

O encontro do cristianismo com o islã na casa da coexistência – apesar do exclusivismo religioso

Adilson Schulz*

Resumo: O que pode ser dito sobre o islã a partir do cristianismo? Em que medida o islã interpela o cristianismo? No debate destas questões, este texto busca estabelecer uma agenda mínima para o encontro teológico islã-cristianismo, destacando os principais pontos de encontro e desencontro e as tentativas de superação destes, priorizando o dilema do exclusivismo religioso e a compreensão de Deus em cada religião. Também são debatidos os limites do *diálogo inter-religioso*, acenando para a adoção do termo *encontro de religiões*.

Resumen: ¿Qué puede ser dicho sobre el islam a partir del cristianismo? ¿En que medida el islam interpela el cristianismo? En el debate de estas cuestiones, este texto busca establecer una agenda mínima para el encuentro teológico islam-cristianismo, destacando los principales puntos de encuentro y desencuentro, así como, los intentos de superación de éstos, dando prioridad al dilema del exclusivismo religioso y la comprensión de Dios en cada religión. También entran en debate los límites del *diálogo inter-religioso*, aludiendo para la adopción del término *encuentro de religiones*.

Abstract: What can be said about Islam from the perspective of Christianity? To what extent does Islam question Christianity? In the debate of these issues this text seeks to establish a minimal agenda for a Christian-Islam theological encounter, highlighting the main points of agreement and disagreement, and the attempts at overcoming these, giving priority to the dilemma of the religious exclusivism and the understanding of God within each religion. The limits of an *inter-religious dialogue* are debated and point to the adoption of the term *meeting of religions*.

* Doutorando do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia de São Leopoldo/RS.
E-mail: balango@uol.com.br



* Reprodução livre da obra *Coexistence*, de Piotr Mlodozenic, Polônia. Museu do Hilvan para o diálogo, entendimento e coexistência, em Jerusalém.

Introdução

O que pode ser dito sobre o islã a partir do cristianismo? Em que medida o islã interpela o cristianismo? Como resolver o impasse diante da afirmação teológica de exclusividade e ultimacidade da revelação de Deus feita por cada religião? No debate destas questões, este texto busca estabelecer uma agenda mínima para o encontro teológico islã-cristianismo, seguindo esta estrutura:

- 1) pressupostos importantes para a confecção e leitura deste texto;
- 2) principais pontos de encontro e desencontro entre islã e cristianismo;
- 3) o desencontro central: a reivindicação de exclusivismo religioso. a) a formação do exclusivismo no cristianismo e no islã; b) tentativas teológicas de superação do exclusivismo;
- 4) possibilidades de aproximação teológica quanto à idéia de Deus, Trindade e Jesus Cristo;
- 5) conclusão: *diálogo inter-religioso* versus *encontro de religiões*: o caminho da coexistência.

1 - Seis elementos/pressupostos importantes

a) Primeiramente, um trecho do poema *Canto Cósmico*, de Ernesto Cardenal²:

Cuzco quer dizer “umbigo”.
Em Bali o vulcão Gunug Agung (o mais alto)

2 Apud Luiz A. G. de SOUZA, *As religiões e o desafio da vida*, p. 26.

é o umbigo do mundo.
Babilônia era o umbigo do mundo
e seu templo o centro do cosmos.
Egito se sentia o umbigo do mundo.
E China, o Império Médio, centro do mundo.
Delfos era o centro da terra e tinha no
templo um ônfalos,
pedra umbilical.
Igual o templo de Quezaltepeque na Guatemala.
A ilha de Páscoa se chamava *Te Pito Te Henua*,
o umbigo do mundo. Jerusalém
também foi um ônfalos.
Mas a Samaritana perguntou a Jesus se era
Jerusalém ou Samaria
e ele disse que seria toda a terra.
O planeta inteiro o umbigo que nos una
com o céu.

O 1º elemento é o lugar a partir do qual escrevo: é a partir do testemunho de fé nesse Jesus Cristo, admoestado pela mulher samaritana a olhar para além dos lugares de culto de Israel e Samaria, a olhar para além de seu mundo, a olhar para toda a terra onde Deus há de se manifestar, que penso e escrevo sobre o islã no encontro com o cristianismo. É um fato irreduzível, de resto válido para todo tipo de diálogo e encontro inter-religioso: é sempre a partir da minha fé que eu vejo a manifestação de Deus no mundo inteiro, também na outra religião. Não ter consciência deste elemento/lugar como pressuposto tornaria esse encontro com o islã mero jogo de cena.

b) O 2º elemento é o caráter acadêmico destas reflexões. Apesar do incontestado lugar confessional do qual se parte, o texto não é apologético ou confessional; é acadêmico. E, enquanto tal, o ponto de vista teológico é o campo das Ciências da Religião. Basicamente, isto significa que se busca sempre entender qualquer religião como manifestação da vontade salvífica de Deus no mundo, por um lado, e, por outro, como possibilidade das pessoas tomarem parte nesta manifestação.

c) O 3º elemento é a parcialidade e a generalização do texto. O texto não é a voz do cristianismo, nem da teologia. E nem poderia abarcar todo o islã. O islã e o cristianismo não são nada monolíticos. Suas manifestações vão desde os exorcismos nos cultos carismáticos até o puro comprometimento ético-social, ambas em nome de Jesus Cristo, bem como desde os talibãs radicais até os líderes do islã orando junto ao Papa pela paz, ambas em nome de Alá.

d) *O 4º elemento é a interpelação que o islã faz ao cristianismo e à teologia.* Não existe diálogo em mão única. Toda tentativa de diálogo deve pautar-se por um diálogo intra-religioso. Isto significa que o islã coloca em questão a minha religião, relativizando seus estatutos. Relativizar não significa diminuir, mas relacionar, colocar ao lado. O islã faz o cristianismo estudar suas próprias convicções. Mais do que uma identidade confessional firme, o encontro com outra religião pede uma firme postura de abertura.

e) *O 5º elemento é a consciência daquilo que pode ser considerado o grande complicador do cristianismo no diálogo com qualquer religião, a reivindicação de exclusividade e universalidade de sua revelação de Deus.* Apesar dos esforços em contrário, não há como escapar desta máxima teológica. Temos que dialogar com outras religiões apesar dela. O problema é que não há, no cristianismo, uma tradição teológica, pedagógica e eclesial suficientemente ampla que privilegie a diversidade e o diálogo inter-religioso. Muito pelo contrário: é fácil caminhar longe teologicamente condenando outras religiões a partir desta dobradinha exclusivismo-universalismo. Por isso, cada encontro inter-religioso é uma lição para o cristianismo.

f) *O 6º e último pressuposto é o impacto da obra de arte acima, Coexistência, de Piotr Młodożenic.* Ela está exposta em Jerusalém, cidade-símbolo da difícil coexistência religiosa. Ao escrever a palavra *coexistência* a partir dos três símbolos das grandes religiões monoteístas – a lua crescente islâmica, a estrela de Davi judaica e a cruz cristã –, a obra parece admoestarnos a refletir sobre a reserva teológica última no encontro das religiões: a coexistência, que é mais do que a simples tolerância.

2 - Encontros e desencontros entre islã e cristianismo³

a) Principais pontos de encontro:

* Há um só Deus. Cristianismo e islamismo são religiões monoteístas. O Alcorão, na Sura 112, expressa esta premissa teológica fundamental do Islã:

Dizei: ele é Alá, o único,
Alá o perfeito, sem comparação.
Ele não gera, nem é gerado.
E ele, em si mesmo, não depende de nada.

³ Este ponto colhe referências sobretudo de Michel MENZINGER, *Islamismo*; Gerhard BÖWERING, *O cristianismo – desafiado pelo islã*; Hance A. O. MWAKABANA, *Theological perspectives on other faiths*.

* Confissão comum de atributos de Deus, como misericordioso, todo-poderoso, justo, onipotente.

* Herança histórica comum, testemunhada no Alcorão e na Bíblia, como a reivindicação da descendência de Abraão, as histórias de Adão, Noé, Moisés, Maria, e milagres e ensinamentos de Jesus.

* A crença no juízo final e na ressurreição dos mortos.

* Visão teocêntrica e linear da História.

* Princípios éticos/morais baseados em Deus, como amor, justiça, responsabilidade, solidariedade.

* Crítica à idolatria.

* Valorização da piedade, individual e coletiva, como a oração.

b) Principais pontos de desencontro:

* *A idéia de Deus:* O Deus único do islã e do cristianismo não é exatamente o mesmo. As religiões adoram o mesmo Deus segundo uma concepção muito diferente de unicidade. O islã não aceita o monoteísmo trinitário cristão e, em consequência, a filiação divina de Jesus Cristo e a presença do Espírito Santo na Trindade, acusa o cristianismo de triteísmo, de ter três deuses.

* *O papel de Maomé, o profeta:* O cristianismo vê em Maomé no máximo um pregador profético que clamou pela conversão a Deus, mas não um profeta que tenha trazido uma revelação de Deus, muito menos que sua mensagem seja uma revelação definitiva e esteja além da revelação de Deus em Jesus Cristo, como quer o islã. No islã, Maomé é o último profeta de Alá, aquele que ouviu de Alá as palavras do Alcorão.

* *O papel de Jesus Cristo:* Para o cristianismo, Jesus Cristo condensa a revelação última e universal de Deus; ele é o filho de Deus encarnado e é o salvador. Para o islã, Jesus é um profeta especial, um modelo a ser seguido pelos fiéis, mas não o filho de Deus e, muito menos, salvador. Ele é portador de uma

Os cinco pilares do islã:

- * Não há outro Deus além de Alá, e Maomé é seu profeta.
- * Alá é o Deus anunciado pelos profetas.
- * Maomé é o verdadeiro profeta.
- * Deus é soberano no dia do julgamento final.
- * Alá é o senhor do Destino.

A estes pilares correspondem cinco obrigações religiosas de cada muçulmano:

- * A *shaada*, a profissão de fé islâmica: *há um só Deus, Alá, e Maomé é seu profeta;*
- * as cinco orações diárias;
- * o jejum anual – ramadã;
- * a esmola;
- * a peregrinação a Meca.

revelação de Deus, mas não a revelação em si. O islã nega a morte de cruz de Jesus e a sua ressurreição.

* *Os livros sagrados, a Bíblia e o Alcorão:* Apesar de uma herança comum, as duas Palavras do *mesmo* Deus são contraditórias em vários pontos. No cristianismo, a Bíblia não é a revelação de Deus em si, mas ela dá testemunho da revelação ao afirmar que Jesus é o Cristo. No islã, o Alcorão é a própria revelação. O islã reconhece a Torá e o Evangelho como revelação de Deus, mas o Alcorão supera e corrige a ambos. A Sura 5.44,46-48 diz assim:

Nós enviamos a Torá,
que contém orientação e luz (...) aos judeus. (...)
E depois deles [os profetas], enviamos Jesus, filho de Maria,
para que ele confirmasse o que havia antes dele, na Torá,
e lhe concedemos o Evangelho, que contém orientação e Luz,
o qual confirma a Torá, e é guia e exortação para os tementes (...);
e os que crêem no Evangelho devem avaliar segundo o que Deus lhes revelou
nele (...).
E a ti [Maomé] enviamos o Livro que contém a Verdade,
para que confirmes o que veio do Livro antes de ti.

Ou seja: o Alcorão não reivindica estar trazendo uma revelação eminentemente nova, mas ser a confirmação ou a correção daquilo que já havia sido dado ao povo de Deus na Torá e no Evangelho. Dito de maneira simplória, o Alcorão seria uma espécie de 3ª edição, revista, corrigida e atualizada de uma única tradição testamentária.

* *A salvação:* Apesar de afirmar que a salvação depende da misericórdia de Deus, a pessoa, no islã, pode fazer por merecer a vida ou a condenação eterna a partir de sua obediência à lei de Deus, o Alcorão. No cristianismo, a salvação está inteiramente nas mãos de Deus, em sua graça justificadora, mediante a fé, tal qual esta se revelou em Jesus Cristo.

* *A exclusividade e a ultimidade da revelação em Jesus Cristo e no Alcorão:* No cristianismo, Jesus Cristo é a revelação universal, única e final de Deus, conforme dá testemunho a Bíblia. No islã, a revelação última está dada nas palavras do Alcorão, conforme estabelecidas pelo profeta Maomé, que as ouviu de Deus.

3 - O desencontro central: a reivindicação de exclusivismo

a) A formação do exclusivismo no islã e no cristianismo

Tanto o cristianismo quanto o islã afirmam a exclusividade da revelação que lhes foi confiada. Este é o ponto-chave do desencontro das duas religiões. E não é possível simplesmente relativizá-lo, sob pena de uma mudança radical na cosmovisão cristã e islâmica. Mas haverá possibilidade de diálogo se duas religiões afirmam ser detentoras da única verdade sobre a revelação de Deus? Quais as possibilidades de superação desse exclusivismo? A resposta deve começar pelo estudo dos condicionamentos culturais e históricos do processo de formação dessa exclusividade.

O exclusivismo cristão foi forjado num contexto político-social específico, sob influência da cosmovisão romana, onde a idéia do *número 1* era central. Um só imperador, um só Império = um só Senhor, um só salvador. Questão de cidadania: quem estava fora do Império não era nada. Ao se tornar a religião oficial, o cristianismo assimilou esse exclusivismo de tal forma que fazer parte do Império ou fazer parte do cristianismo significavam praticamente a mesma coisa. A história da Igreja mostra que movimentos cristãos foram considerados heréticos não exatamente por serem teologicamente incorretos, mas por estarem fora da influência e do controle do Império político. Com o tempo, o cristianismo, que havia se tornado religião oficial por decreto imperial, assimilou a idéia de decretar quem estava no império de Deus ou não. Estes impulsos, o cristianismo os herdou também do judaísmo, com sua cosmovisão centrada em Jerusalém, no povo eleito, na cidade santa luz do mundo. A consequência desse exclusivismo cristão foi a exclusão de pessoas e povos inteiros da salvação eterna e da cidadania terrena. O cristianismo promoveu, em muitos momentos, um verdadeiro “*apartheid* espiritual”⁴. O islã é testemunha disso.

O islã não tem algo como um papa ou concílio mundial. As organizações são sempre locais ou nacionais. Em termos de clero, há um diretor de preces públicas, o *imã*, e um anunciador da hora da oração, o *muezim*. Os doutores/eruditos do Alcorão são os *ulemãs* (o Afeganistão talibã era dirigido por um *ulemá*, Mohamed Omar Akhund).

Mas a cosmovisão romana não é a única responsável. Esta índole universalista-exclusivista foi sendo solidificada ao longo da história, desenvolvendo uma compreensão de Deus e de pessoa cristã em oposição a quem era de outra religião.

4 O termo é de Mônica J. MELLANCHTHON, *Koinonia and Mission*.

No período neotestamentário⁵, a pessoa era *testemunha* de Jesus Cristo, indo às últimas conseqüências por sua fé, inclusive ao martírio ou ao enfrentamento. Os/as fiéis não formavam uma nova religião, mas eram seguidores/as de um grande líder, o Salvador do mundo.

A partir do século V, depois de Constantino e Agostinho, vem o momento da *conversão*. O mundo estava se tornando cristão, mas o contexto era de paganismo. Surge aí a distinção entre os cristãos e os “do mundo”. Não bastava ser cristão apenas porque o cristianismo agora era a religião oficial, mas por um apelo de conversão a Cristo. Nessa época, surgem os monastérios como símbolos da conversão total a Cristo, negando a mera vinculação cristianismo-Império.

Mais tarde, irrompe o período das *cruzadas*, a partir do desafio político-religioso do islã dominando a Europa. O panteão pagão tem agora um nome só, islamismo, não mais fonte de almas para a conversão ou testemunho, mas um inimigo a ser combatido – e em nome de Cristo. Cada pessoa é agora uma militante, combatente nas cruzadas. É nessa fase que o cristianismo ganhou decisivamente o ímpeto exclusivista. O concílio de Florença, em 1442, radicalizaria esse exclusivismo ao afirmar que a salvação só acontece através da Igreja Católica.

Posteriormente, com o início da era das conquistas marítimas, em 1492, começa o tempo da *missão*. As armas das cruzadas serão agora aproveitadas para conquistar novos povos e novas terras. Aos poucos, o mundo todo se tornaria cristão. Não só através da guerra, pois os povos autóctones e os escravos em geral não eram uma ameaça, mas através da missão. Cada pessoa deve colaborar para resgatar os pagãos das garras do demônio.

Essa fase de missão termina apenas com a irrupção da idéia de *diálogo*. O sonho de tornar o mundo todo cristão ruiu com a crise engendrada pelas duas grandes guerras do século XX e, indiretamente, pela independência das colônias européias nos séculos XIX e XX. Com o terror da guerra, percebe-se que mundo cristianizado não é sinônimo de mundo justo. Ao mesmo tempo, as antigas colônias vão se tornando independentes e passam a rejeitar os missionários. Paralelamente, vão se destacando as sabedorias autóctones dos povos “missionáveis”. E aí, na fusão desses três componentes, emerge a fase do *diálogo*, na 2ª metade do século passado. Inculturação, respeito, cristianismo social, serviço... são os novos referenciais.

O cristianismo atual está nesta fase de diálogo. Mas a índole universalista-exclusivista do cristianismo permanece.

5 Cf. Raimundo PANIKKAR, *The Jordan, the Tiber, and the Ganges...*, p. 93-95.

Efetivamente, de uma forma ou outra, os cristãos conservam todos os cinco traços. Existe algo de *testemunha* em todos os cristãos, e eles não se sentirão à vontade se não forem um tanto melhores do que os não-cristãos (*conversão*), se não tiverem a coragem de confessar sua fé (um militante, um participante de cruzadas), se não sentirem o fardo de se responsabilizar pelo mundo todo (*missão*). Tendo descoberto agora que não estão sozinhos, os cristãos se abrem para o diálogo. Nós estamos apenas no início de uma nova espiral da interação entre cristãos e os povos de outros sistemas de crença.⁶

O *exclusivismo islâmico*⁷ também tem condicionamentos culturais. No início da tradição islâmica, a tendência na interpretação do Alcorão era afirmar o pluralismo religioso e o teocentrismo, num discurso universal que ligava toda a humanidade a um único Deus. Cada religião era uma manifestação histórica dessa única realidade divina. Os profetas eram representantes, em diferentes épocas, de uma única e mesma revelação. O Alcorão reconhece os *povos do livro*, judaísmo e cristianismo, como autênticos caminhos de manifestação de Deus.

Para chegar à formulação de que só a revelação alcorânica é válida, abrogando cristianismo e judaísmo, neutralizando os versículos do Alcorão que dão espaço para o diálogo inter-religioso, muita coisa aconteceu. Resumidamente, esta mudança veio no bojo de uma nova ordem política, marcada pela ameaça de outras nações a Medina, Meca e arredores. Os líderes político-religiosos elaboraram um discurso baseado na profissão de fé, que dava unidade e identidade ao povo, ressaltando a ação salvífica e garantindo a independência e a eficácia da tradição religiosa islâmica e, em consequência, do povo e da nação. A esse apelo político-comunitário deve ser acrescentado o fato de o islã se confrontar com religiões monoteístas que afirmavam ser elas a única detentora da verdade, sobretudo o judaísmo e o cristianismo. O islamismo valeu-se da posteridade histórica para afirmar sua superação das religiões históricas anteriores.

Maomé (Muhammad bin Abdallah), o profeta que recebeu a revelação de Deus, nasceu em 570 d.C., em Meca (hoje Arábia Saudita). O Alcorão foi ditado aos ouvidos de Maomé, através de anjos, principalmente Gabriel.

Islã significa submissão (ou abandono). *Muçulmana* (do persa *musulman*) é o nome ocidental que se dá à pessoa que é islamita = que se submete à lei de Deus.

b) As tentativas teológicas de superação do exclusivismo

A mesma história mostra tentativas de ambas as partes de equacionar a existência de outras religiões e o exclusivismo religioso. No campo do cris-

6 Id., *ibid.*, p. 95.

7 Cf. Abdulaziz SACHEDINA, A revogação do judaísmo e do cristianismo no islamismo.

tianismo, a mais antiga e simples é o *inclusivismo*, interpretando todas as religiões desde o ponto de vista cristão. As outras religiões seriam potencialmente cristãs. Cristo é o centro ou alvo da história, e um dia todas vão se voltar para Ele. Numa misteriosa economia divina, todas as religiões seriam *sementes do Verbo, preparações do Evangelho*. Termos como *cristãos anônimos*, de Karl Rahner – popularizado por Leonardo Boff – e *comunidade espiritual/Igreja latente*, de Paul Tillich, expressam esta postura inclusivista.

Mas inclusivismo combina com diálogo? Por um lado, há quem diga que nem toda religião prepara para o evangelho ou é manifestação oculta de Deus. Por outro, diz-se que o inclusivismo desrespeita as outras religiões, visto subordiná-las à cosmovisão cristã. Na verdade, o inclusivismo não resolve o dilema, pois toda religião poderia dizer o mesmo: que tal considerar cada pessoa uma muçulmana *latente*? Ou entender a Bíblia como *semente* do Alcorão?

Outra postura, mais recente, pode ser chamada de *paralelismo ou pluralismo*. Ela está no pólo oposto do exclusivismo, por afirmar que todas as religiões têm o mérito da verdade. Nesta linha são comuns frases como “a religião é a coisa que nunca mente”, “Deus é o mesmo!”, “todas as religiões conduzem a Deus”. Há um só Deus, mas várias respostas humanas a ele, as religiões. A diversidade religiosa não seria problema, mas o ideal de Deus. O Evangelho não é a única forma de Deus falar ao mundo. A Igreja participa do Reino de Deus, mas não o determina. Toda a teologia deve ter uma perspectiva reinocêntrica e teocêntrica, não soteriológica ou cristocêntrica⁸. Cada pessoa se salva na sua religião. Sair fora da religião, criar um credo transreligioso, é não levar a sério a si mesmo, a outra pessoa e a própria transcendência, que se revela justamente no particular e nas suas relações de conflito e harmonia.

A crítica mais comum a essa tendência pluralista é a relativização dos estatutos de cada religião e a impossibilidade de considerar toda religião realmente como manifestação de Deus.

Não cabe aqui um julgamento das tentativas do exclusivismo, do pluralismo ou do inclusivismo. Tampouco das religiões ou grupos e pessoas dentro

⁸ Esse parece ser o caminho mais referido hoje no diálogo inter-religioso. Como o exclusivismo se tornou politicamente incorreto, quase todo o mundo é agora pluralista. Nas aulas de ensino religioso nas escolas, por exemplo, com a nova LDB, passou-se muito rapidamente de um exclusivismo, geralmente católico ou protestante, para um pluralismo aberto sem barreiras, transformando o ensino religioso em aulas de ética ou moral. Há um ditado que diz que as duas pontas de uma ferradura estão mais próximas uma da outra do que do centro. Aplica-se perfeitamente a essa rápida passagem do exclusivismo ao pluralismo/paralelismo.

dela. A história das religiões revela razões teológicas que justificam a adoção de uma ou outra postura. Mas percebe-se que todas têm seus limites. É possível a formulação de um modelo alternativo, mesmo com outros limites?

Uma alternativa tem sido chamada de *campos de imanência*⁹, que consiste em averiguar princípios de diálogo e aproximação enquanto exigência da própria religião. A relativização do exclusivismo viria não do desafio do pluralismo religioso, da interpelação que se faz da outra religião, mas dos estatutos de cada religião. Este seria também um bom critério de julgamento de verdade da religião, a existência ou não de estatutos teológicos/doutrinários de abertura e relativização.

Buscar campos de imanência significa que o encontro com outra religião pede um movimento partindo desde dentro, corrigindo um vício corrente de justificar a necessidade dos debates inter-religiosos a partir de urgências e imperativos extrateológicos, sejam éticos, antropológicos ou sociológicos. É comum ouvir frases do tipo “no mundo globalizado a tolerância religiosa é necessária”, ou “temos que dialogar para salvar a criação e a humanidade de uma catástrofe”, ou ainda “temos que respeitar o diferente”. O pluralismo religioso é tratado como uma questão sociológica, e a resposta a ela é teológica. Pois a própria questão deveria ser teológica. Imperativos éticos/sociológicos estão corretos e foram importantes numa fase do diálogo inter-religioso, mas não deveria ser a presença da outra religião o motivo primeiro que impulsiona a religião para o encontro da outra. O movimento deveria ser na direção contrária: cada religião deve estar munida de referenciais que relativizem sua exclusividade, de paradigmas de desprendimento, autocrítica, abertura.

No encontro do islã com o cristianismo, esse campo de imanência pode ser buscado no Alcorão e na Bíblia. E aí, dito resumidamente, esse campo de imanência passa por uma leitura teocêntrica dos livros sagrados e pelo testemunho da impossibilidade da afirmação plena de Deus, que é sobretudo Deus escondido.

Quanto ao islã, do Alcorão pode-se depreender tanto um campo de exclusivismo quanto de imanência, mas a idéia geral é de abertura¹⁰. Este

9 Essa abordagem está amplamente difundida. Com destaque, cf. Adolphe GESCHÉ, O cristianismo e as outras religiões.

10 A interpretação do Alcorão é tão dinâmica quanto a da Bíblia. Dois exemplos: sura 3.85: “Todo aquele que procura outra religião que não o Islã, será ele rejeitado; no mundo futuro há de estar entre os perdedores.” Neste trecho, ora a palavra Islã é lida como nome de uma religião histórica própria, fundamentada nas revelações confiadas a Maomé, ora genericamente, para indicar o ato de obediência à vontade de Deus. Sura 3.67: “Abraão jamais foi judeu ou cristão; foi, outrossim, monoteísta, submisso, e nunca se contou entre os ídólatras.” Aqui se costuma também traduzir submisso por muçulmano.

campo de imanência alcorânico se exprime na promessa da salvação a toda pessoa que crê em Deus e no último dia, inclusive no judaísmo e no cristianismo: “Os crentes, os judeus, os cristãos e os sabeus, enfim, todos os que crêem em Deus, no Dia do Juízo Final, e praticam o bem, receberão sua recompensa de seu Senhor e não serão presas do temor, nem se atribularão.” (S 2.62). A tendência é reconhecer como autêntica a revelação confiada às duas outras religiões monoteístas. O Alcorão vê Deus como o centro da identidade humana, sendo a forma exterior da religião relegada ao testemunho dessa identidade interna. Essa posição parece desafiar qualquer identificação exclusivista e criar um campo de imanência que abre o islã para o encontro com o cristianismo.

Quanto ao cristianismo, é central a afirmação de que, apesar de Jesus Cristo, “a Deus jamais ninguém viu” (Jo 1.18). Em termos teocêntricos, é recorrente afirmar que a Bíblia dá testemunho do Cristo apontando para Deus, e não apenas ou sobretudo o contrário. Estaríamos no campo da *crisologia teocêntrica* (Mc 1.14; Jo 3.16; 2 Co 5.19; Ef 1.10; 1 Co 15.28). Deus é absoluto, não o conhecimento que temos dele. Em Jesus Cristo *afirmamos* Deus, não o *conhecemos*.

A religião e a fé são menos uma “afirmação” de Deus que uma confissão de Deus.¹¹

Nenhuma manifestação histórica de Deus, mesmo o evento Jesus de Nazaré, pode ser absolutizada. Isso seria cair no docetismo e não levar a sério a humanidade de Jesus. Não podemos identificar o elemento histórico e contingente de Jesus e seu elemento crístico e divino. (...) O próprio Jesus está submetido aos condicionamentos do incondicionado. (...) Nós confessamos que a plenitude de Deus habita em Jesus. Jesus é para a fé cristã a identificação do Deus pessoal. Porém, essa identificação nos remete a um Deus transcendente que foge a toda identificação, o que quer dizer que a identificação cristã de Deus não exclui outras experiências religiosas que identificam diversamente a realidade última do universo.¹²

Aliando exclusivismo da salvação em Jesus e pluralismo religioso, nesta linha costuma-se dizer que a vontade salvífica de Deus não se reduz a Jesus. Há como que um Cristo de Deus, um princípio salvador de Deus, que vai além de Jesus. O Cristo é mais do que Jesus¹³. Jesus seria uma dessas formas do Cristo. Uma forma central, mas uma cristofania entre outras. Afir-mar Jesus como a única forma de revelação de Deus seria jesuologia, idola-

11 A. GESCHÉ, op. cit., p. 53.

12 Claude GEFFRÉ, O lugar das religiões no plano da salvação, p. 125-6.

13 Michel AMALADOSS, O pluralismo das religiões e o significado de Cristo.

tria. Relativizar o papel de Jesus Cristo na revelação de Deus não significa menosprezá-la. Na verdade, a universalização da experiência da revelação de Deus em Jesus pode inclusive atrapalhar o anúncio da salvação de Deus para o mundo. Jesus Cristo é o salvador universal, mas universal não é sinônimo de hegemônico. “Qualquer cristianismo que absolutize o cristianismo (Cristo inclusive) e sua revelação seria idolatria (...) O cristianismo nega poder converter este mundo num face a face com Deus. Então que mais poderíamos esperar do Dia ‘da manifestação de nosso grande Deus e Salvador Jesus Cristo’ (Tt 2.13)?”¹⁴

Para além dos livros sagrados e da teologia sistemático-bíblica, outra possibilidade é buscar esse campo de imanência de abertura nos estatutos da Teologia Prática. A TP, enquanto hermenêutica da práxis cristã, consegue dizer com mais facilidade que Deus se revela em outras religiões, visto partir justamente de experiências práticas de salvação, também em outras religiões. A TP consegue afirmar mais facilmente que o pluralismo religioso pode ser desejo de Deus. A TP vê que a variedade de religiões vai ao encontro das necessidades das pessoas quanto à salvação e é expressão da criatividade e da bênção divina. E salvação aqui inclui a vida eterna, mas não se restringe a ela. O que é salvação senão buscar e receber um sentido para a vida, e vida digna, esta e a futura? Esse campo de imanência baseado na TP diria que o correto não é determinado exclusivamente pela fidelidade à Bíblia e/ou aos estatutos teológicos sistemáticos, mas pela hermenêutica da vontade salvífica de Deus na práxis. A TP lê Jo 14.28 junto com outras tradições religiosas: Deus é maior que Jesus. E, ao olhar para o mundo no qual Deus se manifesta, enxerga com destaque a *kenosis* divina (Fp 2), nas comunidades cristãs e fora dela. A *kenosis* é o critério da TP para avaliar se estamos diante de uma revelação autêntica de Deus.

4 - Possibilidades de aproximação teológica quanto à idéia de Deus, Trindade e Jesus Cristo

Para além da questão da exclusividade da salvação, cristianismo e islã podem informar-se mutuamente sobretudo quanto à idéia de Deus. O aparente consenso quanto ao monoteísmo, como vimos, não é tão pacífico, mas justamente aí pode estar a grande chance de aproximação – não sem imensas concessões de ambas as partes. Os campos de imanência em cada religião colaboram nessas concessões.

14 A. GESCHÉ, op. cit., p. 57.

O muezim, do alto do minarete, na torre das mesquitas, recita, cinco vezes ao dia, a *shahada*, a dupla profissão de fé que resume todo o islã¹⁵. A conversão de qualquer pessoa ao islã se dá pela simples recitação pública destes versos: “Não há deus senão Alá, e Maomé é seu profeta.” Esta *afirmação da radical unicidade de Deus* aproxima o islã do cristianismo – e do judaísmo. Ela não é nova no islã. Não foi Maomé que inventou Alá, o Deus único. O que Maomé pretendia era confirmar e restituir à pureza inicial o monoteísmo atestado pela tradição bíblica, mas que foi alterada no judaísmo e no cristianismo. O Alcorão reconhece que os profetas anteriores a ele, da Torá e do Evangelho, transmitem a mesma mensagem sobre a unicidade. Mas Maomé anuncia também que agora Alá resume toda a divindade. O islã reivindica o Deus único contra toda forma de idolatria, inclusive a associação de outros deuses ao Deus único. A afirmação de Jesus como filho de Deus questiona o monoteísmo radical islâmico, que afirma que Deus não gerou. A sura 112 diz: “Dizei, ele é Deus, o único Deus, o único; não gerou nem foi gerado. Ninguém é igual a ele.”

O monoteísmo cristão tem sobretudo condicionamentos soteriológicos: só Deus salva. No islã, a afirmação do Deus único é radicalmente teológica, dogmática, ontológica e quer garantir não a existência ou o poder de Deus, mas a sua unicidade, sua essência. Por isso, o pecado mais grave no islã não é a negação de Deus, mas a idolatria, o *associacionismo*. No Alcorão, isso diz respeito aos falsos deuses de Meca (S 37.149-153), aos judeus que caíram na idolatria e aos cristãos que pretendem fazer de Jesus o filho de Deus (S 4.17; 9.30, 19.34). A sura 9.30 diz: “os cristãos disseram: ‘o Messias é filho de Deus’”. Pecado gravíssimo. Como poderia o Grandíssimo Deus encarnar num corpo humano?

O islã não pode reconhecer a encarnação – apesar de aceitar o nascimento virginal! Deus não gera nada carnal (aliás, o nome “Pai” não faz parte dos 99 nomes divinos de Alá no Alcorão.) Para o islã, Jesus é um profeta único. Ele não se insere na série de gerações humanas da qual participam os grandes profetas, como Moisés, Noé, Abraão e Maomé. Jesus é a Palavra que emana de Deus. Jesus é o selo da santidade, diz o Alcorão, e Maomé, o selo dos profetas. Mesmo assim, Jesus não é Deus, nem filho de Deus.

Por causa da afirmação da divindade de Jesus e da colocação do Espírito Santo ao lado de Jesus na Trindade, o islã acusa o cristianismo de triteísmo, de ter três deuses. “Aqueles que dizem ‘Deus é na verdade o terceiro de três’

15 Toda esta parte colhe referências sobretudo de Claude GEFFRÉ, O Deus uno do islã e o monoteísmo trinitário.

são ímpios. Só há um deus único.” (5.73). O cristianismo diz que não, que a Trindade testemunha um só Deus. Negar ser Jesus o filho de Deus é negar a Trindade e, por tabela, a concepção cristã de Deus. E aí o diálogo emperre... Será?

Há uma possibilidade de aproximação – como disse acima, com enormes concessões. Seria possível que justamente dessa radical afirmação da unicidade de Deus brotasse um elemento relevante para o diálogo?

O caminho do diálogo passa pelo reconhecimento do papel de Maomé e do Alcorão para o cristianismo. Esta é a primeira *concessão do cristianismo*: o papel do Alcorão seria o de ser uma revelação de Deus contendo uma profecia que adverte o cristianismo quanto às concepções e práticas em termos de monoteísmo, encarnação e Trindade. O islã adverte o cristianismo quanto ao perigo do triteísmo e do modalismo. O Alcorão seria um alerta contra as tentações do triteísmo e do modalismo – nem três deuses, nem uma só pessoa divina. A Escritura dá testemunho da Trindade partindo de três pessoas que se manifestam. Não há três deuses, mas tampouco há três modos de ser de um único Deus. Trindade é Deus unido. Deus é Tri-unicidade. Três vezes uno. Trindade não é um triângulo, mas o conteúdo, a essência de um triângulo.

E as concessões do islã? A primeira seria admitir que, no ato revelatório de Deus, a encarnação é tão legítima quanto o Alcorão. Que a encarnação é ato supremo de Deus. Ao invés de questionar a unicidade de Deus, a encarnação pode informar o monoteísmo islâmico ao trabalhar com uma concepção radical do amor de Deus. O amor pelo mundo manifesto na encarnação revela o valor de Deus, e não a sua essência. O absoluto de Deus não é a sua essência, mas o seu amor. O fato de Deus vestir-se de humildade para se manifestar não fere o Alcorão.

Outra porta para o encontro com o islã seria uma concessão cristã quanto à compreensão da *divindade de Jesus*: em vez de enfatizar a proveniência, enfatizar a vida. Ao invés da ênfase na encarnação, o cristianismo deveria, no encontro com o islã, enfatizar a páscoa – morte, ressurreição,

Corão ou Alcorão?

As duas formas estão corretas. *O termo Alcorão é formado pelo artigo Al = o + Kor'na, que significa ler, recitar. Kur'na significa leitura e recitação.*

O uso da forma *Alcorão*, incorporando o artigo *al* na palavra, segue a tendência do português quanto às palavras de origem árabe, como em *açúcar, algodão, alfaiate, arroz, alfândega, alambique, alquimia*.

O Alcorão é a palavra de Alá. Esta palavra existia antes de toda revelação ao profeta. Ela estava junto de Deus. O árabe é considerado o idioma de Deus – e de Adão e Eva antes da queda! Em muitos países onde se fala outra língua, o Alcorão é decorado e recitado nos rituais e orações. O Alcorão não foi inspirado por Deus, como a Bíblia, mas ditado por Deus.

ascensão e exaltação de Jesus. O cristianismo falaria de um Jesus Cristo divino, mas não nascido carnalmente de Deus, e sim entronizado. A encarnação seguiria sendo um símbolo para entender melhor a vontade salvífica de Deus, mas não nos moldes de descendência carnal. Não se trata de negar a identidade divina de Jesus, mas afirmá-la como um Jesus servo de Deus, entronizado – que também é tradição bíblica, sobretudo nos Atos dos Apóstolos.

Enfim: esse esforço de compreensão da Trindade, de Deus e de Jesus não pretende harmonizar a qualquer custo a relação islã-cristianismo, mas provocar perguntas e aproximações de ambas as partes. O encontro insta as duas religiões a se admoestarem mutuamente: a Trindade cristã interroga a concepção de Deus do islã; o Alcorão adverte o cristianismo quanto à concepção do Deus único e da Trindade. O cristianismo interpela o islã quanto à revelação da grandeza do Deus único na *kenosis* Jesus Cristo.

O tamanho do islã

Em 1993, 1 bi de pessoas eram muçulmanas. Dados atuais falam em 1,2 bi. A estimativa para 2006 é de 1,33 bi (no Brasil são 500 mil). Apenas 15% são árabes. 90% são sunitas, 9% xiitas. Os países de maior população muçulmana são Indonésia, Índia, Paquistão, Bangladesh e ex-URSS. 2/3 vivem na Ásia. A Organização da Conferência Islâmica reúne 45 países-membros – 23 da África, 20 da Ásia e um da Europa.

Para comparar: a mesma fonte fala em 1,87 bi de pessoas cristãs e estima para 2006 2,38 bi. De 1980-1993, o cristianismo cresceu 31%, e o islã, 39%.

Afirmar o pluralismo religioso não é afirmar a harmonia religiosa. Muito pelo contrário. As contradições permanecem enormes. Essas tentativas de aproximação são *sinais*. Por outro lado, não há como simplesmente resignar-se frente à irredutibilidade do exclusivismo. Afirmar a recorrência nos espaços de diálogo inter-religioso é que o exclusivismo é componente essencial de toda religião; não há como transformá-lo. Mas pode-se suspeitar que falta pesquisa para afirmar esse *toda*

religião e mesmo mais cuidado para dizer que esse exclusivismo está no mesmo nível entre religiões como islamismo e budismo, ou judaísmo e candomblé, ou inclusive entre catolicismo e luteranismo.

5 - Conclusão: diálogo inter-religioso versus encontros de religiões: o caminho da coexistência

Quando o Espírito da verdade vier, ele os guiará a toda a verdade. (Jo 16.13).

Emulai-vos em obter a indulgência de vosso Senhor e um Paraíso cuja amplitude é igual à dos céus e da terra e que está reservado para os tementes. (S 3.133).

Diálogo inter-religioso é outra coisa do que *encontro de religiões*. Falar em encontro coloca no centro da questão as pessoas crentes, e não

apenas os sistemas de crenças. Quem se encontra são as pessoas – seja diretamente, através de orações ou de textos como este –, e não apenas aquilo que elas pensam ou crêem. Partir das pessoas – incluindo as pessoas que elas representam – é o que propõe a TP no diálogo inter-religioso ou, como seria melhor, no encontro de religiões. A expressão “diálogo” pode ser, ao mesmo tempo, muito simplista e muito pretenciosa. Pretenciosa porque o diálogo propriamente dito nem sempre é possível, como na Jornada Mundial de Oração pela Paz, realizada em Assis, em 1986: reunindo lideranças de inúmeras religiões, com várias atividades de diálogo inter-religioso, não se conseguiu ao final elaborar uma oração comum. Todas as pessoas oraram pela paz de acordo com sua tradição. Por outro lado, falar em diálogo pode ser muito simples, por escamotear elementos presentes quando se fala em encontros, como as questões emocionais, não cognitivas. Os impulsos para o encontro ou desencontro com outra religião nem sempre são sistematicamente elaborados ou pedagogicamente corretos. Envolvem descontrole, ameaça, ou fascínio, admiração. Diálogo pode evocar uma imagem/cena asséptica: duas pessoas conversando, cada qual expondo o que acredita, mas sem a mínima perspectiva de mudança ou aproximação efetiva. Ademais, diálogo trabalha muito com a idéia de identidade: “Mudar? Deus me livre! Temos que estar bem firmes na nossa fé, nossa identidade!” O discurso da identidade intransponível pode servir bem para diálogos, mas não para encontros¹⁶. Encontros são mais francos, abertos. Que encontro haverá se eu já estou certo do que vou dizer ou pensar, se estou certo que eu estou certo, e mais, que eu estou certo de que vou continuar assim? Por fim, diálogos podem fracassar; encontros jamais fracassam!

Por isso, ao lado de diálogo, também seria bom evocar e firmar encontros religiosos. Discussões teológicas, estudo de textos, encontros de oração, jornadas comunitárias de estudo das religiões, visita a templos de outras religiões, leitura de outros livros sagrados, como o Alcorão ou o Evangelho segundo o Espiritismo, formação teológico-pastoral mais voltada para os encontros de religiões (o que temos nos currículos ou nas bibliotecas sobre outras religiões?). Esses encontros deveriam ser fomentados também oficialmente. Seria possível imaginar uma semana nacional de encontros religiosos, em que várias religiões se encontrassem? Ou de um jeito mais simples: seria possível imaginar cada Igreja organizando anualmente uma semana nacional de encontro de religiões? Imagino cada comunidade criando uma comissão das religiões, ou seu presbitério criando o cargo de *agente de encontros de religiões*, e este buscando as tradições religiosas presentes no seu contexto,

16 Para discussão ampla, cf. Otávio VELHO, *Identidade e diálogo inter-religioso*.

estudando-as, visitando seus lugares de culto, informando-se – e a direção das Igrejas fornecendo material para as comunidades. A semana poderia ser colocada assimetricamente em relação às semanas de afirmação da identidade de cada Igreja. Um exemplo: em assimetria à semana da Reforma, a IECLB poderia criar a semana do encontro das religiões.

Outro encontro de religiões precisa acontecer na liturgia cultural, no sentido de adequá-la aos campos de imanência de abertura para outra religião. Foco constante de identidade religiosa baseado na tradição, a liturgia é geralmente elaborada a partir da experiência cristã de Deus. Todo o calendário litúrgico faz referência à experiência cristã, ano após ano. A Epifania seria um bom momento para abrir os ouvidos para outras manifestações do Cristo de Deus.

Enfim: vários encontros de religiões, inclusive de diálogo. A obra *Coexistência* colabora nesse sentido. Não se pode crer ingenuamente na superação plena das diferenças religiosas. Mas pode-se crer ingenuamente no anúncio dessa superação. Encontros de religiões não fazem parte necessariamente dessa superação, mas de seu anúncio, presente no cristianismo e no islamismo, bem como em outras religiões. Encontros são agências de coexistência.

Há um conto de João Guimarães Rosa, muito citado, *A terceira margem do rio*, que ilumina esse referencial de encontro das religiões. Narra o conto que, certa vez, um homem tomou uma atitude drástica: decidiu viver o resto de seus dias numa canoa, subindo e descendo o rio. Nem os apelos da família conseguiram demovê-lo, e ele jamais voltou a pisar nas margens do rio. O conto cria uma espécie de terceira dimensão, uma terceira margem. Esta margem não anula as duas margens do rio; sabe delas, é informada por elas, surge delas, mas surge como uma potência que ilumina as duas margens *normais*. Pois o que a idéia de encontros religiosos diz é isso: encontros são não apenas diálogo entre duas margens do rio, entre duas ou mais religiões, mas essa terceira margem, um novo lugar, que não anula as duas, mas as informa da existência de uma terceira margem. A terceira margem invade as duas, ou melhor, as puxa para o meio, dinamiza a relação delas.

Os encontros de religião fazem o papel dessa terceira margem. Neste texto, o islã e o cristianismo estão fazendo um passeio de canoa na terceira margem do rio. A terceira margem não é o centro, não é uma síntese, não é uma média. Ela não anula as duas. A terceira margem, os encontros das religiões, reivindica outra coisa que não o centro ou as duas margens. Nem o exclusivismo, nem o pluralismo puro e simples. Nem o um; nem vários. A terceira margem supera tanto a reivindicação do múltiplo como a do falso Uno.

Essa terceira margem é também o lugar da promessa divina, o lugar de que a Bíblia e o Alcorão falam, de quando tudo estará em Deus. Os encontros esporádicos na canoa dos encontros das religiões são como que ensaios para esse grande dia. As palavras sábias de Dom Pedro Casaldáliga, o ribeirinho do Araguaia, corroboram isso: disse ele por ocasião de um debate sobre pluralismo religioso: “Vejam: Vamos passar a nossa eternidade juntos, então é bom a gente ir treinando. Todos os grupos juntos, porque, vocês não se espantem, eu tenho a consciência de que se salva todo o mundo.”

A todos vós [membros de comunidades religiosas] apontamos uma lei e um caminho de conduta. Se Deus quisesse, teria feito de todos vós uma só nação [com base nessa lei e nesse caminho]. Mas não o fez, para vos experimentar naquilo que recebestes [na forma de revelação]. Portanto, emulai-vos na benevolência. Até que Deus torne a vos reunir a todos, e então Ele mesmo vos dirá (a verdade) sobre a qual andáveis disputando. (Sura 5.48).

Bibliografia

- ALI, Ahmad. *Comentário sobre o diálogo inter-religioso: judaísmo, cristianismo e islamismo*. Porto Alegre, 1998 (manuscrito).
- AMALADOSS, Michel. O pluralismo das religiões e o significado de Cristo. In: TEIXEIRA, Faustino L. C. (Org.). *Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 89-109.
- BÖWERING, Gerhard. O cristianismo – desafiado pelo islã. In: KÜNG, Hans, MOLTMANN, Jürgen (Eds.). *Concilium – Islã: um desafio para o cristianismo*, Petrópolis: Vozes, n. 253, v. 3, p. 142-158, 1994.
- CORNELL, V. O desafio do monoteísmo islâmico: uma visão muçulmana. In: KÜNG, Hans, MOLTMANN, Jürgen (Eds.). *Concilium – Islã: um desafio para o cristianismo*, Petrópolis: Vozes, n. 253, v. 3, p. 73-79, 1994.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1995. v. 1.
- GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista*. São Paulo: Olho D’água, 1997.
- GEFFRÉ, Claude. O Deus uno do Islã e o monoteísmo trinitário. *Concilium – Deus: experiência e mistério*, Petrópolis: Vozes, n. 289, v. 1, p. 91-99, 2001.
- _____. O lugar das religiões no plano da salvação. In: TEIXEIRA, Faustino L. C. (Org.). *Diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 111-37.
- GESCHÉ, Adolphe. O cristianismo e as outras religiões. In: TEIXEIRA, Faustino L. C. (Org.). *Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 35-59.
- KHOURY, Adel-th. *Los fundamentos del islam*. Barcelona: Herder, 1981.
- KNITTER, Paul F. *One earth – many religions: multifaith dialogue & global responsibility*. New York : Orbis, 1995.

- McAULIFFE, J. D. A revogação do judaísmo e do cristianismo no islamismo: uma visão cristã. In: KÜNG, Hans, MOLTSMANN, Jürgen (Eds.). *Concilium – Islã: um desafio para o cristianismo*, Petrópolis: Vozes, n. 253, v. 3, p. 133-149, 1994.
- MELANCHTHON, Monica J.. Koinonia and Mission. In: *LWF Consultation on Churches in Mission – report*. Geneva: LWF, 1998. p. 109-118.
- MENZINGER, Michael Hans. *Islamismo – um desafio*. Blumenau: Otto Kuhr, 2001.
- MONTES, A. G. O desafio do monoteísmo islâmico: uma visão cristã. In: KÜNG, Hans, MOLTSMANN, Jürgen (Eds.). *Concilium – Islã: um desafio para o cristianismo*, Petrópolis: Vozes, n. 253, v. 3, p. 80-88, 1994.
- MWAKABANA, Hance A. Theological perspectives on other faiths. In: id. (Ed.). *Theological perspectives on other faiths: toward a Christian theology of religions*. Geneva: LWF, 1997. p. 11-19. (LWF Documentation, 41).
- PANIKKAR, Raimundo. The Jordan, the Tiber, and the Ganges: three kairological moments of christic self-consciousness. In: HICK, John, KNITTER, Paul (Eds.). *The myth of Christian uniqueness: toward a pluralistic theology of religions*. New York: Orbis, 1989. p. 89-116.
- SACHEDINA, Abdulaziz. A revogação do judaísmo e do cristianismo no islamismo: uma visão muçulmana. In: KÜNG, Hans, MOLTSMANN, Jürgen (Eds.). *Concilium – Islã: um desafio para o cristianismo*, Petrópolis: Vozes, n. 253, v. 3, p. 123-132, 1994.
- SOUZA, Luiz A. G. de. As religiões e o desafio da vida. In: TEIXEIRA, Faustino L. C. (Org.). *Diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 15-29.
- SUMMARY report from the working group on islam. In: MWAKABANA, Hance A. (Ed.). *Theological perspectives on other faiths: toward a Christian theology of religions*. Geneva: LWF, 1997. p. 161-180. (LWF Documentation, 41).
- TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulinas, 1987.
- VELHO, Otávio. Identidade e diálogo inter-religioso. In: TEIXEIRA, Faustino L. C. (Org.). *Diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 93-98.