵ DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons*: homélies de père, 1970-1996, p. 131.

¹¹³⁶ Id. Chrétiens et musulmans nos différences ont-elles le sens d'une communion? In: Id. *L'Invincible espérance*, p. 114.

¹¹³⁷ Id. *Ibid.*, p. 114-115.

¹¹³⁸ Id. *Ibid.*, p. 157.

¹¹³⁹ Pode-se dizer que o Islã é ainda pouco conhecido, ou reconhecido de maneira desfigurada.

Acolher o estrangeiro significa multiplicar a alegria do encontro, da novidade e da partilha, não só do pão e do sal, mas da vida. Nesta acolhida, é bom que se relembre os principais traços da hospitalidade que são a gratuidade, o respeito, a solicitude, a discrição e a consciência de acolher assim o próprio Deus. Hospedar um estrangeiro é romper com o ordinário e abrir espaço para o extraordinário.

Louis Massignon dizia que “É somente na medida em que se concede a hospitalidade ao outro [...], na medida em que se partilha com ele o mesmo trabalho, o mesmo pão, que se toma consciência da Verdade que une socialmente. Encontra-se a Verdade somente praticando a hospitalidade”.¹¹⁴⁰

O dominicano Claudio Monge considera a hospitalidade “como um elemento complementar da teologia cristã”. Representa, em sua opinião, “um tipo de tempo de preparação ao diálogo inter-religioso”.¹¹⁴¹ Béthune, ao contrário, considera a hospitalidade como o lugar que oferece condições propícias para que o diálogo possa ser mais “fecundo e durável”.¹¹⁴² Não é preparação ao diálogo, mas, já a sua realização, mesmo que de maneira incipiente, uma vez que se possa conceber a hospitalidade e o diálogo interligados, em íntima união.

Contudo, um desafio se impõe principalmente às instituições cristãs: “um pobre desconhecido que se aproxima de um mosteiro, seria recebido como o Cristo?”¹¹⁴³ Esta pergunta de Panikkar não deve ser vista com a possibilidade de uma resposta simples – sim ou não – mas leva a reflexões mais aprofundadas do sentido evangélico que as instituições concebem à prática da hospitalidade.

Não é por acaso que papa Francisco, diante da onda migratória na Europa apela para a hospitalidade da Igreja: “Apelo às paróquias, às comunidades religiosas, aos mosteiros e santuários de toda a Europa que recebam uma família de refugiados, a começar pela minha diocese de Roma”.¹¹⁴⁴ Como caminhar juntas, profecia e instituição? Como acolher as obras de misericórdia institucionalmente sem que se corra o risco de que cada um sintam-se dispensado da prática dessas obras, incluindo aí a hospitalidade? São questões que se colocam nos tempos atuais.

¹¹⁴⁰ Apud BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'Hospitalité sacrée entre les religions*, p. 136-137.

¹¹⁴¹ MONGE, Claudio. *Stranieri com Dio: l'ospitalità nelle tradizioni dei tre monoteismi abramitici*, p. 287.

¹¹⁴² BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'Hospitalité sacrée entre les religions*, p. 135.

¹¹⁴³ PANIKKAR, Raimon. Prefácio a BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'Hospitalité sacrée entre les religions*, p.

11.

¹¹⁴⁴ Palavras do Papa Francisco após o *Angelus*, em 06/09/2015, Vaticano.

Ao mesmo tempo pode-se pensar na proposta bíblica, que pautou as ações dos cristãos estudados aqui. Jesus não só ensinou como exerceu, constantemente, a prática da acolhida. Não tinha moradia quando do seu ministério público. Era um andarilho e como poderia acolher? Acolhida misericordiosa quando sua atenção era voltada para a cananéia, para o centurião, para a filha de Jairo, para Zaqueu e para todos aqueles mais marginalizados e descartados da sociedade. Atenção que o fazia estar totalmente presente em tudo que realizava para com os estrangeiros.

A teologia da hospitalidade pode ser concebida como “a realização da teologia das religiões” e deve ser considerada, não como uma formação opcional ao pensamento teológico, mas, inserida “no horizonte primário da teologia fundamental”. E, com relação à Igreja, cuja presença no mundo se faz sentir através do testemunho missionário e dialogal, “o espírito de hospitalidade e solidariedade deve animar toda hermenêutica teológica”.¹¹⁴⁵

No entanto, o valor da reflexão teológica não é em si mesmo e deve ser visto como um pequeno contributo para que a hospitalidade seja realizada, para que o faminto possa comer e o sedento possa saciar a sede. Esta perspectiva abre novos espaços de convivialidade, principalmente em uma hospitalidade inter-religiosa e expõe o verdadeiro desafio que é aquele de partir das boas práticas. Estas ajudam a compor e compreender o teórico. Diálogo vivido em uma relação ética que é anterior ao *buon pensiero*, mas que exige uma pré-compreensão.

Existe, claro, uma ambiguidade na hospitalidade, pois, ao mesmo tempo em que se deseja acolher o estrangeiro, o sentimento de medo ou angústia em dar acolhida a um desconhecido está presente. Também há um traço paradoxal no que se refere ao hóspede: o desejo de ser acolhido e o receio de ser mal acolhido.¹¹⁴⁶ Este temor pode se expressar até mesmo no encontro (ou des-encontro) cotidiano: os seres humanos acabam se transformando em indivíduos inacessíveis, fechados em si mesmos. Não são capazes de dizer uma palavra ou de olhar face a face o outro que está tão próximo e, ao mesmo tempo, tão distante. O outro interpela e, por vezes, des-orienta e des-estabiliza.

¹¹⁴⁵ FUSS, Michael. “Riconoscere, conservare, promuovere”. Il rapporto tra teologia e scienze delle religioni a 40 anni dalla Nostra Aetate, p. 82-83. In: CROCIATA, Mariano (Ed.). *Teologia delle religioni: la questione del metodo*, p. 71-108.

¹¹⁴⁶ Sobre este contraditório cf. BINET-MONTANDON, Christiane. Uma construção do vínculo social, especialmente p. 1173. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O Livro da Hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*, p. 1171-1184.

Não obstante esse medo, a experiência humana fundamental, assinala Dal Corso e Sgroi, é a da confiança, da hospitalidade.¹¹⁴⁷ Neste sentido os cinco “buscadores” pesquisados neste trabalho, realizaram de maneira significativa, um intercâmbio dialógico com bases sólidas na hospitalidade de seus anfitriões, seja em uma família, seja em uma comunidade mais ampla. Para eles, o outro era o lugar da epifania, como assinalava Lévinas, o lugar onde Deus se manifestava e convidava a entrar em um espaço de acolhida da alteridade humana, outra maneira de ser e estar no mundo.

De Foucauld, Massignon, Ben Abd el-Jalil, Anawati e De Chergé, compreenderam profundamente o significado da hospitalidade por terem feito, primeiramente, a experiência de serem estrangeiros e hóspedes. O Irmãozinho de Jesus, Massignon e De Chergé foram acolhidos no Oriente, nas terras do Islã. Abd-el-Jalil e Anawati no Cristianismo ocidental europeu. Neste sentido, a hospitalidade como abertura e acolhimento perpassa a vida e as reflexões desses cristãos que, na condição de estrangeiros, foram hospedados e, ao mesmo tempo, hospedaram seus interlocutores.

As experiências de vida, de partilha e de respeito, praticadas nestes diferentes caminhos, deixam um rastro de esperança para que se busque instaurar um mundo mais justo possível. Um mundo de verdadeira fraternidade onde cada um se sinta acolhido pelo outro e todos hospedados pelo Amor do Único que respeita as diferenças e a trajetória de cada um.

Inseridos no tempo e na história próprios, eles buscaram aprofundar o conhecimento da outra tradição de fé, vislumbrando “de dentro” a riqueza da qual esta é possuidora. Imersos no espaço comunitário alheio, fizeram-se hóspedes de uma cultura e de uma religiosidade diferentes.

No caso desses cristãos a mensagem bíblica que fundamentou e impulsionou suas atitudes é muito clara. É a mensagem da hospitalidade que está presente desde o primeiro livro que abre o cânone bíblico. Não basta falar de hospitalidade para se mudar os fatos. As grandes palavras para que sejam eficazes, devem ser conservadas com cuidado em alguma subjetividade. Quando se encontra uma pessoa tratá-la como seu semelhante, o que a nível religioso significa reconhecer no outro um filho de Deus e a nível antropológico, irmão na mesma humanidade. Isto permite pensar a relação com o outro, com o grande Outro e consigo mesmo.

¹¹⁴⁷ DAL CORSO, Marco ; SGROI, Placido. *L'Ospitalità come principio ecumenico*, p. 127.

Christian de Chergé afirmava que era preciso voltar à hospitalidade como uma “constante beneditina”. Para ele, havia nisto muitas ressonâncias na sociedade muçulmana que se davam sob diversas formas:

- a da acolhida prevista pela Regra: na porta, depois na hotelaria;
- a da cultura: estudo da língua, dos costumes;
- a da lectio: há uma “leitura monástica” possível da tradição espiritual do outro e, primeiramente do Alcorão. Pode-se respeitar os caminhos de Deus para o outro sem experimentá-lo?
- a da *liturgia*, da *opus Dei*: gestos de oração, palavras ou invocações comuns, festas para reunir, um silêncio partilhado como uma Presença, a sexta-feira para honrar, o ramadã para reunir...
- a da *vida*: tantas coisas do cotidiano feitas para servir de parábolas, de “sacramento” do encontro;
- a da *teologia*, enfim...¹¹⁴⁸

A experiência de vida desses “homens de Deus” pode apresentar uma proposta e um caminho para um diálogo inter-religioso onde a relação com o Absoluto seja capaz de unir a diversidade a partir da fé, da oração e da vida em comum. Esse diálogo da vida exercido no Saara, no Marrocos, no Cairo, na França, na Abadia de Notre-Dame de l’Atlas, e em tantos outros lugares desconhecidos, poderá ainda levar tempo para que seja visto como algo que faz nascer uma *nouvelle richesse*, isto é, “[...] um processo criativo de ser um homem ou uma mulher que serve a Deus [hospedado] no seio de outras culturas ou religiões”.¹¹⁴⁹

Conclui-se que o percurso de vida de cada um dos “Buscadores” estudados, seguiu o exercício do mandamento do amor, da misericórdia, da compaixão e do respeito às diferenças presentes nos Evangelhos. Esta prática no cotidiano permitiu conduzir a frutos, em sua maioria, mais consistentes e enriquecedores que os resultados dos diversos debates teóricos, filosóficos ou teológicos, concernente à hospitalidade e ao diálogo. Teoria e prática não se opõem, antes, presentes no círculo hermenêutico que entrelaça fatos e palavras propiciam condições para que as palavras sejam eficazes na medida em que são praticadas.

Através do diálogo inter-religioso, mais existencial do que por meio de debates teológicos, pode-se perceber que suas experiências foram, não apenas partilhas religiosas, mas também experiências da vida humana, em sua integralidade. Algumas características, e mesmo atitudes, aproximam Foucauld, Massignon, Ben Abd-el-Jalil, Anawati e De Chergé:

¹¹⁴⁸ DE CHERGÉ, Christian. Dialogue intermonastique et islam. In: Id. *L’Invincible espérance*, p. 211-212.

¹¹⁴⁹ BÖWERING, Gerhard. O Cristianismo – desafiado pelo Islã, p. 144[478]. *Concilium*, fasc. 253, p. 142[476]-158[492].

abertura na recepção da hospitalidade oferecida e, ao mesmo tempo, acolhimento do outro; exposição e risco nesta acolhida e partilha de vida.

A aproximação da trajetória pessoal desses cristãos, que durante suas vidas se empenharam no diálogo inter-religioso, poderá lançar luzes na busca pessoal de cada um na abertura ao outro. Através do diálogo, eles mostraram que é possível, em contato com os seguidores de outras tradições religiosas, reexaminar as próprias crenças e práticas, melhorando as maneiras particulares de experienciar a fé pessoal. O diálogo realizado na hospitalidade pode possibilitar o conhecimento da linguagem do outro e, neste intercâmbio, compreender o seu posicionamento.

Como bem ressalta o jesuíta van Nispen, “Em um encontro, uma pessoa dá lugar em sua vida a uma outra pessoa e começa a descobri-la”.¹¹⁵⁰ Assim foi a relação entre esses buscadores no diálogo entre cristãos e muçulmanos. Neste seguimento, de ir ao encontro do outro e abrir um espaço na vida cristã para acolher e deixar-se ser acolhido, encontraram-se como hóspedes em terras estrangeiras. Aí, cada um, à sua maneira, foi convidado a partilhar uma vida dialogal.

Em um mundo que se encontra cada vez mais em conflito é preciso retomar atitudes básicas de acolhimento e hospitalidade, a exemplo desses “peregrinos” pesquisados. O diálogo inter-religioso, especialmente, deve portar a palavra de paz e ajudar a realizá-la em um mundo que parece ter esquecido que o ser humano é hóspede nesta terra. A prática de hospedar o outro, em sua necessidade, deve ocupar o lugar do egocentrismo que tende a enclausurar cada pessoa em si mesma.

Enfim, o sentimento que advém ao término deste trabalho, não é o de alívio, mas, a sede maior por aprender ainda mais com estes e outros “buscadores do diálogo”. Aprender a dialogar de maneira mais aprofundada, respeitosa e gratuita com os outros e, nestes, poder encontrar o rosto de Deus, do Único, que está sempre pronto a hospedar e fazer-se hóspede de cada ser humano.

¹¹⁵⁰ VAN NISPEN TOT SEVENAER, Christian. *Chrétiens et musulmans: frères devant Dieu ?*, p. 106. Paris: Les Éditions de l'Atelier; Les Éditions Ouvrières, 2009.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A *BÍBLIA de Jerusalém*: tradução ecumênica. São Paulo: Edições Loyola; Paulinas, 2002.

ABD EL-JALIL, Jean-Mohammed. *L'Islam et nous*: aperçus et suggestions. Paris: Cerf, 1947.

_____. *Aspects antérieurs de l'Islam*. Paris: Seuil, 1949.

_____. La prière musulmane. La Prière. *Cahiers de La Pierre-qui-vire*, v. 43. Paris: Desclée de Brouwer, 1954. p. 194-198.

_____. *Maria e l'Islam*. Padova ; Roma ; Napoli : Presbyterium, 1961.

_____. *Testimone del Corano e del Vangelo*. Milano: Jaca Book, 2006.

AL-HALLAJ, Husayn ibn Mansūr. *Diván*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 2005.

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

AMARAL, Maria José Caldeira do. Minne: o âmago visceral de Deus em Mechthild Von Magdeburg. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Caminhos da mística*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 51-73.

ANAWATI, Georges. L'Islam à l'heure du concilie: prolégomènes d'un dialogue islamo-chrétien. *Angelicum*, XLI, 1964. Roma. p. 145-166. (fotocópia gentilmente enviada por Frei Jean-Jacques Pérennès).

_____. Valore religioso dell'Islam. *Tavola rotonda sul tema: Cristianesimo e islamismo*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1974. p. 9-25.

_____. La casa domenicana del Cairo ed il suo Istituto. *Tavola rotonda sul tema: Cristianesimo e islamismo*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1974. p. 145-150.

_____. Organismo e aspectos do diálogo islamo-cristão entre os católicos. *Concilium*, fasc.116, n. X. Petrópolis: Vozes, 1976/6. p. 98 [694] - 102 [698].

_____. *L'ultimo dialogo: la mia vita incontro all'Islam*. Venezia: Marcianum Press, 2010.

ANAWATI, C.-G.; GARDET, Louis. *Mystique musulmane: aspects et tendances – expériences et techniques*. 3. ed. Paris: J. Vrin, 1976.

A *REGRA de São Bento*. Tradução de D. João Evangelista Enout, OSB. 2. ed. Rio de Janeiro: "Lumen Christi", 1980.

A REGRA de São Bento e a Declaração da Vida Cisterciense Hodierna. Texto aprovado pelo Capítulo Geral de 2000. Disponível em: <<http://www.cisterbrihuega.org/fondodoc/formacion/2002/por/regraSB/>>. Acesso em 06/07/2010.

ARENHART, Livio Osvaldo. Pressupostos filosóficos da hermenêutica diatópica proposta por Raimon Panikkar. *Direitos Culturais*, v. 2, n. 3, dezembro de 2007. Disponível em: <<http://srvapp2s.urisan.tche.br/seer/index.php/direitosculturais/article/view/100>>. Acesso em: 26/09/2012.

AUDI, Robert (Dir.). *Dicionário de filosofia de Cambridge*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

AUTOUR D'UNE CONVERSION: lettres de Louis Massignon et de ses parents au père Anastase de Bagdad. Textes choisis et annotés par Daniel Massignon. Paris: Cerf, 2004.

AUZIAS, Dominique; LABOURDETTE, Jen-Paul (Dir.). *Maroc 2009-2010*. Paris: Nouvelles Éditions de L'Université, 2010.

AVON, Bénédicte. La visitation ou le mystère de la rencontre. In: CLÉMENT, Anne-Noëlle [et al.]. *Le Verbe s'est fait frère: Christian de Chergé et le dialogue islamo-chrétien*. Paris: Bayard, 2010. p. 61-75.

AVON, Dominique. *Les frères prêcheurs en Orient*: les dominicains du Caire (années 1910 – années 1960). Paris: Cerf, 2005.

BAPTISTA, Isabel. Para uma geografia de proximidade humana. *Revista Hospitalidade*, São Paulo, ano 2, n. 2, p. 11-22, 2. sem. 2005. Disponível em: <<http://www.rev Hosp.org/ojs/index.php/hospitalidade/article/view/219>>. Acesso em: 26/07/2014.

BASETTI-SANI, Giulio. *Louis Massignon orientalista cristiano*. Milano: Vita e Pensiero, 1971.

BASETTI-SANI, Giulio; VERDERIO, Matteo. *Musulmano e cristiano: la storia del francescano Giovanni-Maometto*. Milano: Ancora, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. São Paulo: Zahar, 2001.

BAZIN, René. *Charles de Foucauld: explorateur du Maroc ermite au Sahara*. Paris: Plon, 1921.

BEAURECUEIL, Serge. *Mes enfants de Kaboul*. Paris: Cerf, 2004.

_____. *Je crois en l'Étoile du matin*. Paris: Cerf, 2005.

BEITIA, Angel Cortabarría. In memoriam. *Revista Dominicana de Teologia*, Ano VII, 2011, n.12 - Janeiro/Julho. São Paulo: Escola Dominicana de Teologia.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio: história do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 2005.

BERKENBROCK, Volney J. Provocações sobre o diálogo inter-religioso na perspectiva da religiosidade – dez teses. *Numen*, v. 10, n.1 e 2. Juiz de Fora: UFJF, 2007. p. 25-39.

BERTACHINI, Luciana; PESSINI, Leo. A importância da dimensão espiritual na prática dos cuidados paliativos. *Revista Bioethikos* - Centro Universitário São Camilo - 2010; 4(3). p. 315-323. Disponível em <http://www.saocamilo-sp.br/pdf/bioethikos/78/Art08.pdf>. Acesso em: 09/05/13.

BÉTHUNE, Pierre-François de. *L'Hospitalité sacrée entre les religions*. Paris: Albin Michel, 2007.

_____. *L'Ospitalità: la strada sacra delle religioni*. Milano: San Paolo, 2013.

BETSCHART, Fr. Christof o.c.d. *Le problème de l'empathie selon Edith Stein*, p. 2. Institut Catholique de Toulouse. Multi-session – 10 et 11 janvier 2013. Disponível em: <http://www.kerit.be/pdf/EdithStein/Session_empathie_2013_Handout.pdf>. Acesso em: 29/09/16.

BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade*. 6.ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BIANCHI, Enzo. *Ero straniero e mi avete ospitato*. Milano: Rizzoli, 2006.

BINET-MONTANDON, Christiane. Uma construção do vínculo social. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O Livro da Hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: Senac, 2011. p. 1171-1184.

BIZON, José; NOEMI, Dariva; DRUBI, Rodrigo (Org.). *Diálogo inter-religioso: 40 anos da declaração Nostra Aetate sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs*. São Paulo: Paulinas, 2005.

BOFF, Leonardo. *Brasa sob cinzas: histórias do anti-cotidiano*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.

_____. *Virtudes para um outro mundo possível*. Vol. I: hospitalidade: direito e dever de todos. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: desafio para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Spiritualità per un altro mondo possibile: ospitalità - convivenza - convivialità*. Brescia: Queriniana, 2009.

BORRMANS, Maurice. Esperienze di discernimento Cristiano sull'Islam: due ritratti. In: CROCIATA, Mariano (Ed.). *Per un discernimento Cristiano sull'Islam: storia e teologia*. Roma: Città Nuova, 2006. p. 169-182.

_____. L'itinerario spirituale di padre Jean-Mohammed Abd-el-Jalil. In: ABD-EL-JALIL, Jean-Mohammed. *Testimone del Corano e del Vangelo*. Milano: Jaca Book, 2006. p. 35-48.

_____. *Dialogues, rencontres et points de contact entre musulmans et chrétiens : dans une dimension historique*. Crissma Working Paper, n. 13 . Milano : I.S.U. Università Cattolica, 2007.

_____. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien* : Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati. Paris: Cerf, 2009.

BORRIELLO, Luigi et al. (Dir.). *Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2003.

BÖTTRICH, Christfried; EGO, Beate; EISSLER, Friedmann. *Abraão no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Loyola, 2013.

BOUTAUD, Jean Jacques. Compartilhar a mesa. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: SENAC, 2011. p. 1213-1230.

BÖWERING, Gerhard. O Cristianismo – desafiado pelo Islã. *Concilium*, fasc. 253. Petrópolis: Vozes, 1994/3, p. 142 [476] -158 [492].

BRAGA, Theophilo. *Visão dos tempos*. Porto: Casa da Viúva Moré, 1864.

BROWN, Colin (Ed.). *O Novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1982.

CAMARA, Helder. Prefácio à edição brasileira de VOILLAUME, René. *Fermento na massa*. Rio de Janeiro: Agir, 1958.

CAMARGO, Luiz Octávio de Lima. O estudo da hospitalidade. Apresentação à edição brasileira de MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: SENAC, 2011. p. 13-30.

CASAJUS, Dominique. Charles de Foucauld a-t-il été pionnier du dialogue islamo-chrétien?, p.8. In: MAYAUX, Catherine (dir.). *Écrivains et intellectuels français face au monde arabe*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2011, p. 209-218. Artigo disponível em < <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00599575>>. Acesso em: 02/11/2014.

CASSIERS, Benito (Org.). *Eu sou teu irmão: no seguimento de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Loyola, 1993.

CAZELLES, Henri. Note d'un bibliste. In: MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*. Paris: Cerf, 1997.

CHATELARD, Antoine. *Charles de Foucauld: le chemin vers Tamanrasset*. Paris: Karthala, 2002.

CHENU, Marie-Dominique. *Le Saulchoir: une école de théologie*. Belgique: Casterman, 1937.

CHITTICK, William. *Mundos imaginales: Ibn al-‘Arabī y la diversidad de las creencias*. Sevilla: Mandala, 2003.

CHRISTOPHE (frère). *Il soffio del dono*. Diario di frater Christophe, monaco di Tibhirine. Padova: Messaggero, 2001.

CIPRIANO, Santo, Bispo de Cartago. *Obras completas I*. São Paulo: Paulus, 2016.

CLAUDEL, Paul; MASSIGNON, Louis. *Correspondance 1908-1953: “Braises ardentes, semences de feu »*. Édition établie, présentée et annotée par Dominique Millet-Gérard. Paris: Gallimard, 2012.

CLÉMENT, Anne-Noëlle [et al.]. *Le Verbe s’est fait frère: Christian de Chergé et le dialogue islamo-chrétien*. Paris: Bayard, 2010.

CLÉMENT, Anne-Noëlle. Nous avons partagé le pain et le sel. Disponível em: <http://valence.cef.fr/IMG/pdf_Beaurecueil_Aiguebelle_.pdf>. Acesso em: 23/09/16.

CLÍMACO, João. *A santa escada*. São Paulo: Cultor de Livros, 2014.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Promulgado por João Paulo II, Papa. 16. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

COGNET, Louis. Originalite de la prière chrétienne. La Prière. *Cahiers de La Pierre-qui-vire*, v. 43. Paris: Desclée de Brouwer, 1954. p. 214-232.

COMBY, Jean. *Para ler a história da Igreja II: do século XV ao século XX*. São Paulo: Loyola, 1994.

COMISSÕES DO DIM / MID (Diálogo Inter-religioso Monástico). Document 5. Réflexions théologiques sur La prière interreligieuse. Bulletin n. 6, juillet 1998. Disponível em: <<http://www.msberto.org.br/Publicacoes/DIM/DIM.htm>>

COMISSÕES DO DIM / MID (Diálogo Inter-religioso Monástico). Boletim Internacional. 2006/2. Disponível em: <<http://www.msberto.org.br/Publicacoes/DIM/2006-2.pdf>>. Acesso em fevereiro de 2013.

CROCIATA, Mariano (ed.). *Teologia delle religioni: la questione del metodo*. Roma: Città Nuova; Facoltà Teologica di Sicilia, 2006.

CURRUCHICH TUYUC, Cruz Oswaldo. *Charles de Foucauld e René Voillaume: esperienza e teologia del “Mistero di Nazaret”*. Assisi: Cittadella, 2011.

DAL CORSO, Marco; SGROI, Placido. *L’Ospitalità come principio ecumenico*. Rimini: Pazzini, 2008.

DE BARCHIFONTAINE, Christian de Paul; ZOBOLI, Elma Lourdes Campos Pavone. *Bioética, Vulnerabilidade e Saúde*. Aparecida: Idéias & Letras; São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2007.

DE CHERGÉ, Christian. *Sept vies pour dieu et l'Algérie*. Textes recueillis et présentés par Bruno Chenu avec la collaboration amicale des moines de Tamié et de Bellefontaine. 7. ed. Paris: Bayard ; Centurion, 1996.

_____. L'échelle mystique du dialogue. *Islamochristiana* n° 23, 1997. Roma: Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica. p.1-26.

_____. *Dieu pour tout jour*: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996. Montjoyer: Abbaye Notre-Dame d'Aiguebelle, 2004. Collection Les cahiers de Tibhirine.

_____. *L'Autre que nous attendons*: homélies de père, 1970-1996. Godewaersvelde: Éditions de Bellefontaine, 2009. Collection Les cahiers de Tibhirine. Série Paroles ; 2.

_____. *L'Invincible espérance*. Textes recueillis et présentés par Bruno Chenu. Paris: Bayard éd.-Centurion, 2010.

_____. *Lettres à un ami fraternel*. Montrouge Cedex: Bayard, 2015.

DE FOUCAULD, Charles. *Lettres à Henry de Castries*. Présentées avec une introduction par Jacques de Dampierre. Paris: Grasset, 11^e Édition, 1938.

_____. *Textos espirituais*. Lisboa: Aster, 1958.

_____. *Meditações sobre o Evangelho*. São Paulo: Duas Cidades, 1964.

_____. *Cartas e anotações*. São Paulo: Paulinas, 1970.

_____. *Opere Spirituali*: antologia. 5. ed. Roma: Paoline, 1983.

DE LA BROSSE, Olivier; HENRY, Antonin-Marie; ROUILLARD, Philippe (Dir.). *Dicionário de termos da fé*. Aparecida: Santuário, 1989.

DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

DERWAHL, Freddy. *Le dernier moine de Tibhirine*. Paris: Albin Michel, 2012.

D'ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d'Islam ?*: Notre-Dame de l'Atlas au Maroc. Paris: Cerf, 2010.

DESTREMAU, Christian ; MONCELON, Jean. *Louis Massignon*. Paris: Perrin, 1994.

DIAS, Renato Duro; ALVES, Ricardo Henrique Ayres. *A imagem do corpo masculino erotizado como potência reflexiva no campo religioso*. Anais do XXVII Simpósio Nacional de História – ANPUH, Conhecimento histórico e diálogo social, Natal, RN, 22 a 26 de julho de 2013. Disponível em:

<http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371351461_ARQUIVO_Aimagemdocorpomasculinooerotizadocomopotenciareflexivanocamporeligiosofinal.pdf>. Acesso: 28/09/2015.

DI SANTE, Carmine. *L'io ospitale*. Roma: Esperienze, 2001.

_____. *A palavra bíblica da hospitalidade*. Palestra proferida na Giornata di Studio. Istituto di Studi Ecumenici San Bernardino, Venezia, 05/05/2016.

DI SEGNI, Riccardo Shamuel. Entrevista publicada no sítio *Vatican Insider* em 05/03/2012. Reproduzida no site IHU em 08/03/2012. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/507262-falta-um-projeto-para-o-dialogo-entre-as-grandes-religioes-afirma-rabino-chefe-de-roma>>. Acesso em: 08/03/2012.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *O Cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Dicionário das religiões*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FASSINI, Dorvalino Francisco (Coord.). *Fontes Franciscanas*. Santo André: Mensageiro de Santo Antônio, 2005.

FEDERAÇÃO DE CONFERÊNCIAS DE BISPOS ASIÁTICOS (FABC). Teses sobre o diálogo inter-religioso. Documento de síntese elaborado por ocasião do Sínodo da Ásia em 1987. *SEDOC*, vol. 33, nº 281, julho-agosto 2000. p. 51-73.

FIRESTONE, Reuven. Um problema dentro do monoteísmo: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo em diálogo e discordância. In: HINZE, Bredford E.; OMAR, Irfan A. (Orgs.). *Herdeiros de Abraão: o futuro das relações entre muçulmanos, judeus e cristãos*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 33-72.

FITZGERALD, Michael L. As relações entre as religiões abraâmicas: um ponto de vista católico. In: HINZE, Bredford E.; OMAR, Irfan A. (Orgs.). *Herdeiros de Abraão: o futuro das relações entre muçulmanos, judeus e cristãos*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 73-98.

FRANCISCO, Papa. *Laudato Si'*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

FRANKL, Viktor E. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1991.

FRISOTTI, Heitor. Teologia e religiões afro-brasileiras. *Cadernos do CEAS*, Especial - 300 anos de Zumbi - 1995 - p. 21. Disponível em: <

<http://ospiti.peacelink.it/zumbi/news/ceas/e300p21.html>>. Acesso em: 10/10/2012.

FUSS, Michael. "Riconoscere, conservare, promuovere". Il rapporto tra teologia e scienze delle religioni a 40 anni dalla Nostra aetate. In: CROCIATA, Mariano (Ed.). *Teologia delle religioni: la questione del metodo*. Roma: Città Nuova, 2006. p. 71-108.

GANDHI, Mahatma. *O Caminho da Paz: respostas sobre amor, fé e vida*. São Paulo: Gente, 2014. E-book (Electronic book).

GARDET, Louis. Les expériences sūfies. In: ANAWATI, C.-G.; GARDET, Louis. *Mystique musulmane: aspects et tendances – expériences et techniques*. 3. ed. Paris: J. Vrin, 1976. p. 77-124.

GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *De Babel a Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa*. São Paulo: Paulus, 2013.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo; Loyola, 1998.

GLEISER, Marcelo. *A dança do universo: dos mitos da criação ao Big-Bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 94-156.

GRASSI, Marie-Claire. Transpor a soleira. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: SENAC, 2011. p. 45-53.

_____. Uma figura da ambiguidade e do estranho. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: SENAC, 2011. p. 55-62.

GUITTON, René. *Si nous nous taisons... Le martyre de moines de Tibhirine*. 2. ed. Paris: Calmann-Lévy, 2009.

HARPIGNY, Guy. *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*. Louvain-La-Neuve: Université Catholique de Louvain, 1981.

HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. São Paulo: Rosari, 2008.

HILLESUM, Etty. *Cartas: 1941-1943*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.

_____. *Diário: 1941-1943*. 3. ed. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.

HILLMAN, Eugene. *As várias moradas: os católicos diante do pluralismo religioso*. São Paulo: Loyola, 1997.

HINZE, Bredford. Triálogo entre judeus, cristãos e muçulmanos: panorama introdutório. In: HINZE, Bredford E.; OMAR, Irfan A. (Orgs.). *Herdeiros de Abraão: o futuro das relações entre muçulmanos, judeus e cristãos*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 13-32.

HINZE, Bredford E.; OMAR, Irfan A. (Orgs.). *Herdeiros de Abraão: o futuro das relações entre muçulmanos, judeus e cristãos*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 13-32.

HOURAN, Albert Habib. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

IBARRA, Miguel Angel de Bunes. *La imagen de los musulmanes y del norte de Africa en la España de los siglos XVI y XVII: los caracteres de una hostilidad*. Espanha: CSIC, 1989.

Ibn 'ARABI. *El secreto de los nombres de Dios*. 2. ed. Murcia: Tres Fronteras, 2012.

IBRAHIM-OUALI, Lilá. A hospitalidade como um oásis em meio ao deserto. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: SENAC, 2011. p. 145-162.

JOÃO PAULO II, Papa. *Dives in misericórdia*. São Paulo: Paulinas, 1980.

_____. *Cruzando o limiar da esperança*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

JOMIER, Jacques. *Pour connaître l'Islam*. Paris: Cerf, 1988.

_____. *Islamismo: história e doutrina*. Petrópolis: Vozes, 1992.

JORDIS, Christine. *Gandhi*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Pocket. E-book (Electronic book).

KERYELL, Jacques. *Il giardino di Dio: con Louis Massignon incontro all'Islam*. Bologna: EMI, 1997.

_____. (Dir.). *Louis Massignon et ses contemporains*. Paris: Karthala, 1997.

KIERKEGAARD, Søren A. *As obras do amor*. 4. ed. Bragança Paulista: São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2013.

KISER, John. *Passion pour l'Algérie: les moines de Thibirine*. Montrouge: Nouvelle Cité, 2006.

KÜNG, Hans. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Campinas: Versus, 2004.

_____. *Islão: passado, presente e futuro*. Lisboa: Edições 70, 2010.

LA VIE de Gustave Thils. Disponível em: <<http://thilschp1.blogspot.com.br/>> Acesso em: 13/06/13.

LACRAMPE, Corine. L'Église au Maroc: l'esprit d'Assise. *FRANCECatholique* n°3126 4 juillet 2008, p. 8-15. Disponível em: <<http://www.france-catholique.fr/IMG/pdf/FC3126.pdf>> Acesso em: 16/08/2016.

LAGRANGE, Paul. La prière d'intercession d'Abraham. Disponível em: <<http://www.yumpu.com/fr/document/view/17544343/la-priere-dintercession-dabraham-notre-dame-de-larche-dalliance>>. Acesso em: 13/10/2013.

LENZENWEGER, Josef et al. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2006.

LES PETITS frères de Jésus. In: *Leur aggiornamento: bénédictins, cisterciens, trappistes, franciscains, dominicains, jésuites, eudistes, frères des écoles chrétiennes, missionnaires O.M.I., pères blancs*. Lyon: Chalet, 1970. p.269-306.

LÉVINAS, Emmanuel. *Violência do rosto*. São Paulo: Loyola, 2014.

LIBÂNIO, J. B. *Teologia em relação dialética com a práxis*. Disponível em: <<http://www.jbllibanio.com.br/modules/wfsection/article.php?articleid=185>>. Acesso em: 04/03/2014.

LOPES, Margarida Santos. *Novo dicionário do Islão: palavras, figuras e histórias*. 2. ed. Alfragide: Casa das Letras, 2010.

LUCCHESI, Marco. *A sombra do amado: poemas de Rûmî*. Rio de Janeiro: Fisus, 2000.

LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. São Paulo: Paulus, 1993.

MAÇANEIRO, Marcial. *Compaixão, misericórdia e ternura: a “poética” do evangelho*. Disponível em: <http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod_noticia=9674&cod_canal=29> Acesso em: 17/11/13.

MANZI, Joachim; TOUDOIRE-SURLAPIERRE, Frédérique. O desconhecido que bate à minha porta. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: Senac, 2011. p. 795-804.

MARITAIN, Jacques. *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. 5. ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1948.

MARTÍN VELASCO, Juan. *Il fenomeno místico: struttura del fenomeno e contemporaneità*. Milano: Jaca Book, 2003.

MASSIGNON, Daniel. *Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908*. Paris: Cerf, 2001.

MASSIGNON, Louis. *Parole donnée*. Paris: Julliard, 1962.

_____. *L'Hospitalité sacrée*. Textes inédits présentés par Jacques Keryell. Paris: Nouvelle Cité, 1987.

_____. *Les trois prières d'Abraham*. Paris: Cerf, 1997.

_____. *L'Ospitalità di Abramo: all'origine di ebraismo, cristianesimo e islam*. Milano: Medusa, 2002.

_____. *Écrits mémorables, I-II*. Paris: Robert Laffont, 2009.

_____. *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj: martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922, I-IV*. Paris : Gallimard, 2010.

MASSIGNON – ABD-EL-JALIL : Parrain et filleul – 1926-1962. Correspondance rassemblée et annotée par Françoise Jacquin – Préface par Maurice Borrmans. Paris: Cerf, 2007.

MASSIGNON ET GANDHI: la contagion de la vérité. Textes choisis et présentés par Camille Drevet. Paris: Cerf, 1967.

MATOS, Frater Henrique Cristiano José, CMM. Charles de Foucauld interpela a Vida Religiosa, hoje. *Convergência*, Ano XLII, n. 407, novembro 2007. CRB. p. 526-548.

MAYAUX, Catherine (Dir.). *Écrivains et intellectuels français face au monde arabe*, Paris: Honoré Champion Éditeur, 2011.

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

MERTON, Thomas. *Águas de Siloé*. Belo Horizonte: Itatiaia, [s.d.].

_____. *A experiência interior: notas sobre a contemplação*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.

“Mgr Charles de Provençères, notre archevêque depuis vingt cinq ans (1946-1971)”, n° spécial de la *Vie diocésaine* du 31 janvier 1971. Disponível em: <<http://aixarles.catholique.fr/wp-content/uploads/2011/11/Procencheres-Vat2-nov.2012.pdf>>. Acesso em: 25/10/2014.

MIRANDA, Mário de França. A afirmação da vida como questão teológica para as religiões. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.) *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 99-110.

MOLLAT, Michel. Hospitalité et assistance au début du XIIIe siècle. In: FLOOD, David (Ed.). *Poverty in the middle ages*. Werl:Deitrich-Coelde, 1975. p.37-51.

MONCELON, Jean. Louis Massignon. Conférence du 25 mars 2006. Toulouse, Médiathèque. *Les Cahiers d'Orient et d'Occident*. Disponível em: <[http://www.moncelon.com/LOUIS%20MASSIGNON%20\(2006\).pdf](http://www.moncelon.com/LOUIS%20MASSIGNON%20(2006).pdf)>. Acesso em: 16/10/13.

MONGE, Claudio. *Stranieri con Dio: l'ospitalità nelle tradizioni dei tre monoteismi abramitici*. Milano: Terra Santa, 2013.

MOSER, ANTÔNIO. *O pecado: do descrédito ao aprofundamento*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

MONTANDON, Alain (Dir.). *O Livro da Hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: Senac, 2011.

MOLTMANN, Jürgen. *Spiritualità dei sensi vigili*. Modena: Fondazione Collegio San Carlo di Modena, 2006.

MULLA-ZADÉ et ABD-EL-JALIL : Deux frères en conversion du Coran à Jésus. correspondance 1927-1957. Rassemblée, introduit et annotée par Maurice Borrmans. Paris: Cerf, 2009.

NEITZERT, Jürgen. *Fr. Jean-Mohammed Ben Abdeljalil ofm: Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs*. Dissertação de Mestrado apresentada na Faculdade de Filosofia – Seminário Oriental – da Universidade de Colônia, Alemanha, no ano de 2004.

NEVES, Maria do Céu Patrão. Sentidos da vulnerabilidade: característica, condição, princípio. In: DE BARCHIFONTAINE, Christian de Paul; ZOBOLI, Elma Lourdes Campos Pavone. *Bioética, Vulnerabilidade e Saúde*. Aparecida: Idéias & Letras; São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2007. p. 29-45.

NOBRE ALCORÃO para a língua portuguesa. Realização de Helmi NASR. Arábia Saudita: Al Madinah; Al-Munaurah, ano de 1426 da Hégira. [2005].

OLIVEIRA, Enio Marcos de. *Francisco de Assis e Malek Al-Kamil um encontro de paz: sobre a abertura dialogal em Francisco de Assis e a influência do encontro com o sultão em alguns dos seus escritos*. Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, MG no ano de 2008.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/ EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

OVIDIO NASONE, Publio. *Le metamorfose*, libro ottavo. Roma: Newton compton, 2016.

PACE, Enzo. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005.

PANDOLFI, Paul. *Les touaregs de l’Ahaggar*. Paris: Karthala, 1998.

PANIKKAR, Raimon. Prefácio a BÉTHUNE, Pierre-François de. *L’Hospitalité sacrée entre les religions*. Paris: Albin Michel, 2007.

PAULO VI, Papa. Discurso de Abertura da II Sessão. In: *Concílio Vaticano II*, Vol. III. Segunda Sessão (set.-Dez. 1963). Petrópolis: Vozes, 1964. p. 508-520.

PAZZINATO, Alceu L.; SENISE, Maria Helena V. *História moderna e contemporânea*. São Paulo: Ática, 2005.

PEDREIRA, Eduardo Rosa. *Do confronto ao encontro: uma análise do Cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

PÈRE DE FOUCAULD – ABBÉ HUVELIN: correspondance inédite. Tournai: Desclée, 1957.
PÉRENNÈS, Jean-Jacques. *Georges Anawati (1905-1994): un chrétien égyptien devant le mystère de l’islam*. Paris: Cerf, 2008.

_____. *Georges Anawati: um cristiano egiziano alla scoperta dell’Islam. Introdução à ANAWATI. Georges. L’ultimo dialogo. La mia vita encontro all’Islam*. Venezia: Marcianum Press, 2010. p. 17-39.

_____. Jacques Jomier, O.P. (1914-2008): Parcours d'une vie, p. 1. Texto originalmente publicado na revista *MIDEO*, n. 28 (2010). p. 1-13.

_____. *Portrait de Louis Massignon, pionnier du dialogue islamo-chrétien*. Disponível em: < <http://louismassignon.org/uploads/articles/JJPerennes.pdf>>. Acesso em: 16/10/13.

PÉROL, Céline. Viajantes e barqueiros de Deus. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: SENAC, 2011. p. 749-759.

_____. Amar e agir. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: SENAC, 2011. p. 1281-1293.

PIERINI, Franco. *Curso de história da Igreja*. Vol.1. A idade antiga. São Paulo: Paulus, 1998.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*. Aparecida: Santuário, 2010.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Il dialogo inter-religioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica (1963-2013)*. A cura di Francesco Gioia. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013. III edizione aggiornata e corretta.

POTTIER-THOBY, Anne-Cécile. Da traição à redenção. In: MONTANDON, Alain (Dir.). *O livro da hospitalidade: acolhida do estrangeiro na história e nas culturas*. São Paulo: SENAC, 2011. p. 113-130.

POUSSET, Maurice. De Babylone à la Jérusalem d'en-haut. In: KERYELL, Jacques (Dir.). *Louis Massignon et ses contemporains*. Paris: Karthala, 1997. p. 43-62.

QUINSON, Henry C. *Optimisme naïf ou invincible espérance ?*: Christian de Chergé selon John Kiser, p. 6-7. Colloque Tibhirine de l'ISTR de Marseille, samedi 5 mars 2005. Disponível em : < <http://henry.quinson.pagesperso-orange.fr/Colloque%20ISTR%20Tibhirine%20Chemin%20de%20dialogue.pdf>>. Acesso em: 12/10/2012.

QUINTANILLA, Miguel Angel. *Breve dicionário filosófico*. Aparecida: Santuário, 1996.

RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. *Diccionario Teológico*. Barcelona: Herder, 1966.

RAULT, Claude. *Désert, ma cathédrale*. Paris: Desclée de Brouwer, 2008.

RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*. Paris: Bayard; Centurion, 1998.

_____. Le témoignage de Tibhirine: un chemin de rencontre entre chrétiens et musulmans. *Chemins de Dialogue*, n.13. L'Autre que nous attendons : Vingt ans de dialogue interreligieux monastique. Marseille: L'Institut catholique de la Méditerranée, 1999. p. 17-30.

- REEBER, Michel. *Religiões: termos, conceitos e idéias*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- RETIF, Louis. Ho visto nascere la Chiesa di domani. *Cronache alla prova: Chiesa e società*, 35. Milano: Jaca Book, 1972.
- ROCALVE, Pierre. *Louis Massignon et l'Islam*. Damas: IFEAD, 1993.
- RÚMÍ, Maulána Jalál-ud-Dín. *Masnavi*. Rio de Janeiro: Dervish, 1992.
- RUST, Leandro Duarte. Herdeiros de Hegel? historiografia, filosofia política moderna e antipapas medievais (1040-1140). *Revista Crítica Histórica*. Ano IV, nº 7, dezembro/2012.
- SAAÏDIA, Oissila. De Mohamed à Jean-Mohamed: Abd El-Jalil ou l'itinéraire d'une conversion au catholicisme. *Histoire, monde et cultures religieuses* 2013/4 (nº 28). p. 15-31.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 3. reimpressão 2012.
- SALENSON, Christian. *Prier 15 jours avec Christian de Chergé: prier des moines de Tibhirine*. Montrouge: Nouvelle cité, impr. 2006. Collection Prier 15 hours nº 102.
- _____. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*. Marseille: Publications Chemins de dialogue ; Montrouge: Bayard, 2009.
- _____. Du bom usage de l'échelle mystique. In : CLÉMENT, Anne-Noëlle [et al.]. *Le Verbe s'est fait frère: Christian de Chergé et le dialogue islamo-chrétien*. Paris: Bayard, 2010. p. 35-43.
- SALVINI, Gian Paolo. « Fidei Donum » : 1957-2007. In : *La Civiltà Cattolica*, Anno 158, volume II, 3768, 16 Giugno 2007. p.588-598.
- SCHERER, René. Cosmopolitisme et hospitalité. *Communications*, Année 1997, Volume 65, Numéro 1. L'hospitalité. p. 59-68.
- SCHIMMEL, Annemarie. *Las dimensiones místicas del Islam*. Madrid: Trotta, 2002.
- SCHUON, Frithjof. *Para compreender o Islã*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.
- SCIADINI, Patrício (Org.) *São João da Cruz – Obras completas*. 7. ed. Rio de Janeiro: Vozes; Carmelo Descalço do Brasil, 2002.
- SCOGNAMIGLIO, Edoardo. *Francesco e il sultano: lo "Spirito di Assisi" e la profezia dela pace*. Padova: Messaggero, 2011.
- SELLS, Michael. *Tres seguidores de la religión del amor: Nizām, Ibn 'Arabi y Marguerite Porete*. In: BENEITO, Pablo; PIERA, Lorenzo; BARCENILLA, Juan José (Eds). *Mujeres de luz*. Madrid: Trotta, 2001. p. 137-156.
- SGROI, Placido. *Ospitalità*. Padova: Messaggero di Sant'Antonio, 2015.

SILVA, Juscelino. *Experiência e nomeação de Deus na teologia de Claude Geffré: a dialética do Cristo ontem, hoje e amanhã*. 2012. Tese (Doutorado em Teologia Sistemática). Departamento de Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2012.

SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. *L'Aventure de l'amour de Dieu: 80 lettres inédites de Charles de Foucauld à Louis Massignon*. Paris: Seuil, 1993.

SKA, Jean-Louis. *Abraão e seus hóspedes: o patriarca e aqueles que crêem no Deus único*. São Paulo: Loyola, 2009.

SODRÉ, Olga Regina Frugoli. *Monges em diálogo a caminho do absoluto: estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico*. 2005. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

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

SPINK, Kathryn. *Chamado do deserto: biografia de Irmã Madalena de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1997.

STEIN, Edith. *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Trotta, 2004.

STORCKEN, Ton. Albert Peyriquer's existencial dialogue. In: WIJSEN, Frans; NISSEN, Peter (Edit.). *Mission Is a Must: Intercultural Theology and the Mission of the Church*. New York; Amsterdam: Rodopi, 2002. p. 223-234.

SUSIN, Luiz Carlos: religiões devem começar pelo respeito e a hospitalidade. Disponível em: <http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?lang=PT&img=N&cod=53933>. Acesso em: 02/04/16. A respeito do 4º Fórum Mundial de Teologia e Libertação, em Dakar, 2011.

_____. Deus hóspede: hospitalidade e transcendência, p. 8. *Thaumazein*, Ano V, Número 12, Santa Maria (Dezembro de 2013), p. 06-21. Disponível em: <<http://sites.unifra.br/Default.aspx?alias=sites.unifra.br/thaumazein>>. Acesso em: 26/09/2014.

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, p. 39-54. São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. Jornada Mundial de Oração pela Paz, p.145. In: _____. (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 139-145.

_____. Rûmi: a paixão pela unidade. *Rever* – n. 4 – Ano 3 – 2003, p. 1-13.

_____. O pluralismo religioso e a ameaça fundamentalista. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 10, n. 1 e 2 (1º e 2º sem. 2007). Juiz de Fora: Editora UFJF, 2007. p. 9-24.

_____. Louis Massignon: a hospitalidade dialogal. *Perspectiva Teológica*, Ano XLII, n. 116, Janeiro/Abril. Belo Horizonte: FAJE, 2010. p. 77-90.

_____. Espiritualidade e inter-religiosidade. *Convergência*. Ano XLVI. N. 443. Junho/Agosto 2011. p. 373-381.

_____. *Paolo Dall'Oglio e a espiritualidade no mundo muçulmano*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/42984-paolo-dalloglio-e-a-espiritualidade-no-mundo-muculmano>>. Acesso em: 08/05/2011.

_____. Sob o mistério do islã: o caminho dialogal de Georges Anawati. *Revista Dominicana de Teologia*. Ano VII, n. 12, Janeiro / Junho – 2011. p. 55-67.

_____. Marcos de uma mística inter-religiosa, p. 74. *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano VII, n.33, p. 69-78*. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2011/01/Nt1Marcosdeumamistica.pdf>> Acesso em: 16/06/13.

TEIXEIRA, Faustino; BERKENBROCK, Volney (Org.). *Sede de Deus: orações do Judaísmo, Cristianismo e Islã*. Petrópolis: Vozes, 2002.

TERESA DE JESUS. *Obras completas*. São Paulo: Loyola Carmelitanas, 1995.

VALÉRIO, Paulo Ferreira. *Da não-aniquilação do justo com os pecadores à aniquilação do justo em favor dos pecadores: justiça e misericórdia na ação salvífica de Deus em Gn 18-16-33 e Is 52,13-53,12*. 2003. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

VAN NISPEN TOT SEVENAER, Christian. *Chrétiens et musulmans: frères devant Dieu ?*. Paris: Les Éditions de l'Atelier; Les Éditions Ouvrières, 2009.

VATICAN II. *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes: Déclaration "Nostra aetate"* : texte latin et traduction française. Direction de A.-M. Henry. Paris: Cerf, 1966. (Unam Sanctam, 61).

VÁZQUEZ BORAU, José Luis. *Carlos de Foucauld e a espiritualidade de Nazaré*. São Paulo: Loyola, 2003.

VIER, Frederico (Coord.). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*, 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

VINCENT, Mons. Albert. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1969.

VIVIAN, Dario. *Ospitalità*. Assisi: Cittadella, 2012.

VOCE, Maria Emmaus. Verso il nuovo incontro tra le religioni ad Assisi. Disponível em: <http://www.cittanuova.it/c/35360/Appuntamento_con_le_sorprese_dello_Spirito.html>. Acesso em 20/03/2012. Publicado no *L'Osservatore Romano*, 13 luglio 2011.

VOILLAUME, René *Au cœur des masses: La vie religieuse des petits frères du père De Foucauld*. Paris: Cerf, 1954 (5e. édition).

_____. *Fermento na massa*. Rio de Janeiro: Agir, 1958.

_____. *Cristo, palavra de vida eterna*. São Paulo: Paulinas, 1978.

von ZUBEN Newton Aquiles. Vulnerabilidade e decisão: tensão no pacto médico. In: DE BARCHIFONTAINE, Christian de Paul; ZOBOLI, Elma Lourdes Campos Pavone. *Bioética, Vulnerabilidade e Saúde*. Aparecida: Idéias & Letras; São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2007. p. 61-76.

WALKER, Niki. *Por que Lutamos?: conflito, guerra e paz*. São Paulo: Melhoramentos, 1a. Edição digital, 2015.

WIJSEN, Frans; NISSEN, Peter (Edit.). *Mission Is a Must: Intercultural Theology and the Mission of the Church*. New York; Amsterdam: Rodopi, 2002.

ZILLES, Urbano. *Significação dos símbolos cristãos*. 6. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

APÊNDICE

1. Breve cronologia dos “Buscadores” do diálogo.

CHARLES DE FOUCAULD

- 1858: nascimento em Estrasburgo
- 1864: fica órfão e vai morar com o avô materno
- 1870: muda-se com a irmã e o avô para Nancy, França
- 1878: morre o avô deixando uma grande soma em dinheiro para os dois netos
- 1878-1879: Escola de Cavalaria
- 1880: enviado para a Argélia com seu regimento
- 1881: provoca sua demissão do Exército
- 1883-1884: percorre o Marrocos disfarçado de judeu
- 1886: inicia seu processo de conversão
- 1888: peregrinação à Terra Santa
- 1890: entra para a Ordem Cisterciense
- 1897-1900: mora em Nazaré, no mosteiro das Clarissas
- 1901: ordenação sacerdotal (concedido que seja Padre livre)
- 1901: chega em Argel (setembro)
- 1901: passa a morar em Béni-Abbès (outubro)
- 1904: vai para o Hoggar, junto aos Tuaregues
- 1905: no Hoggar constrói um pequeno eremitério
- 1916: assassinado em seu eremitério

LOUIS MASSIGNON

- 1983: nascimento em Nogent-sur-Marne, França
- 1904: diploma-se em História
- 1906: diploma-se em árabe e torna-se membro do Instituto Francês de Arqueologia Oriental do Cairo
- 1908: recebe “a visita do Estrangeiro” – Inicia seu processo de conversão ao Cristianismo
- 1908-1909: estudos sobre Al-Halaj (sua pesquisa de desenvolve até 1922)
- 1909: encontro com Charles de Foucauld. Rezam juntos em Montmartre

1914: casa-se com Marcelle Dansaert, em Bruxelas
 1914-1919: participa na guerra nos Balcãs e depois no Oriente-Próximo
 1917: escreve a René Bazin solicitando que ele componha a biografia de Charles de Foucauld
 1922: apresenta suas duas teses de doutorado na Sorbonne
 1931: encontra-se com Gandhi, em Paris
 1950: ordenado sacerdote no rito greco-melquita, no Cairo
 1959: recebido em Roma, pelo Papa João XXIII, em audiência privada
 1962: morre em Paris.

JEAN MOHAMMED BEN ABD-EL-JALIL

1904: nascimento
 1913 – 1914: peregrinação à Meca
 1925 – 1929: licença em língua e literatura árabes na Universidade de Paris
 1925 – 1928: hóspede de uma família católica e se interroga sobre o Cristianismo
 1928: Batismo em Fontenay
 1928 – 1929: conclusão do doutorado
 1929 – 1931: entra na Ordem Franciscana e noviciado em Amiens
 1931 – 1935: prossegue os estudos em Teologia
 1935: ordenado padre franciscano em Lille
 1936 – 1964: professor no Instituto Católico de Paris
 1927-1938: realiza uma primeira viagem de estudos ao Oriente-Próximo
 1938: publica o importante artigo *L'Islam et nous*
 1939-1940: tratamento de tuberculose
 1948: segunda viagem ao Oriente-Próximo
 1961: visita ao Marrocos, mas, sem sucesso
 1964: renuncia ao ensino por causa de um tumor na língua
 1966: recebido em Roma, em audiência privada, pelo Papa Paulo VI
 1967: redige seu artigo biográfico *Témoignage d'un tard-venu à l'Église*
 1969: participa na publicação das *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans* do Secretariado para os Não Cristãos, em Roma
 1979: morre no Instituto Gustave-Roussy, em Villejuif, França, onde estava hospitalizado há muitas semanas.

GEORGES CHEHATA ANAWATI

- 1905: nascimento
- 1921: conversão ao catolicismo
- 1923 – 1925: Graduação em Farmácia
- 1926 – 1928: especialização em Química Industrial
- 1934: entra na Ordem Dominicana
- 1939: ordenação sacerdotal
- 1941 – 1944: especialização na Argélia
- 1944: retorna ao Cairo
- 1953: funda o Instituto Dominicano de Estudos Orientais (IDEO) – Cairo
- 1953-1984: Diretor do IDEO
- 1962: convidado para participar do Concílio Vaticano II
- 1963: nomeado para o Secretariado para a Unidade dos Cristãos
- 1982: nomeado para o Pontifício Conselho para a Cultura, pelo Papa João Paulo II
- 1994: morre no Convento dominicano no Cairo, Egito

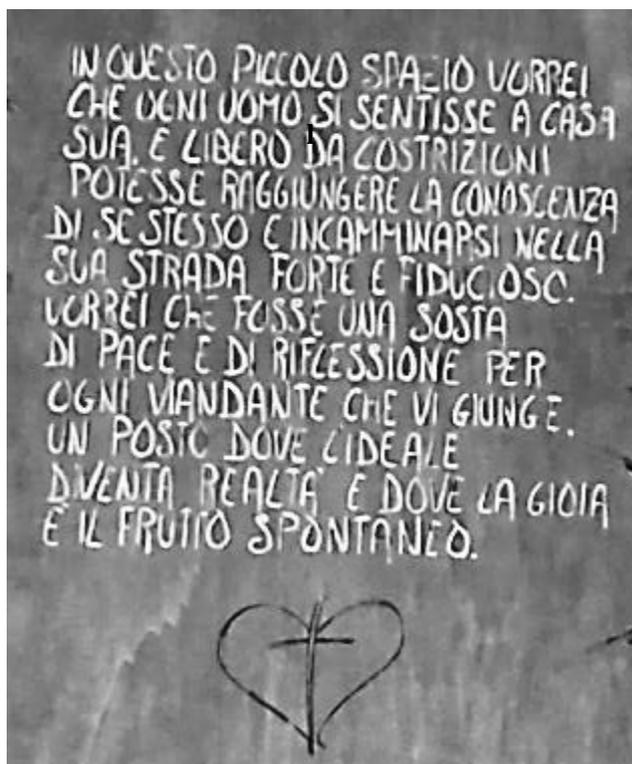
CHRISTIAN DE CHERGÉ

- 1937: nascimento
- 1942-1946: contato com muçulmanos na Argélia
- 1953: fala a seus pais da intenção de tornar-se padre
- 1956: entra para o Seminário Carmelita em Paris
- 1958-1961: interrompe os estudos e cumpre serviço militar na Argélia
- 1964: ordenação sacerdotal
- 1969: entra para a Ordem Cisterciense da Estrita Observância
- 1971: vai para o mosteiro em Tibhirine (Argélia)
- 1972-1974: estuda árabe e Islamística no PISAI (Roma)
- 1976: professa os votos definitivos em Tibhirine
- 1984: eleito prior do mosteiro de Tibhirine
- 1993: escreve seu *Testamento Espiritual*
- 1996: raptado e assassinado em Tibhirine, juntamente com seis confrades.

2. **Experiência de campo, em Modena, Itália,** junto a Don Graziano Gavioli, pároco da Chiesa di Sant'Agostino. Hospitalidade oferecida na comensalidade. O sacerdote faz esta acolhida há seis anos Não é uma pastoral; é uma atitude: não só alimentar aquele que tem fome, mas, principalmente, escutar os problemas e, ajudar, na medida do possível. São pessoas de vários países que ali se reúnem para um diálogo existencial. No dia em que participei, encontrei um brasileiro, T., que estava à procura de emprego e de melhores condições de vida na Itália. Fora acolhido por Don Graziano na alimentação e também para dormir em um espaço oferecido pela paróquia.

De acordo com Leonardo Boff, “A mesa em torno à qual se realiza a comensalidade é uma das referências mais fundamentais da familiaridade humana”.¹¹⁵¹ Isto eu pude, pessoalmente, experienciar.

Fig. 9 – Cartaz de acolhida na entrada da casa paroquial



¹¹⁵¹ BOFF, Leonardo. *Spiritualità per un altro mondo possibile: ospitalità - convivenza - convivialità*, p. 281. Brescia: Queriniana, 2009.

Fig. 10 – Mesa: lugar de escuta



Fig. 11 – Cada um ajuda a preparar a refeição e a deixar tudo limpo



Fig. 12 – Café após o almoço



Fig. 11 – Don Graziano, o pároco. Ele também prepara a comida.

