

**Universidade Federal de Juiz de Fora
Pós-Graduação em Ciência da Religião
Mestrado em Ciência da Religião**

Maria Suzana Figueiredo Assis Macedo

**LOUVOR A UMA SÓ VOZ: CHRISTIAN DE CHERGÉ E O DIÁLOGO
ISLAMO-CRISTÃO**

**Juiz de Fora
2012**

Maria Suzana Figueiredo Assis Macedo

Louvor a uma só voz: Christian de Chergé e o diálogo islamo-cristão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Religião Comparada e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira

Juiz de Fora

2012

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.

Louvor a uma só voz : Christian de Chergé e o diálogo islamo-cristão / Maria Suzana Figueiredo Assis Macedo. -- 2013.

209 p. : il.

Orientador: Faustino Luiz Couto Teixeira

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2013.

1. Diálogo inter-religioso. 2. Cisterciense. 3. Cristianismo. 4. Islã. 5. Argélia. I. Teixeira, Faustino Luiz Couto, orient. II. Título.

Maria Suzana Figueiredo Assis Macedo

Louvor a uma só voz: Christian de Chergé e o diálogo islamo-cristão

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

Aprovada em _____ de _____ de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Sandro Roberto da Costa
Instituto Teológico Franciscano

Ao meu marido Conrado e aos meus filhos Isabella, Patrícia e Helio Ricardo, pelo ambiente dialogal que sempre proporcionaram em minha vida.

Aos meus pais, que sempre possibilitaram estudos aos filhos.

Aos meus irmãos, cunhados e sobrinhos, pelos momentos descontraídos e também de discussões com relação às diversas temáticas da religião.

A todos aqueles que trabalham em prol do diálogo inter-religioso até o dom da própria vida.

AGRADECIMENTOS

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

A meu mestre e orientador *Faustino Teixeira*, que acreditou em meu potencial e sempre proporcionou oportunidades únicas de aprendizagem e crescimento tanto na vida acadêmica quanto na vida pessoal.

Aos *amigos do grupo de orientação* que me acolheram com carinho, cuja amizade, observações e incentivo tiveram grande importância durante toda a pesquisa.

Aos *inesquecíveis amigos da Especialização 2010* e aos *novos amigos* que surgiram durante a caminhada.

Aos *professores do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora* pelos ensinamentos e esclarecimentos. De modo especial a *Emerson Sena da Silveira* pela amizade e pelos muitos questionamentos que fizeram progredir o projeto inicial da pesquisa.

A *Antonio Celestino Rosa*, secretário da pós-graduação que sempre esteve pronto a ajudar com eficiência e disposição.

A *meu querido marido Conrado*, pelo amor, carinho, paciência, companheirismo, incentivo e dedicação, sem reclamar das minhas ausências.

Aos *meus queridos filhos, Isabella, Patrícia e Helio Ricardo*, pelo amor, apoio e por acreditarem em minha capacidade nos estudos.

A toda *minha família* que esteve sempre presente em todos os momentos.

A Padre José Augusto Carneiro (JAC), pároco da Catedral São Pedro de Alcântara, em Petrópolis, comunidade eclesial a que pertenço, pelo apoio e incentivo.

Aos *professores e funcionários do Instituto Teológico Franciscano*, em Petrópolis, pelo carinho e disponibilidade desde a graduação. O acesso à *Biblioteca* foi de importância inestimável para a elaboração deste trabalho.

Aos componentes da banca examinadora, *prof. Dr. Sandro Roberto da Costa* e *prof. Dr. Volney José Berkenbrock* que aceitaram, prontamente, o convite para avaliar a apresentação desta dissertação.

Ao *CNPq* pela concessão de bolsa de estudo para o Mestrado, o que contribuiu, de maneira incomensurável, para esta pesquisa.

Ma mort, évidemment, donnera raison à ceux qui m'ont rapidement traité de naïf, ou d'idéaliste: "Qu'il dise maintenant ce qu'il en pense!" Mais ceux-là doivent savoir que sera enfin libérée ma plus lancinante curiosité.

Voici que je pourrai, s'il plaît à Dieu, plonger mon regard dans celui du Père pour contempler avec lui ses enfants de l'islam tels qu'il les voit, tout illuminés de la gloire du Christ, fruits de sa Passion, investis par le don de l'Esprit dont la joie secrète sera toujours d'établir la communion et de rétablir la ressemblance, en jouant avec les différences.

(Christian de Chergé, Testament Spirituel)

RESUMO

Diante da necessidade de abertura ao diálogo com o outro diferente, principalmente na época atual, notadamente marcada pela pluralidade religiosa e pelos conflitos existentes em muitos países em nome das religiões, o diálogo inter-religioso torna-se um grande desafio e ao mesmo tempo o possibilitador da paz entre os fiéis das várias tradições religiosas. Esta pesquisa versa sobre o diálogo inter-religioso e o lugar que ele ocupou na vida do monge cisterciense Christian de Chergé, na Argélia. Frei Christian é despertado desde cedo para a abertura dialogal com os muçulmanos e ele encorajou esse diálogo na comunidade cisterciense de Notre Dame de l'Atlas. Segue a pista dos grandes precursores da tradição monástica cristã do diálogo Oriente-Occidente. Sua vida e vocação na Argélia demonstram a entrega a Deus e ao irmão em busca de uma vivência pacífica entre as diferentes crenças. A experiência inter-religiosa vivida na Trapa de Tibhirine, onde proferiu os votos monásticos, inclui a formação de um grupo de oração e reflexão islamo-cristão denominado *Ribât-el-Sâlam (O Laço da Paz)*. De Chergé sempre se perguntou sobre o lugar do Islã no desígnio de Deus e esta questão estava tão arraigada em sua reflexão que ele a retoma em seu Testamento Espiritual. Christian de Chergé é mais um modelo que pode ser seguido na abertura dialogal inter-religiosa.

Palavras Chave: Diálogo inter-religioso. Cisterciense. Cristianismo. Islã. Argélia.

RÉSUMÉ

Face à la nécessité d'une ouverture au dialogue avec l'autre, en particulier dans le contexte actuel, notamment marqué par la pluralité religieuse et les conflits dans les nombreux pays au nom des religions, le dialogue interreligieux devient un grand défi et possibilité en même temps la paix parmi les croyants de différentes traditions religieuses. Cette recherche est sur le dialogue interreligieux et la place qu'il occupait dans la vie du moine cistercien Christian de Chergé en Algérie. Frère Christian s'est aussitôt éveillé à l'ouverture du dialogue avec les musulmans et a encouragé ce dialogue dans la communauté cistercienne de Notre-Dame de l'Atlas. À la suite des grands pionniers de la tradition monastique chrétienne du dialogue Orient-Occident, sa vie et sa vocation en Algérie montrent un engagement envers Dieu et envers le prochain. Il cherche une vie pacifique parmi les différentes croyances. L'expérience interreligieuse vécue dans la Trappe de Tibhirine où il a prononcé les vœux monastiques, comprend aussi la formation d'un groupe de prière et de réflexion islamo-chrétien appelé *Ribât-el-Sâlam* (Le Lien de la Paix). De Chergé s'est toujours interrogé sur la place de l'Islam dans le dessin de Dieu et cette question était si bien ancrée dans sa pensée qu'il la reprend dans son Testament Spirituel. Christian de Chergé est donc un modèle qui peut être suivi à l'ouverture du dialogue interreligieux.

Mots-clés: Dialogue interreligieux. Cistercien. Christianisme. Islam. Algérie.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 PERSPECTIVAS DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO	16
1.1 Dificuldades e desafios	17
1.2 Diálogo islamo-cristão	31
1.3 Identidade cristã na dinâmica dialogal	46
2 VIDA CRISTÃ EM TERRA ESTRANGEIRA	63
2.1 Diálogo Oriente-Occidente na tradição monástica cristã	64
2.2 Traços precursores do diálogo islamo-cristão no Maghreb	83
2.3 Os cistercienses e a “instável estabilidade” em solo argelino	101
3 CHRISTIAN DE CHERGÉ E A EXPERIÊNCIA COM O ISLÃ	121
3.1 Vida e vocação na Argélia	122
3.2 Oração, hospitalidade e visitação	140
3.3 Artesão do diálogo	159
CONSIDERAÇÕES FINAIS	180
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	185
ANEXOS	
1 Carta do Ribât-el-Salâm	199
2 Ilustrações	200
3 Quand un À-Dieu s’envisage	207

INTRODUÇÃO

A exigência de abertura ao diálogo é “necessidade de uma cultura caracterizada pela pluralidade”¹ cujas “ordens de valores e as reservas de sentido não são mais propriedade comum de todos os membros da sociedade”² e onde as “antigas certezas religiosas” cedem lugar às dúvidas.³

A globalização⁴ possibilitou no mundo uma grande migração de pessoas pertencentes a culturas e religiões diversas que têm que conviver com uma proximidade que, talvez antes, não se imaginasse. Novas redes de relações passam a existir em um mundo em constante processo de mudanças que são extremamente rápidas. Há uma pluralização onde as diversidades são multiplicadas, “revelando-se um caleidoscópio desconhecido [...]. Entrecruzam-se, fundem-se perspectivas, culturas, civilizações, modos de ser, agir, pensar, sentir e imaginar”.⁵ Diante da diversidade que se encontra e se comprime no espaço social surge a busca do diálogo como um forte imperativo ao entendimento e à convivialidade.

Mesmo com toda a proximidade, ou apesar dela, o diálogo inter-religioso (DIR) ainda não parece de fácil concretização. Percebe-se a necessidade da descoberta e valorização do patrimônio religioso em cada tradição a fim de que o diálogo aconteça de forma respeitosa e pacífica. Neste sentido, as experiências pioneiras de diálogo entre cristãos e fiéis do Islã podem suscitar uma maior compreensão e uma melhor perspectiva no diálogo inter-religioso com o intuito de que este possa ter um resultado profícuo. Assim, temos as experiências de

¹ PEDREIRA, Eduardo Rosa. *Do confronto ao encontro: uma análise do cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso*, p. 120. São Paulo: Paulinas, 1999.

² BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*, p. 39. Petrópolis: Vozes, 2004.

³ TEIXEIRA, Faustino. Peter Berger e a religião, p. 235. In: _____ (Org.), *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 218-248.

⁴ Pode-se pensar o fenômeno da globalização como o “processo planetário, desenvolvido pelo capitalismo moderno, para colocar as bases do mercado livre no mundo inteiro, sobretudo através das novas tecnologias, e para a produção do império do capital”. Cf. SELLA, A.. *Globalização neoliberal e exclusão social: alternativas...? são possíveis!*, p. 60. São Paulo: Paulus, 2002. Trata-se do desdobramento do sistema econômico neoliberal que influencia, praticamente, toda a humanidade. Por neoliberal entenda-se “a doutrina econômica que defende a supremacia das leis de mercado e a redução da intervenção do Estado nas atividades econômicas”. Cf. PAZZINATO, A. L.; SENISE, M. H. V.. *História moderna e contemporânea*, p.306. São Paulo: Ática, 2005.

⁵ IANNI, Octavio. *A era do globalismo*, p. 38-39. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

Francisco de Assis, Charles de Foucauld, Louis Massignon, Charles Lavigerie, Léon-Etienne Duval, Pierre Claverie e, tantos outros, dos quais nos diz Salenson, “somos os felizes beneficiários”.⁶

Entre essas experiências, encontra-se a de Christian de Chergé. Notadamente, não foram encontradas publicações sobre De Chergé no Brasil, mas, alguns puderam conhecer um pouco a vida do monge cisterciense e de seus confrades, retratada no filme *Homens e deuses* que mostra o período anterior, próximo ao trágico desfecho de suas vidas na Argélia. O filme ganhou o *Grand Prix* no Festival de Cannes, em 2010.⁷

Muitos dos textos, escritos por Frei Christian, foram reunidos em três obras principais: *L'Autre que nous attendons: homélies de père, 1970-1996* (2009) ; *Dieu pour tout jour: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996* (2004) e *L'Invincible espérance* (1997). O acesso a esses textos, principalmente suas Homilias e Capítulos⁸, poderia ser de grande importância para todos aqueles que buscam o diálogo, principalmente, entre o cristianismo e o Islã.

O título desta pesquisa parte de uma questão que Christian de Chergé se colocava: o louvor ao Deus Único não poderia ser feito a uma só voz? Este título causou certo “desconforto” em alguns, principalmente, quando se lia: ... *uma só voz*. No diálogo inter-religioso a idéia de *um (a)* pode trazer uma concepção errônea de unidade como uniformidade, mas, esclarecemos que sempre que se fizer referência à “unidade” neste trabalho deve-se entendê-la como união que permite manter aquilo que é próprio e “inegociável” em cada religião. Christian de Chergé mesmo, em toda a sua reflexão respeita e salvaguarda a singularidade de cada tradição religiosa, não negando a especificidade de cada uma.

Em seu Testamento Espiritual, frei Christian escreve que o Espírito de Deus estabelece a comunhão no coração brincando com as diferenças. Da mesma maneira, em sua homilia do domingo de Pentecostes no ano de 1982 ele dizia:

⁶ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 25-26. Marseille: Publications Chemins de dialogue ; Montrouge: Bayard, impr. 2009.

⁷ Um filme de Xavier Beauvois (dir.). Título original *Des hommes et des dieux*, 2010.

⁸ “Capítulo” é a denominação da reunião ou assembleia dos membros de uma ordem religiosa. Em Tibhirine os monges “se reuniam no Capítulo três manhãs por semana e praticamente todas as noites. O Padre Prior, Padre Christian de Chergé dava o capítulo habitualmente pela manhã. Os encontros da noite, no capítulo, eram reservados mais para uma partilha das novidades da Ordem, da Igreja, dos grandes acontecimentos, ou mesmo para as trocas comunitárias ou ainda para os ensaios do canto e preparação das liturgias da semana”. *Dieu pour tout jour* é a reunião das várias reflexões feitas pelo monge em sua comunidade e em outros retiros e capítulos de outras Ordens Religiosas.

Pessoas de todas as línguas, raças, cores e culturas, elas se olham para cantar juntas as MARAVILHAS de Deus... e essa sinfonia extraordinária parecia descobrir a harmonia da criação inteira, da mesma forma como ela restabelecia no homem a perfeita coerência entre a língua e o coração”.⁹

Esse louvor “a uma só voz” significa, portanto, a união de muitas vozes diferentes que se harmonizam, sem perder a sua especificidade, para louvar o Deus Único, não possuindo característica monofônica, mas sim polifônica¹⁰ como uma orquestra que, ao som dos diferentes instrumentos, produz uma sonoridade harmoniosa.

Acolher a diversidade, hospedando o diferente, parece fácil, mas na prática a eficácia de um diálogo inter-religioso é favorecida apenas quando do despojamento de si, da convicção de uma busca profunda, da disponibilidade a um enriquecimento mútuo e quando o rompimento dos nós da própria religião permite a percepção de que a Verdade não se esgota em uma única tradição religiosa.

Cada vínculo religioso expressa uma compreensão verdadeira e capta um aspecto da realidade, mas é limitado. Sem a percepção dessa limitação o diálogo também se torna açambarcado e corre o risco de um fundamentalismo radical que leva à negação do outro. Os vínculos são necessários, pois dão plausibilidade e a abertura dialogal não implica desenraizamento da própria pertença religiosa, antes, quanto mais enraizado, mais consciência da vulnerabilidade e da contingência, sem a qual não há diálogo. Esse enraizamento é entendido como expressão de um aprofundamento maior da própria fé e não no sentido de algo fossilizado e irreduzível, pois à medida que se aprofunda, mais se é capaz de perceber que o Mistério não pode ser totalmente conhecido e apropriado e que é necessário ultrapassar a particularidade para vislumbrar, com novo olhar, a sua presença em todas as expressões e espiritualidades religiosas. Portanto, hospedar o outro, salvaguardando e preservando a diferença é possível e não significa abrir mão da própria identidade.

⁹ DE CHERGÉ, Christian. *L'autre que nous attendons: homélies de Père Christian de Chergé (1970-1996)*, p. 69. Godewaersvelde: Éditions de Bellefontaine, 2009. Collection Les cahiers de Tibhirine. Série Paroles ; 2. Tradução livre da autora. Serão sempre mantidas em caixa alta as palavras que assim se encontrarem no original.

¹⁰ No *Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, o verbete Polifonia/polifônico significa o “efeito que resulta do conjunto harmônico de instrumentos ou vozes que soam simultaneamente”.

Assim fez o monge trapista Christian de Chergé, Prior¹¹ da comunidade de Tibhirine, Abadia Notre Dame de l'Atlas, na Argélia. Ele e seus confrades viveram uma experiência de abertura dialogal com os vizinhos muçulmanos. Na linha de um número considerável de monges cristãos que experienciaram o diálogo com outras tradições religiosas como Jules Monchanin, Henry Le Saux, Bede Griffiths e Thomas Merton, só para citar alguns, Christian de Chergé elaborou sua teologia através do cotidiano da vida monástica. Ele não compõe um tratado de teologia, mas, “vive o diálogo no quadro que é o seu”.¹² Faz parte de sua reflexão e de sua relação dialogal com os vizinhos muçulmanos elementos-chave como, a oração, a hospitalidade e a visitação.

Christian de Chergé nasceu em Colmar, na região da Alsácia, no dia 18 de janeiro de 1937. Sua mãe, Monique de Chergé, nutria uma vida interior profunda e Christian, dentre os seus irmãos, era quem mais entrava em sintonia com ela. 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. Ali, Christian se viu deslumbrado por Argel, capital da Argélia.¹³

Na Argélia, colonizada pelos franceses, os europeus mantinham uma atitude de indiferença e superioridade em relação aos nativos¹⁴. Christian a isso observava, assim como observava os muçulmanos em oração ao chamado do muezzin¹⁵ e interrogava à sua mãe o que eles estavam fazendo. Ela respondia que eles oravam a Deus, ensinado a Christian e aos seus irmãos o respeito pela retidão e atitudes dessa oração muçulmana. Anos mais tarde, a amizade com um muçulmano chamado Mohammed marcaria profundamente a vida de Christian.

Desde criança algumas interrogações foram amadurecendo e passaram a habitar o coração e a mente do pequeno Christian: por que a oração ao Deus Uno

¹¹ Prior é o superior de uma comunidade (priorado) religiosa.

¹² SALENSON, Christian, Christian de Chergé: une théologie de l'espérance, p. 29.

¹³ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 17-18. Paris: Bayard ; Centurion, 1998.

¹⁴ Muitos intelectuais franceses criticaram a colonização francesa na Argélia: Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Paul Ricoeur e outros. Eles publicavam em jornais independentes, como, *L'Express*, *Les Temps Modernes*. Sartre, no livro *Colonialismo e neocolonialismo*, p. 29, escreve: “Pediremos aos Argelinos que agradeçam ao nosso país [França], porque permitiu às suas crianças nascerem na miséria, viverem escravas e morrerem de fome?”. SARTRE, Jean-Paul. *Colonialismo e neocolonialismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

¹⁵ Palavra de origem árabe que indica aquele que convoca os crentes muçulmanos à prece. É o chamado “lançado do alto dos minaretes por uma voz humana no momento exato em que a oração deve ser realizada”. ABD-EL-JALIL, Jean [Mohammed]. *La prière musulmane*, p. 196. *La Prière. Cahiers de La Pierre-qui-vire*, v. 43. Paris : Desclée de Brouwer, 1954, p. 194-198.

não pode ser realizada em uma só voz? Os cristãos teriam algo a aprender da oração muçulmana que pontua os dias?¹⁶

Pode-se fazer dessas interrogações tão íntimas, as interrogações de todo aquele que busca dialogar com o outro diferente. Este trabalho se propõe levar aqueles que se interessam pelo diálogo inter-religioso a iniciar uma caminhada, partindo de temáticas mais gerais até chegar ao âmago do mesmo, que é a experiência de Christian de Chergé com o Islã.

No primeiro capítulo fez-se uma abordagem da teoria e da prática do DIR na sociedade religiosamente plural e globalizada tal como se apresenta hoje e de que maneira esse diálogo pode ser realizado mantendo-se a identidade¹⁷ do indivíduo na própria fé sem fundamentalismos. Algumas dificuldades, desafios e possibilidades concernentes a esse tipo de diálogo foram apresentados. Mesmo correndo o risco de o assunto parecer repetitivo por ter sido trabalhado, exaustivamente, por tantos autores renomados, sentiu-se a necessidade de contextualizar o diálogo inter-religioso para dar prosseguimento aos capítulos posteriores.

No segundo capítulo tratou-se do diálogo islamo-cristão na Argélia. Contudo, num primeiro momento, fez-se a abordagem do diálogo inter-religioso na tradição monástica cristã trazendo à memória o pioneirismo de alguns monges que foram capazes de empreender um diálogo respeitoso e profícuo com monges e fiéis de outras tradições orientais, como o hinduísmo e o budismo. Em um segundo momento tem-se as experiências de alguns precursores cristãos no diálogo específico com o Islã, na Argélia e no Marrocos. Por fim, foi abordado o desafio, para os monges Cistercienses, do diálogo com os muçulmanos na Argélia.

Porém, a novidade mesmo está no terceiro capítulo, que é o ponto de convergência, o coração mesmo desta pesquisa: a trajetória pessoal de Christian de Chergé na descoberta e abertura ao mundo islâmico e o seu engajamento no diálogo com os muçulmanos. Intentou-se percorrer o caminho trilhado por ele no

¹⁶ 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.

¹⁷ A questão da identidade será abordada no terceiro item do 1º capítulo. Mas, já se deve ter em mente 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”. Cf. 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. Cf. tb. BERGER, Peter L.. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanista*. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, onde na p. 117 se lê: “A transformação da identidade, tanto quanto sua gênese e sua manutenção, constitui um processo social.”

exercício dialogal com o mundo islâmico buscando, em seus textos, os pontos que exprimem seu pensamento e sua experiência. Contudo, em alguns temas trabalhados nos capítulos anteriores, as reflexões de Christian de Chergé foram o pano de fundo, sendo algumas de suas intuições inseridas por vezes de forma explícita e outras de maneira menos direta.

Através dos textos de Frei Christian, principalmente suas Homilias e Capítulos, *L'Autre que nous attendons: homélies de père, 1970-1996* e *Dieu pour tout jour: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996*, também *L'Invincible espérance. Textes recueillis et présentés par Bruno Chenu (1997)* procurou-se chegar um pouco mais perto de seu pensamento teológico prático, vivido no dia a dia de sua comunidade.

O desejo de tornar conhecido o percurso dialogal de Christian de Chergé, um buscador incansável do diálogo com os muçulmanos na Argélia, moveu o coração e a mente da autora neste trabalho assim que o perfil deste monge lhe fora apresentado. Foi uma empreitada um pouco árdua, pois, como já mencionado, a bibliografia sobre o trapista não se encontra editada em língua portuguesa e a maior parte da literatura complementar está em italiano. A necessidade de percorrer, paralelamente à leitura dos livros citados nas referências, um caminho de estudo das duas línguas (francês e italiano) para chegar às diferentes experiências dos vários buscadores assinalados e, principalmente à vida do Prior de Tibhirine, foi sempre incentivado pelo mestre, professor Faustino Teixeira.

Que o interesse pela reflexão e pela vida de Christian de Chergé seja despertado em todos aqueles que se dispuserem a ler as páginas seguintes, e sejam sensibilizados pela urgência em acolher o outro, com todas as suas diferenças, que são inevitáveis, necessárias e enriquecedoras, em um diálogo que leve a humanidade a reconhecer-se fraterna na mesma Casa, caminhando lado a lado em uma ajuda mútua, no louvor ao mesmo Deus, realizado em suas mais variadas vozes.

Parafraseando Descartes, no seu *Discurso do Método* (p.57), buscou-se apresentar nas páginas seguintes as principais idéias de Frei Christian. As demais ficam sombreadas. Mas, estas podem ser percebidas quando se olha para aquelas.

CAPÍTULO 1: PERSPECTIVAS DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

...o entrelaçamento de todos com todos revela nossa profunda indignação e, ao mesmo tempo, nossa insuspeitável riqueza. Precisamos dos outros para ser e para nos libertar.¹⁸

Todo processo que envolve o ser humano é um processo coletivo, sempre em relação com o outro diferente. Vive-se em um mundo plural, entre estruturas de plausibilidade onde cada uma é enfraquecida pelo simples fato da outra existir. Há muitos “outros” que incomodam e até mesmo negam a plausibilidade das crenças de cada um. A vida cotidiana é experimentada em graus diferentes de aproximação e distância, tanto espacial quanto temporal e há que se fazer uma “extrema transição” para que se possa apreender a realidade do outro, num movimento flexível de interações que são consideravelmente variadas e sutis de significados subjetivos, não se podendo impor padrões rígidos a essas interações.¹⁹

A mais importante experiência dos outros ocorre na situação de estar face à face com o outro, que é o caso prototípico da interação social. [...] Na situação face a face o outro é apreendido por mim num vívido presente partilhado por nós dois. Sei que no mesmo vívido presente sou apreendido por ele. [...] nenhuma outra forma de relacionamento pode produzir a plenitude de sintomas da subjetividade presentes na situação face a face. Somente aqui a subjetividade do outro é expressivamente “próxima”.²⁰

Essa proximidade com o outro permite uma troca aprofundada em um diálogo aberto e respeitoso no tocante às especificidades das experiências de cada indivíduo. Por ser um diálogo entre diferentes ele não é um empreendimento realizado sem dificuldades e desafios, mas, ao mesmo tempo, carregado de esperança em um entendimento fraterno.

¹⁸ BOFF, Leonardo. *A águia e a galinha*, p. 90. Petrópolis: Vozes, 1997.

¹⁹ BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*, p. 48. Petrópolis: Vozes, 2003.

²⁰ *Ibid.*, p. 47.

1.1 Dificuldades e desafios

O documento *Diálogo e Missão* (1984) do Secretariado para os Não-Cristãos, hoje, Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso, do Vaticano, define o diálogo como sendo “o conjunto das relações inter-religiosas positivas e construtivas com pessoas e comunidades de outras confissões religiosas, para um mútuo conhecimento e um recíproco enriquecimento” (DM 3). Já na encíclica *Redemptoris Missio*, o papa João Paulo II amplia o conceito de diálogo. Segundo ele

Ao diálogo, abre-se um vasto campo, podendo ele assumir múltiplas formas e expressões: desde o intercâmbio entre os peritos de tradições religiosas ou com seus representantes oficiais, até a colaboração no desenvolvimento integral e na salvaguarda dos valores religiosos; desde a comunicação das respectivas experiências espirituais, até o denominado “diálogo de vida”, pelo qual os crentes das diversas religiões mutuamente testemunham, na existência cotidiana, os próprios valores humanos e espirituais, ajudando-se a vivê-los em ordem à edificação de uma sociedade mais justa e fraterna.²¹

De qualquer maneira, percebe-se que para dialogar deve-se ter um interlocutor e, quando este é diferente em muitos aspectos, principalmente no religioso, o diálogo não acontece sem dificuldades, sem “altos e baixos” visto que, ao ingressar no mundo sagrado do outro, o indivíduo deixa o ambiente seguro daquilo que lhe é familiar para pisar em terreno ainda pouco conhecido.

O Diálogo Inter-Religioso (DIR)²² torna-se uma possibilidade exatamente a partir do encontro com o outro, do “face a face”. Eduardo Rosa Pedreira²³ observa que o diálogo inter-religioso antes de ter sido sistematizado foi primeiramente posto em prática irrompendo na experiência missionária. Ele afirma que “[...] o diálogo

²¹ JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Redemptoris Missio*, n. 57. 3 ed. São Paulo; Loyola, 1997.

²² Neste trabalho a sigla DIR referir-se-á ao Diálogo Inter-Religioso. Ao se falar em diálogo, não se pode esquecer o Movimento Ecumênico, que antes mesmo de uma sistematização do DIR já estava presente e atuante em vários países. Esse Movimento tem o seu nascimento nos anos de 1910, com a conferência de Edimburgo, Escócia, com missionários protestantes. Há todo um desenvolvimento histórico do Ecumenismo que não nos cabe neste trabalho examinar, apenas sublinhar a sua importância e o fato de que a Igreja Católica somente no ano de 1949 passou a estimular os seus fiéis a participarem, *com grandes restrições*, dos encontros ecumênicos. (grifo da autora). O teólogo dominicano Claude Geffré observa que o diálogo ecumênico “rompeu um determinado modelo de absolutismo católico e favoreceu o diálogo com as grandes religiões do mundo”. GEFFRÉ, Claude. O lugar das religiões no plano da salvação, p. 115. In: TEIXEIRA, Faustino. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, p. 111-137.

²³ Pastor Presbiteriano, Mestre e Doutor em Teologia pela PUC-Rio.

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”.²⁴

Essa experiência é fundamental para definir o discurso e a percepção que se tem do diálogo inter-religioso, pois, há uma diferença entre aqueles que realizam uma discussão sem terem contato com as religiões das quais se fala e aqueles que se inserem no universo religioso nos quais se propõem a dialogar. Não há intenção aqui em contrapor a reflexão teórica à experiência concreta, pois, de acordo com Salenson,

[...] nada nos autoriza a ceder às oposições fáceis e muito frequentes entre a experiência concreta e a reflexão teórica, pelas quais as pessoas insatisfeitas desqualificam uma experiência sob o pretexto de que ela seria muito particular e no minuto seguinte desqualificam a reflexão teórica sob o pretexto de que esta seria distante da realidade.²⁵

Deve-se, contudo, submeter o que se vive a uma reflexão esclarecida e, ao mesmo tempo, experimentar à luz da realidade concreta a própria reflexão.

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 diferentes²⁶ que são documentadas, narradas e divulgadas, ou atitudes negativas como o etnocentrismo e a intolerância surgidos do desconhecimento e do fechamento dialogal.²⁷ É mister esforçar-se para conhecer, mesmo que minimamente, a religião do outro para poder iniciar um diálogo.

²⁴ PEDREIRA, Eduardo Rosa. *Do confronto ao encontro: uma análise do cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso*, p. 24.

²⁵ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé : une théologie de l'espérance*, p. 30. Ressalva-se que todas as traduções da língua francesa e da língua italiana serão feitas pela autora deste trabalho quando não existirem as referentes obras traduzidas para o português.

²⁶ Só para citar alguns: Matteo Ricci, missionário jesuíta, que parte da Itália em 1577 e viaja pela Índia e depois China, onde vive até morrer. Ele “se transforma em um sábio mandarim chinês que rejeita a incompatibilidade entre o budismo e o cristianismo, [...] trabalha sobre a ‘religiosidade cósmica do confucionismo’”. Outro grande missionário foi Maurice Leenhardt que viveu a sua experiência na Nova Calcedônia no período de 1902 a 1927, enriquecendo “muito o processo histórico-missionário do DIR”. Cf. PEDREIRA, Eduardo Rosa. *Opus cit.*, p. 28-41.

²⁷ O etnocentrismo rejeita as outras culturas com todos os seus valores, numa atitude de negação ou agressão, cuja primeira reação é tentar destruí-las pela raiz ou reduzi-las a um simples folclore, oprimindo-as de maneira “mais civilizada”. O etnocentrismo provoca uma “incomunicabilidade” letal, como afirma Faustino TEIXEIRA em seu artigo O pluralismo religioso e a ameaça fundamentalista, p.

A modernidade, a secularização e principalmente a pluralidade levam a crises de sentido diante do grande número de universos simbólicos diferentes e plausíveis. Como colocar-se diante deste mundo plural, em presença de movimentos religiosos diversos e frente a variadas opções tendo que fazer escolhas e, ao mesmo tempo, manter a estrutura de plausibilidade, o nomos? É possível dialogar quando se tem a religião como legitimadora de significados culturais que permitem a interpretação da própria condição de vida, a construção de uma identidade e o domínio do próprio ambiente, distinta de outros códigos culturais?

Esses questionamentos não são sem razão, visto que a prática do DIR parece não estar sendo realizada tão amplamente como se desejaria e essa temática nem sempre é tão discutida como idealizada, mesmo que se perceba um interesse crescente entre os cristãos e fiéis de outras crenças em “estabelecer relações entre as religiões”.²⁸

Na história do cristianismo o diálogo com fiéis de outras crenças esteve presente em determinados momentos,²⁹ contudo, a preocupação primeira sempre foi a do anúncio, da evangelização para a conversão do outro, por isso, “o diálogo, em si mesmo, não era discutido, mas o que estava em jogo eram as questões salvíficas relacionadas com a Igreja e os que viviam fora dela”.³⁰ No catolicismo, a Igreja se abrirá aos desafios e novidades do diálogo com as outras tradições cristãs e não-cristãs a partir das reflexões de teólogos como Karl Rahner. Este teve um papel positivo com respeito à elaboração teológica sobre os “valores soteriológicos” presentes em outras religiões. Ele não nega que haja salvação para aqueles que não participam de um cristianismo eclesialmente estruturado, ou seja, que não tenham aderido explicitamente à fé cristã pelos sacramentos. É a tese dos “cristãos anônimos” defendida por Rahner. De acordo com a sua reflexão, no ser humano atua uma experiência transcendental mesmo que ele não se dê conta disso. O Mistério está presente de forma atemática e implícita. É um saber anônimo. É a

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, de idade, de raça e não somente aos que têm uma visão de mundo divergente, aos que têm ideologias, religiões e culturas dessemelhantes. Cf. MENEZES, Paulo. Tolerância e religiões, p. 44-47. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, p. 39-54.

²⁸ SANTA ANA, Júlio de. Diálogos inter-religiosos: dificuldades e promessas, p. 111. In: SOTER (Org.). *Religiões e paz mundial*. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 99-117.

²⁹ Tem-se, por exemplo, a iniciativa de São Francisco de Assis, no ano de 1219. Ler mais adiante no item 1.2 deste trabalho.

³⁰ PEDREIRA, Eduardo Rosa. *Do confronto ao encontro: uma análise do cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso*, p. 49.

autocomunicação de Deus que se dá gratuitamente e universalmente e não é extrínseca ao ser humano.³¹ Seu estudo teve grande importância para a teologia cristã das religiões e influência nos documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965).³²

O Concílio Ecumênico Vaticano II foi convocado pelo papa João XXIII em 25 de janeiro de 1959. Sua intenção era harmonizar a doutrina cristã com a linguagem e o pensamento da modernidade tornando-a atual, mas, mantendo-a fiel à tradição autêntica. João XXIII presidiu a Primeira Sessão do Concílio e morreu seis meses após o encerramento desta, na tarde do dia 3 de Junho de 1963. O papa que o sucedeu, Paulo VI, deu prosseguimento ao Concílio e em seu discurso de abertura da Segunda Sessão (29/09/1963) reafirmou o seguimento do 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”.³³ Houve neste Concílio Ecumênico³⁴ o reconhecimento do valor positivo e salvífico das religiões não-cristãs, mesmo que de maneira cautelosa, 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.

³¹ Quando desenvolve a sua reflexão sobre a presença de Jesus Cristo nas religiões não-cristãs, Rahner alerta que é uma reflexão a nível dogmático e não com relação à história da religião ou à fenomenologia da religião. Cf. RHANER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*, p. 367. São Paulo: Paulus, 1989. Para Rahner, a “automanifestação de Deus na graça” só pode ser a graça de Jesus Cristo (cf. p.210-213). Desde o início, a tese de Rahner sofreu diversas críticas. Uma delas é que poderia causar uma desmotivação para a missão e a evangelização. Para o teólogo dominicano francês Christian Duquoc, a interpretação de Rahner não satisfaz, pois, “não respeita a singularidade ou a originalidade das diferentes tradições, desapropria o fragmento da separação que ele mantém para assegurar sua identidade”. Diz ainda: “Os fragmentos não são suficientemente respeitados em sua identidade, já que não têm significação positiva a não ser mediante seu elo ainda obscuro com Cristo. A posição de K. Rahner respeita melhor a soberania de Cristo, é por isso que foi adotada no Concílio Vaticano II, desconhece a verdade interna a cada fragmento por pressa de integrá-lo à sinfonia última”. DUQUOC, Christian. *O único Cristo: a sinfonia adiada*, p.167-168. São Paulo: Paulinas, 2008.

³² Cf. TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*, p. 47-56. São Paulo: Paulinas, 1995.

³³ 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.

³⁴ Concílio “significa originariamente uma reunião ou assembleia para dirimir diferenças. No uso eclesiástico, desde os primeiros séculos chamaram-se concílio ou assembleias em que havia uma prevalência de bispos. Sempre, porém, houve presença de outras pessoas (presbíteros e mesmo leigos). Aos concílios é atribuído, em geral, poder dogmático e disciplinar. A palavra ecumênico é usada aqui como sinônimo de universal”. Comentário de Jesús Hortal referente ao Cânon 337 do *Código de Direito Canônico*, de 1983.

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 [...].

O Concílio Vaticano II pode ser considerado como ponto de partida para as mudanças que ocorreram significativamente na vida da Igreja Católica, “em que o apologético é substituído pelo dialogal” nas reflexões teológicas acerca das religiões.³⁵ No entanto, muitas mudanças anunciadas no Concílio já estavam sendo colocadas em prática também fora do âmbito da Igreja de Roma. Muito antes do Vaticano II, no ano de 1893 em Chicago, EUA, teve lugar pela primeira vez o *Parlamento Mundial das Religiões* onde líderes das diversas tradições religiosas, professores e teólogos “reuniram-se para refletir sobre o lugar da fé e da espiritualidade no mundo moderno” e este encontro pode ser considerado o início do que hoje é denominado diálogo inter-religioso.³⁶

Mais recentemente, no ano de 1986, aconteceu na cidade de Assis, Itália, em 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 envolta pelo “mistério da alteridade”.³⁷

Entre os aspectos caracterizadores do encontro de 1986, deve-se sublinhar que este valor da oração na construção da paz foi testemunhado por expoentes de diferentes tradições religiosas, e isso não sucedeu na distância, mas no contexto de um encontro. Deste modo, os orantes das diferentes religiões puderam mostrar, com a linguagem do testemunho, que a oração não divide, mas une, e que constitui um elemento determinante para uma eficaz

³⁵ PEDREIRA, Eduardo Rosa. *Do confronto ao encontro: uma análise do cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso*, p. 51.

³⁶ Cf. PESSINI, Leo; DE BARCHIFONTAINE, Christian de Paul. *Problemas atuais de bioética*, p. 105. Cem anos depois, 1993, também em Chicago aconteceu um segundo encontro que resultou na “Declaração para uma ética mundial”, inspirada em trabalhos de teólogos como Hans Küng. Outros congressos têm-se sucedido.

³⁷ TEIXEIRA, Faustino. O paradigma de Assis, p. 122, 126[424], [428]. *Concilium*, fasc. 291. O encontro de 1986 sublinhou, além da oração, mais dois elementos presentes em quase todas as religiões: a peregrinação e o jejum. Cf. Cardeal Tarcísio Bertone. Disponível em: <<http://www.zenit.org/article-28414?!=portuguese>>. Acesso em: 08/07/2011.

pedagogia da paz, baseada na amizade, na acolhida recíproca, no diálogo entre os homens de diferentes culturas e religiões.³⁸

A convocação feita por João Paulo II é considerada um gesto de fundamental importância e de merecido destaque para o diálogo inter-religioso pelo fato de evidenciar o respeito e o reconhecimento do valor das religiões. De acordo com o cardeal Tarcísio Bertone, secretário de Estado do Vaticano, o objetivo fundamental do papa era demonstrar a possibilidade do diálogo “baseado na experiência religiosa sem cair no relativismo e no sincretismo”.³⁹ Depois deste primeiro encontro o papa Wojtyła em 1993 reuniu-se também com representantes de várias religiões na Bósnia para orar pela paz. Em seguida aos atentados de 11 de setembro de 2001 contra o Pentágono e ao World Trade Center, nos Estados Unidos da América,⁴⁰ João Paulo II convocou mais um encontro. A reunião aconteceu no dia 24 de janeiro de 2002. Conforme o cardeal Bertone, o objetivo foi “mostrar que todas as religiões condenam o terrorismo fundamentalista”, ressaltando o compromisso de “não se deixar instrumentalizar pelos enfrentamentos entre nações, povos e culturas”.⁴¹

Em 2011, no 25º aniversário do que passou a ser chamado o “espírito de Assis” o atual papa, Bento XVI, quis reunir-se com “cristãos de diferentes confissões, expoentes das tradições religiosas do mundo e todos os homens de boa vontade” para renovar o compromisso dos fiéis de todas as religiões de “viver a sua fé religiosa como um serviço à causa da paz”.⁴² Em seu discurso na Basílica de Santa Maria dos Anjos, em Assis, Bento XVI deixa claro o convite: “Trata-se de nos sentirmos juntos neste caminhar para a verdade, de nos comprometermos decisivamente pela dignidade do homem e de assumirmos juntos a causa da paz contra toda espécie de violência que destrói o direito”. Assegura que os fiéis da

³⁸ BENTO XVI. Mensagem enviada ao arcebispo de Assis-Nocera Umbra-Gualdo Tadino, Dom Domenico Sorrentino, por ocasião da celebração do vigésimo aniversário do Encontro Inter-religioso de Oração pela Paz, em Assis. Disponível em: <<http://www.zenit.org/article-12324?!=portuguese>>. Acesso em: 31/01/2012.

³⁹ Entrevista disponível em: <<http://www.zenit.org/article-28414?!=portuguese>>. Acesso em: 08/07/2011.

⁴⁰ O ataque foi atribuído à rede terrorista Al-Qaeda. Uma organização fundamentalista islâmica internacional.

⁴¹ Entrevista disponível em: <<http://www.zenit.org/article-28414?!=portuguese>>. Acesso em: 08/07/2011.

⁴² Declarações do cardeal Jean-Louis Tauran. Disponível em: <<http://www.zenit.org/article-29136?!=portuguese>>. Acesso em: 30/10/2011.

Igreja Católica vivem animados pelo desejo de ser, em conjunto com todos, “peregrinos da verdade, peregrinos da paz”.⁴³

Uma das diferenças entre a reunião de 1986 e a de 2011 é que nesta, a centralidade não está tanto na oração, e sim nos momentos de silêncio e de reflexão. Há maior ênfase na “dimensão cultural do diálogo e da busca da paz” o que permitiu incluir pessoas que não professam nenhuma religião, estendendo o chamado a todos – crentes e não crentes – para que assumam o compromisso pela promoção da paz. No entanto, esta preferência pela dimensão intercultural não deve despotencializar os “aspectos de diálogo espiritual e de comunhão entre as fés que foram as mais belas heranças da histórica jornada de 25 anos atrás”, lembrando que a própria reflexão deve ser enriquecida pela oração para que não se torne apenas um “exercício especulativo”.⁴⁴

Estes são passos importantes dentro do catolicismo para o diálogo com as outras religiões e nesse contexto de abertura ao DIR, é justo abrir um parêntese para mencionar o cristianismo protestante que exerceu um papel fundamental na configuração de uma reflexão concernente às grandes religiões. A “virada antropológica” trazida pelo Iluminismo possibilitou à Teologia Liberal que surgiu no século XIX questionar as bases sobre as quais foram formuladas as reflexões teológicas da Teologia Ortodoxa. Com a Teologia Liberal também surgem “as primeiras tentativas de pensar o diálogo com outras religiões”.⁴⁵ Para isso, o novo pensamento teológico se baseia em três acontecimentos relevantes: primeiro a Teoria da Evolução das Espécies, de Charles Darwin que “implicou o colapso do criacionismo e da infalibilidade das narrativas bíblicas”; segundo, o desenvolvimento do estudo das Religiões Comparadas e o terceiro elemento, o estudo crítico das Sagradas Escrituras através da crítica textual e da crítica da forma.⁴⁶

Emerge novamente, como complemento a toda esta virada da teologia liberal, a questão do Jesus histórico [...] levantada por D. Strauss (1835) e retomada pelo médico, missionário e teólogo Albert Schweitzer (1906). A questão do Jesus histórico reforça o colapso do

⁴³ BENTO VXI. Discurso do Santo Padre em Assis no Dia da Reflexão, Diálogo e Oração pela Paz e Justiça no Mundo. Disponível em < <http://www.zenit.org/article-29134?!=portuguese>>. Acesso em: 30/10/2011.

⁴⁴ Editorial da revista dos jesuítas italianos, *Popoli*, de 29/09/2011. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid...>. Acesso em: 22/10/2011.

⁴⁵ PEDREIRA, Eduardo Rosa. *Do confronto ao encontro*: uma análise do cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso, p. 77.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 77-78.

conceito de inerrância bíblica, ao mesmo tempo que mina um outro pilar da ortodoxia protestante: o cristocentrismo [...]. Fala-se então do “Jesus histórico”, que poderia ser reconstituído a partir dos fragmentos de história encontrados nos Evangelhos, e do “Cristo da fé”, inserção confessional e mitológica dos evangelistas.⁴⁷

Essas considerações possibilitaram acenar para uma relativização com respeito à unicidade e constitutividade salvífica de Jesus Cristo como normativa para todas as religiões. Há uma “desabsolutização do cristianismo” que permitiu que as grandes religiões – Islamismo, Budismo, Hinduísmo – pudessem ser estudadas sob uma nova mirada conquistando terreno para uma abertura dialogal com as mesmas.⁴⁸

Mesmo com todos os esforços, pode ser uma dificuldade e um grande desafio para o indivíduo entrar em contato com o diferente sem que isto seja experimentado como um choque ou uma crise de sentido⁴⁹ pois o ser humano precisa de significação em uma sociedade na qual ele se apresenta como produtor e ao mesmo tempo como produto e, que lhe dê segurança e uma ordenação social, o nomos. Um dos grandes instrumentos de sentido que fundamenta o nomos é a religião e ela atua de maneira significativa, pois mesmo sendo um empreendimento do ser humano, “estabelece um cosmos sagrado”⁵⁰ e infunde um “*status ontológico de validade suprema*” às instituições, legitimando-as. A religião como “o ponto máximo da auto-exteriorização do homem pela infusão, dos seus próprios sentidos sobre a realidade [...] supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, *a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo*”.⁵¹

⁴⁷ PEDREIRA, Eduardo Rosa. *Do confronto ao encontro: uma análise do cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso*, p. 78.

⁴⁸ Para o teólogo dominicano Claude Geffré, “Enquanto no decorrer dos séculos a tendência dominante da teologia foi conferir ao cristianismo e à Igreja uma universalidade que só pertence a Cristo, é o próprio paradoxo da encarnação, isto é, a presença do Absoluto de Deus na particularidade histórica de Jesus de Nazaré, que nos leva a não absolutizar o cristianismo como uma via de salvação que exclui todas as outras”. GEFFRÉ, Claude. *A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso*, p. 22 [286]. *Concilium*, fasc. 311, Petrópolis: Vozes, 2005/3, p. 13[277] - 28[292].

⁴⁹ Na opinião do sociólogo Peter Berger, “o choque pode ser acompanhado não só de desaprovação ou desagrado, como também de uma sensação de emoção com o fato de as coisas poderem *realmente* ser diferentes”. Cf. em *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*, p. 33.

⁵⁰ Berger esclarece que, neste caso, ele emprega “sagrado” como “uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência”. BERGER, Peter L.. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, p. 38. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

⁵¹ *Ibid.*, p. 38-46, 41. (Grifo da autora).

As diretrizes religiosas podem oferecer afirmações “filtradas” onde o “mundo é aceito sem discussão”.⁵² É concebido todo um sistema onde as possíveis perguntas pelo “porquê” são sufocadas por respostas conforme as convenções sociais. O indivíduo aceita o mundo sem fazer questionamentos.⁵³ Esta atitude de “inautenticidade” o exime de assumir sua liberdade, protegendo-o do caos, oferecendo “um coro firme de vozes que confirmam” aquilo em que acreditam e silenciam suas “dúvidas latentes”. As visões de mundo estão “ancoradas em certezas subjetivas”⁵⁴ e é o ambiente específico da conversação que manterá a plausibilidade do universo do indivíduo, confirmando a sua escolha, o seu dia a dia.

Além da “inautenticidade”, outra característica que pode ser problemática para o diálogo entre as religiões é a inclinação que o ser humano possui para uma visão una, ou seja, ele normalmente “procura unificar, reconciliar, compreender como uma coisa tida por verdadeira se relaciona com outra assim tida”.⁵⁵ Com o costume de dar um “caráter absoluto” à sua verdade religiosa cada indivíduo tende a reafirmar a validade única de sua crença, tornando difícil a sua compreensão sobre a “possibilidade de existência do Deus outro, do mundo outro, [que] nega a [sua] existência”.⁵⁶

É possível entender agora por que as religiões monoteístas são mutuamente exclusivas: cada uma oferece um modelo de construção do mundo que ela garante ser o único possível [...]. Se existe apenas um Deus, que exige ser cultuado de uma só maneira, e se diante de mim está o outro, que afirma a mesma coisa, só que em relação a outra representação de Deus e outras liturgias, então um de nós está errado. Mas não se trata de um simples erro de definição que uma boa conversa possa superar. Denota uma profunda antinomia [antinomias]: o mundo dele nega o meu. Se o mundo dele é verdadeiro, então o meu mundo desmorona, e estou jogada no terror do caos.⁵⁷

Também o fundamentalismo e o relativismo, reações que são opostas, extremas, “errôneas” e “perigosas” podem ser assumidas pelo indivíduo na proximidade com aquele que é diferente dele. No primeiro caso o indivíduo

⁵² BERGER, Peter L. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*, p. 164.

⁵³ Id.

⁵⁴ BERGER, Peter L.. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*, p. 77. 2. ed. rev. Petrópolis: Vozes, 1997.

⁵⁵ Ibid., p. 58.

⁵⁶ AUGRAS, Monique. Tolerância: os paradoxos, p. 86. In: TEIXEIRA, Faustino. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 77-91.

⁵⁷ Id.

“pretende reconquistar a sociedade toda para os valores e tradições antigos”. O fundamentalismo religioso⁵⁸, entendido como “um sistema de fé que abarca tudo mantido com rígida certeza e unido à segurança moral do direito de impor isso a qualquer um”, é para o sociólogo Peter Berger o inimigo da liberdade religiosa:

É indubitavelmente correto dizer que no decorrer da maior parte da história humana a maioria do fanatismo tem sido religioso. Isto é fonte de tristeza para qualquer crente religioso. É fonte de tristeza para mim como cristão que acredita que não só é possível ser religioso sem ser fanático, mas a fé genuína *exclui* o fanatismo.⁵⁹

O fanatismo também exclui qualquer possibilidade de diálogo, pois o indivíduo quer que o seu pensamento e a sua doutrina moral prevaleçam sobre todos os outros e, quando não consegue, rejeita, até mesmo de forma violenta, a outra religião.

Quanto ao relativismo referido aqui como uma postura “perigosa” é aquele em que o indivíduo “desistiu de afirmar quaisquer valores e reservas de sentido comuns”.⁶⁰ Esta atitude é definida como um “dogma vulgar” pelo professor italiano Claudio Magris. Faz-se um determinado uso do sentido da palavra relativismo em que se acredita ser ele a negação da verdade, do significado e da necessidade da sua busca. No artigo publicado no site IHU Magris afirma que há o “bom relativismo”, que “impede que a busca da verdade se desnaturalize em tiranias espirituais e materiais”, capaz de coibir os fundamentalismos de qualquer espécie. Esse “bom relativismo” impede que o indivíduo se acredite possuidor de uma verdade absoluta e é “a base da tolerância e da liberdade”.⁶¹

Outros desafios se colocam diante do DIR, como o frágil sentido de pertença eclesial. O indivíduo que não está firmemente engajado em uma comunidade de fé pode não ser capaz de perceber que uma religião não comporta o Mistério, que é

⁵⁸ A maneira de agir dos integristas, fundamentalistas e sectários leva-os a uma tendência de fechamento ao diálogo. Por fundamentalismo entenda-se neste trabalho a posição de fanatismo religioso. Não confundir com o fundamentalismo de corrente teológica que tem a sua origem no cristianismo protestante.

⁵⁹ BERGER, Peter L.. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*, p. 220-221.

⁶⁰ BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*, p. 79.

⁶¹ Ex-senador da Itália, ex-professor das universidades de Turim e de Trieste, e prêmio Príncipe de Astúrias de Letras de 2004. Artigo publicado em 29/02/2012 com o título *O relativismo teme a verdade?* Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/507002-o-relativismo-teme-a-verdade-artigo-de-claudio-magris>>. Acesso em: 29/02/2012.

infinito e cujo Espírito ultrapassa os limites e “sopra onde quer”. É através da pertença religiosa que o fiel tem a capacidade de abrir-se a outras possibilidades da presença, alhures, do Totalmente Outro. Além disso, pode ocorrer que apenas um número limitado de pessoas e Igrejas estejam realmente dispostas a aderir ao DIR, o que faz com que este seja realizado por pequenos grupos, não atingindo a maioria dos crentes das diversas religiões. Este fato, unido à fragilidade das motivações para o diálogo, ao conteúdo, ao método e aos resultados – ou seja, a falta de formação – também podem contribuir para um desinteresse por parte de grande parcela dos fiéis. As comunidades de fé que não estão presentes em áreas de conflitos religiosos normalmente não têm grande interesse pelo DIR, visto que este não teria muita interferência no seu cotidiano. Outra questão diz respeito às lideranças eclesiais que, em muitos casos, podem assumir timidamente o compromisso ecumênico e inter-religioso ou torná-lo uma simples “diplomacia religiosa”.

Para a instituição religiosa, a consciência da necessidade de um diálogo inter-religioso e a conseqüente criação de instâncias e organismos que o promovam, representa sem sombra de dúvida grande avanço. Para o processo de interação e diálogo, este fato não representa, porém, necessariamente um avanço qualitativo. Quando determinada instituição religiosa assume como sua a tarefa do diálogo inter-religioso, cria geralmente estruturas para isto. São nomeadas pessoas responsáveis pelo diálogo, são criadas comissões para o diálogo, são organizadas reuniões, fóruns, encontros, etc. A experiência de algumas décadas mostra que estas estruturas acabam assumindo logo certo papel de “ministério das relações exteriores” que de interação. Estas estruturas têm muito mais a preocupação de defender e deixar claro qual a posição das instituições por elas representadas do que entrar em desprezioso diálogo.⁶²

Há também outros pontos de discussão, presentes principalmente no cristianismo, que podem dificultar o diálogo inter-religioso, como, na cristologia em que Jesus é considerado o único salvador para toda a humanidade; a questão soteriológica onde o cristianismo se posiciona como a única religião com valor salvífico universal; a questão hermenêutica em que o cristão considera a Bíblia o

⁶² BERKENBROCK, Volney J.. Provoações sobre o diálogo inter-religioso na perspectiva da religiosidade – dez teses, p. 31. *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.

único texto revelado por Deus; a questão eclesiológica onde se define a missão das igrejas cristãs e o seu lugar no diálogo com as outras tradições religiosas.

Como, então, lidar com todas essas questões a fim de possibilitar que o diálogo possa acontecer entre pessoas com crenças diversas, mesmo e/ou apesar, de tantos desafios e de tantas posturas que parecem mostrar que as religiões estão mais dispostas a “marcar [e impor] posições, a definir [e fazer definir] identidades” do que desejar abrir-se e aproximar-se do outro? ⁶³

Um primeiro ponto que poderia ser destacado e que torna factível aos indivíduos e às sociedades a convivência lado a lado, mesmo que vivam voltados para valores diferentes é a tolerância, considerada a “virtude ‘elucidativa’ por excelência”. ⁶⁴

O conceito de tolerância, no entanto, suscita divergências e polêmicas, pois, para alguns ele significa apenas “tolerar”, permitir que algo exista por condescendência ou favor, mantendo uma atitude de neutralidade que exclui o amor e a verdadeira aceitação das diferenças. Outros acreditam que a tolerância leva a um relativismo “desacreditando todos os valores”. Outros, ainda, assinalam que a tolerância é contraditória porque exige um limite: admitir algo “intolerável”, como a própria “intolerância”. ⁶⁵ Assinala Paulo Menezes que:

O nascimento do conceito de tolerância se deu no rescaldo das lutas religiosas, os massacres recíprocos de protestantes e católicos, o Edito de Nantes e sua revogação, A Noite de São Bartolomeu. Então os livre-pensadores, adeptos do Iluminismo, se viam discriminados e perseguidos por todos os fanatismos. E foram eles que, em nome da razão, mobilizaram a opinião pública contra os horrores da intolerância, proclamaram o direito sagrado de discordar, de guiar-se por sua consciência e por sua razão, e não pela religião oficial do Estado e da maioria. ⁶⁶

A tolerância, portanto, é uma reação à intolerância que “nasce do etnocentrismo, da rejeição do outro”, da negação do direito à diferença. Para não ser

⁶³ BERKENBROCK, Volney J.. Provocações sobre o diálogo inter-religioso na perspectiva da religiosidade – dez teses, p. 26.

⁶⁴ BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*, p. 24.

⁶⁵ Cf. MENEZES, Paulo. Tolerância e religiões, p. 40. In: Faustino TEIXEIRA. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 41.

apenas um conceito vazio, a tolerância deve estar associada ao respeito pela vida, aos direitos humanos mais fundamentais, bem como à liberdade dos outros.⁶⁷

Outras atitudes são necessárias para que o indivíduo se coloque em uma posição de abertura ao outro. Primeiro a atitude de fé. A fé é a ponte que liga o ser humano à transcendência. Vai além das formulações dogmáticas, mas, necessita de vínculos que são as crenças como expressão da fé. Poder-se-ia dizer que a fé é a religiosidade, entendida como vivência pessoal de uma religião que é independente de uma instituição religiosa a qual se está ligado.⁶⁸

A segunda atitude é a da conversão que envolve três elementos: a conversão do coração, possibilitadora de um diálogo da caridade; a conversão da inteligência que permite o diálogo doutrinal de maneira amadurecida e a conversão confessional em que os atos eclesiais de reconciliação se tornam concretos. A conversão envolve a escuta respeitosa daquilo que o outro tem a dizer, em uma abertura humilde do coração e da mente.

Em um texto muito iluminador Leonardo Boff alerta que

O grande desafio atual é conferir centralidade ao que é mais ancestral em nós, o afeto e a sensibilidade, ou seja, importa resgatar o coração. Nele está o nosso centro, nossa capacidade de sentir em profundidade, a sede dos afetos e o nicho dos valores. Com isto não desbancamos a razão, mas a incorporamos como imprescindível para o discernimento e a priorização dos afetos, sem substituí-los.⁶⁹

Uma terceira atitude é a percepção da urgência do diálogo tendo a convicção de que o ser humano é um ser dialogal por natureza. Requer o conhecimento da história e da doutrina da outra tradição religiosa com a qual se pretende estabelecer o diálogo e também a revisão do pensamento teológico da própria tradição de fé.

O diálogo inter-religioso é tarefa missionária que exige “uma sensibilidade nova, um despojamento profundo, uma consciência de humildade, uma busca incessante e, sobretudo, uma convicção de estar diante do ‘solo sagrado’ do outro”.⁷⁰ Sair da preocupação missionária, “conversionista” para a compreensão do outro;

⁶⁷ MENEZES, Paulo. Tolerância e religiões, p. 40. In: Faustino TEIXEIRA. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, p. 42, 47.

⁶⁸ Ler mais sobre religiosidade em BERKENBROCK, Volney J.. *Provocações sobre o diálogo inter-religioso na perspectiva da religiosidade – dez teses*.

⁶⁹ BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: desafio para o século XXI*, p. 93. Petrópolis: Vozes, 2009.

⁷⁰ TEIXEIRA, Faustino. O irrevogável desafio do pluralismo religioso, p. 185. In: SOTER (Org.). *Religiões e paz mundial*. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 173-186.

passar do medo do outro, à descoberta do outro são condições necessárias de abertura sem as quais não se avança em direção ao outro.

Grande parte dos autores, dentre eles Jacques Dupuis, considera que o diálogo “procura a compreensão na diferença”, isto é, no respeito às convicções que são diferentes e, muitas, inegociáveis na fé de cada pessoa envolvida na dinâmica dialógica. Assim ele afirma que

[...] se se considera óbvio que os cristãos não podem dissimular a própria fé em Jesus Cristo na prática do diálogo inter-religioso, eles reconhecerão, por sua vez, em seus interlocutores, que não partilham sua fé, o direito e o dever inalienáveis de se empenhar no diálogo mantendo suas convicções pessoais – e também as pretensões de universalidade que podem fazer parte de sua fé. É nessa fidelidade a convicções pessoais, não negociáveis, aceitas honestamente por ambas as partes, que o diálogo inter-religioso se dá ‘entre iguais’ – em suas diferenças.⁷¹

Outro aspecto que chama a atenção é a compaixão. Esta envolve um ponto comum que poderia unir as religiões: as situações de sofrimento humano. De acordo com o rabino chefe de Roma, Riccardo Shamuel Di Segni, em recente entrevista, ressalta a falta de um projeto para o diálogo entre as grandes religiões. Em uma de suas sugestões, assinala que se deve “olhar mais as necessidades do mundo do que as próprias teologias”.⁷²

Só a liberdade é capaz de permitir ao indivíduo confrontar-se com o contingencial da vida humana percebendo que o “mundo aprovado” da sociedade em que ele vive não é o único a existir.⁷³ Abre-se-lhe, pois, a possibilidade do diálogo com o outro que está “fora” do seu mundo. Esse diálogo vai enfraquecendo as barreiras do fanatismo e da intolerância que existem entre os fiéis das diversas religiões, apesar de todas as dificuldades de tal empreendimento.

⁷¹ DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*, p. 286. São Paulo: Loyola, 2004.

⁷² 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.

⁷³ BERGER, Peter L.. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*, p. 165-166.

1.2 Diálogo islamo-cristão

O tempo atual é caracterizado pelo macroecumenismo, pelo diálogo inter-religioso, mas, quando se trata de exercitar a tolerância religiosa com o outro que tem uma crença diferente, a escuta e o diálogo podem se tornar mais complicados⁷⁴.

E dentre as barreiras complexas a serem derrubadas no diálogo entre as religiões, talvez uma das mais resistentes seja a que existe entre o cristianismo e o islamismo⁷⁵. A despeito da herança abraâmica comum às duas tradições de fé, parece que se potencializam as diferenças entre essas religiões do Livro como referências negativas, quando na verdade, “a presença provocadora da diferença e da alteridade amplia o campo das possibilidades e faculta o real exercício de uma conversação enriquecedora”, como afirma Faustino Teixeira.⁷⁶ Em muitos casos, nega-se a fecundidade da diversidade em busca de uma unidade, como alerta Christian Duquoc:

[...] o fervor com relação à unidade é tal que, apesar das considerações positivas sobre a diversidade e o reconhecimento de diferenças legítimas, as divisões são vistas ou julgadas como negativas, e na medida do possível considera-se que devam ser eliminadas. Na maioria das vezes, são entendidas como situações resultantes de opções condenáveis e, conseqüentemente, devem ser o objeto da reconciliação. A unidade deve ser a preocupação maior e só pode realizar-se com o desaparecimento das divisões.⁷⁷

O Corão, na Sura 5, versículo 48, pode dar a entender uma pista quanto à legítima pluralidade dos caminhos de Deus com a seguinte afirmação: “A cada um de vós, determinamos uma lei e um caminho. Se Deus quisesse, teria feito de todos

⁷⁴ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Crer depois do 11 de setembro de 2001 (Atualidade da violência nas três religiões monoteístas), p. 114. In: PEREIRA, Mabel Salgado; SANTOS, Lyndon de A. (Org.). *Religião e violência em tempos de globalização*. São Paulo: Paulinas, 2004.

⁷⁵ Como bem recorda Olga Sodré, o diálogo mesmo importante e enraizado no Evangelho, ainda é visto com indiferença, encontrando resistência do próprio meio cristão-católico. SODRÉ, Olga Regina Frugoli. *Monges em diálogo a caminho do absoluto: estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico*, p. 190. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005. O Islã surgiu no século VII EC, a partir da prega o do profeta Mohammed, na região da Arábia.

⁷⁶ TEIXEIRA, Faustino. O irrevogável desafio do pluralismo religioso, p. 174.

⁷⁷ DUQUOC, Christian. *O  nico Cristo: a sinfonia adiada*, p. 153. Também na opinião de Olga Sodré, “[...]   necessário reconhecer as diferenças e não utiliz -las para negar o outro em sua diferença [...]”. SODRÉ, Olga Regina Frugoli. *Monges em diálogo a caminho do absoluto: estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico*, p. 140. 2005.

vós uma única nação. Mas quis provar-vos pelo que vos outorgou. Emulai-vos nas boas obras. Para Deus todos voltareis, e Ele então vos inteirará daquilo em que divergis”. Christian de Chergé diz que “será preciso reler os versículos do Livro em que a diferença é anunciada, às vezes severamente denunciada, mais frequentemente ainda ofertada como um ‘sinal’ do Único e mesmo como um ‘caminho’ em direção a Ele [...]”. Sinal e caminho são os dois sentidos possíveis em que a diferença pode ser compreendida, na opinião do monge. Primeiramente, ela poderia ser um sinal ou “sacramento” uma vez que

[...] se Deus é verdadeiramente único, se o Deus do Islã e o Deus de Jesus Cristo não constituem um conjunto numeroso, como ele não se deixaria encontrar, para além dos contrastes e mesmo das contradições dos “sinais” que ele usa para ser reconhecido aqui e ali? Pergunta importante, uma vez que se trata da unicidade mesma desse Deus que é tudo, para nós e entre nós.⁷⁸

Christian acrescenta ainda que:

Voltamos então a confrontar esses diferentes chamados de um Deus “que fala aos homens”, para que ele nos remeta, ele mesmo, ao sentido escondido de nossas Escrituras, e tanto quanto, seguramente, à vocação plena do homem esboçada através de tudo o que dá sentido à sua vida. 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”.⁷⁹

Assinala De Chergé que, em um segundo sentido, a diferença recebida como caminho, como idéia de orientação, “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”.⁸⁰

⁷⁸ DE CHERGÉ, Christian. Chrétiens et musulmans nos differences ont-elles le sens d’une communion ? In : _____. *L’Invincible espérance*, p. 113. Textes recueillis et présentés par Bruno Chenu. Paris: Bayard, 2010, p. 109-166.

⁷⁹ Ibid., p. 114.

⁸⁰ Ibid., p. 114-115.

Pode-se colocar em paralelo a opinião do filósofo suíço Frithjof Schuon (1907-1998), que, discorrendo sobre os diversos pontos de vista do cristianismo e do Islã, diz que diante de Deus, do Absoluto, todas as diferenças são relativas e, de um modo ou de outro, os valores de uma tradição religiosa estão presentes na outra. Segundo ele,

Não há somente um cristianismo de “calor”, de amor emocional, de atividade sacrificial, mas há igualmente, enquadrado pelo precedente, um cristianismo de “luz”, de gnose, de pura contemplação, de “paz”. Do mesmo modo, o islã “seco” – seja legalista, seja metafísico – enquadra um islã “úmido”, isto é, marcado de beleza, de amor e de sacrifício. É preciso que seja assim em razão da unidade não apenas da Verdade, mas também do gênero humano; unidade relativa, certamente, pois as diferenças existem, todavia real o bastante para permitir ou impor reciprocidade – ou a ubiqüidade espiritual de que se trata.⁸¹

Para outros autores, no entanto, não são apenas as diferenças que marcam os vários desencontros. Samuel Huntington em *O choque de civilizações* declara que os conflitos entre o cristianismo e o Islã se originaram também por causa das muitas semelhanças existentes entre essas duas tradições, a saber:

Ambas são religiões monoteístas, que, ao contrário das politeístas, não podem assimilar com facilidade outras divindades e que vêem o mundo em termos dualistas, do nós-e-eles. Ambas são universalistas, afirmando serem a única fé verdadeira à qual devem aderir todos os seres humanos. Ambas são religiões missionárias, acreditando que seus seguidores têm a obrigação de converter os não-crentes a essa única fé verdadeira. Desde suas origens, o Islamismo se expandiu pela conquista e, quando surgiram oportunidades, o mesmo se deu com o Cristianismo. As concepções paralelas de “jihad” e de “cruzada” não só se parecem como distinguem esses dois credos de outras grandes religiões do mundo⁸².

Quase sempre quando se fala em cristianismo e Islã, são evocadas situações lamentáveis, como esclarece a teóloga Maria Clara Bingemer no seguinte texto:

⁸¹ SCHUON, Frithjof. *Para compreender o Islã: originalidade e universalidade da religião*, p. 35. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.

⁸² HUNTINGTON, Samuel P.. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*, p. 264. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997. O livro, apesar de polêmico, apresenta neste trecho certa coerência que pode demonstrar que similitudes também provocam embates.

O islã invoca o pavor das invasões otomanas, a fúria dos chamados “radicais iranianos”, a irracionalidade das teocracias ditatoriais. E nos dias de hoje, os atentados camisas, os ataques suicidas que semeiam o medo e o terror em nome da fidelidade a Allah.

[...]

Os cristãos, por sua vez, carregam em sua história a sombra das Cruzadas, da Inquisição e das múltiplas guerras de religião em que estiveram envolvidos. Hoje, em sua dupla divisão e multiplicidade de seitas, despertam na sociedade contemporânea um misto de reações cujo alcance apenas os acontecimentos futuros haverão de revelar por inteiro: da crise pós-conciliar do catolicismo romano, passando pela ignorância sistemática ao cristianismo oriental, até a difusão desenfreada e fragmentada das inúmeras seitas protestantes de corte pentecostal.⁸³

O teólogo Leonardo Boff observa 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”, o que os leva a querer difundir a fé por todo o mundo, muitas vezes, articulada com o “poder colonialista e imperial”, conforme aconteceu na América Latina, África e Ásia.⁸⁴

Também Hans Küng faz notar que “não há outras religiões com tantas desavenças e discussões como entre estas três religiões monoteístas proféticas, que parecem revestir-se de uma especial agressividade e de uma forma de pensar que segue um padrão do gênero amigo/inimigo”.⁸⁵ No entanto, ele alerta para o que chama de “*terribles simplificateurs*”: são aqueles que exaltam os conflitos entre as três religiões como sendo uma eterna “luta providencial abraâmica”, alimentando os temores de uma “conspiração islâmica”, ocultando os vários aspectos positivos do Islã.⁸⁶

Desde muito que a visão que o Ocidente tem do Islã é a de percebê-lo como um bloco homogêneo, sem diferenciações internas, o que leva a pensar a religião muçulmana idêntica em todas as regiões do mundo onde estão presentes os seus fiéis, o que não é verdadeiro, de acordo com Paulo Gabriel Hilu.⁸⁷ Assim como o

⁸³ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Crer depois do 11 de setembro de 2001 (Atualidade da violência nas três religiões monoteístas), p. 104.

⁸⁴ BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: desafio para o século XXI*, p. 50.

⁸⁵ KÜNG, Hans. *Islão: passado, presente e futuro*, p.35. Lisboa: Edições 70, 2010. Küng considera também que “exceções extremas de um Islão militante”, desde Khomeini a Bin Laden, prejudicaram bastante a imagem desta religião do Livro aos olhos do Ocidente (Ibid., p.39).

⁸⁶ Ibid., p.40-41.

⁸⁷ Ele esclarece que “a idéia de que o islã teria uma essência fixa que seria reproduzida independentemente do contexto histórico e cultural no qual ele se constitui como fenômeno social é empiricamente falsa. A legitimidade, a forma, o significado e os efeitos práticos de doutrinas, rituais e

Cristianismo possui características diversas em suas expressões de fé, também o Islã constitui uma “realidade una e plural ao mesmo tempo”, possuindo duas linhas espirituais – o sunismo e o xiismo – resultantes da problemática sucessão de Mohammed⁸⁸. Com isto, o Islã aprende desde muito cedo a “lição do pluralismo”.⁸⁹

Islã quer dizer “se submeter à vontade de Deus”, e todo aquele que se submete a Deus é um *muslim* (muçulmano). Ele faz a sua profissão de fé (*shahada*) que é o primeiro dos cinco pilares do Islã: “Eu atesto que não há outra divindade a não ser *Allāh*. Eu atesto que Mohammed é o mensageiro de *Allāh*”, e assim,

[...] o muçulmano que pronunciou as palavras de profissão de fé em presença de testemunhas é obrigado a obedecer à lei, e esta o ordena (os deveres rituais são impostos tanto aos homens quanto às mulheres) a reza ritual, que deve ser feita cinco vezes por dia (*salāt*, *mamaz* em persa e em turco); pagar a taxa-esmola que é debitada sobre uma certa soma de dinheiro ou de bens (*zakāt*); o jejum (*saum*, em persa, *ruza*, em turco *oruç*) durante o mês do Ramadãn; e a peregrinação a Meca (*hajj*) ao menos uma vez na vida, se houver condições. Para fazer isto as mulheres devem ser acompanhadas por um parente.⁹⁰

A religião surgida com as revelações ao Profeta Mohammed, ao mesmo tempo em que se apresentou intransigente e rigorosa na imposição da verdade do Corão⁹¹, mostrou-se “flexível e tolerante” com as outras culturas no percurso de sua

formas de ser muçulmano variam através das fronteiras culturais, de acordo com os diferentes grupos de uma mesma sociedade e, ainda, segundo as trajetórias individuais”. PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*, p. 25. Aparecida: Santuário, 2010.

⁸⁸ Mohammed nasceu entre 570 e 580 EC na cidade de Meca e morreu no ano de 632, sem deixar descendente masculino. Foi sepultado na cidade de Medina. Quanto à sucessão do Profeta, “a maior parte dos muçulmanos foi de acordo em eleger Abū Bakr, um de seus sogros, como sucessor (*khalīfa*, califa). Em 634, foi a vez do poderoso e sério ‘Omar, modelo de energia e justiça. Na época, os exércitos dos árabes muçulmanos haviam atingido o Egito e a Síria, o Iraque e o Irã. Em 644, ‘Othman o sucede, substituído, após seu assassinato, por ‘Ali ibn Abi Tālib (656-661), primo e genro do Profeta, esposo de sua mais jovem filha, Fátima. É ‘Ali que o partido *shī‘at ‘Ali* (de *shī‘a*, xiita) considera como o único sucessor legítimo. Para eles, ele era o verdadeiro imam, o guia da comunidade na oração e na guerra”. SCHIMMEL, Annemarie. O Islã e sua unidade, p. 33-34. In: LUCCHESI, Marco (Org.). *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 24-67. Sem contar a vertente mística que é o sufismo. Cf. Paulo Gabriel Hilu da Rocha PINTO. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*, p. 73-97; 101-117.

⁸⁹ PACE, Enzo. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*, p. 279 - 280. Petrópolis: Vozes, 2005. Também, Claude Rault chama a atenção para o fato de que o termo Islã é ambivalente e cobre uma vasta e ampla realidade e a utilização mesma desse termo é vulnerável a enormes ambiguidades. A pronúncia desse nome “pode imediatamente suscitar paixões, caricaturas, mal-entendidos”. RAULT, Claude. *Désert, ma cathédrale*, p. 109. Paris: Desclée de Brouwer, 2008.

⁹⁰ SCHIMMEL, Annemarie. O Islã e sua unidade, p. 42. Os cinco pilares são: a *shahada* (profissão de fé), a *salāt* (oração ritual), a *zakāt* (esmola), o *saum* (jejum), o *hajj* (peregrinação a Meca).

⁹¹ Corão (*quran*) quer dizer leitura ou recitação de um texto sagrado. “De acordo com 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:*

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”.⁹²

A problemática maior, carregada de suspeitas, surge quando se confunde Islã com terrorismo e fundamentalismo, reduzindo-o a homens-bombas, à opressão com relação à mulher⁹³, a confrontos entre Oriente e Ocidente. As relações tensas, principalmente entre católicos e muçulmanos vêm, provavelmente, desde que o Islã inicia sua expansão⁹⁴ em direção, principalmente às terras antes ocupadas pelos católicos, como Espanha, Portugal e, principalmente Jerusalém, a Terra Santa para o cristianismo.

Já na Idade Média, os teólogos cristãos que viveram em meio muçulmano e eram de certa forma, pressionados a se converterem ao Islã cuidaram de fazer distinções em que se permitia vislumbrar no Corão a “obrigação” a que judeus e cristãos seguissem as leis “de orientação e luz” presentes, respectivamente, em seus Livros Sagrados – a Tora e os Evangelhos.⁹⁵ Observe-se o que diz a Sura 5 versículos 44-45.46-47.⁹⁶

Nós revelamos a Tora na qual há orientação e luz. Por ela estabelecem a justiça entre os judeus, os Profetas que se submeteram a Deus, os rabinos e os teólogos. Julgam conforme o que retiveram do Livro de Deus do qual são testemunhas. Não temais aos homens. Temei somente a Mim. E não vendais Minhas

passado, presente e futuro, p.100. O Corão, 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 [...] A aparente incoerência destes textos – como o ‘Cântico dos Cânticos’ ou algumas passagens de São Paulo – têm sempre a mesma causa, a saber, a desproporção incomensurável entre o espírito e os recursos limitados da linguagem humana”. SCHUON, Frithjof. *Para compreender o Islã: originalidade e universalidade da religião*, p. 62-63.

⁹² PACE, Enzo. *Opus cit.*, p. 280 - 281.

⁹³ A concepção que se tem, com relação às mulheres, é a de que seus direitos são cerceados e estão em segundo plano em relação aos homens, quando na verdade, no Corão as mulheres passam a ter reconhecidos alguns dos seus direitos, assim como o de ser tratada com justiça. Na época do profeta Mohammed, as mulheres não tinham direito algum, em lugar algum: “A Igreja Católica debatia se as mulheres tinham ou não alma. Santo Agostinho dizia que todo ser humano já nascia carregando a angústia e o fardo de ter sido parido ‘entre fezes e urina’, projetando uma imagem decaída e grotesca do corpo feminino”. ALTOÉ, Adailton. *O Islã e os muçulmanos*, p. 132-133. Petrópolis: Vozes, 2003.

⁹⁴ Os fatores que propiciaram a expansão do Islã não cabem ser analisados neste trabalho. Para maiores detalhes, ler ALTOÉ, Adailton. *Opus cit.*

⁹⁵ KHOURY, Adel-Théodore. O islã no pensamento cristão oriental durante a Idade Média, p. 9 [605]. *Concilium*, fasc. 116, n. “X”. Petrópolis: Vozes, 1976/6.

⁹⁶ A tradução do Corão utilizada neste trabalho é a de Mansour Challita. Rio de Janeiro: ACIGI, [s.d.].

revelações por um preço vil. Aqueles que não julgam segundo o que Deus revelou, são eles os descrentes.

Na Tora, prescrevemos aos judeus: vida por vida, olho por olho, nariz por nariz, orelha por orelha, dente por dente, ferimento por ferimento. Mas quem perdoar, seu perdão será sua expiação. E quem não julgar conforme o que Deus revelou, será contado entre os iníquos.

Em seguida, enviamos Jesus, o filho de Maria, para que ratificasse o que havia antes dele na Tora e outorgamos-lhe o Evangelho, no qual há orientação e luz e uma confirmação da Tora e uma preleção para os que temem a Deus.

Que os adeptos do Evangelho julguem conforme o que Deus nele revelou. E os que não julgam conforme o que Deus revelou, são eles os perversos.

Tais considerações podem tê-los levado a crer que o Corão mesmo exortava a que cada um permanecesse fiel à sua fé e, desta forma, teriam “os cristãos o direito de não seguir a Muhammad”, sendo o Corão a “Escritura destinada exclusivamente aos árabes”, subtraindo-lhe, assim, o caráter de universalidade.⁹⁷ Como observa A.-Th. Khoury, “os teólogos do Oriente medieval cristão julgam o Islã em função do cristianismo e nele vêem, no máximo, uma etapa preparatória que os muçulmanos precisam ultrapassar se desejam ter acesso ao verdadeiro conhecimento de Deus em Jesus Cristo”.⁹⁸

A Declaração *Nostra Aetate*, do Concílio Vaticano II tem consciência dos longos períodos de turbulência entre as duas religiões quando afirma que “no decurso dos séculos, surgiram entre cristãos e muçulmanos não poucas discórdias e ódios” e, por isso mesmo, “exorta todos a que, esquecendo o passado, sinceramente se exercitem na compreensão mútua e juntos defendam e promovam a justiça social, os bens morais e a paz e liberdade para todos os homens” (NA, 3).

É certo que existem dificuldades concretas, principalmente nos países de maioria muçulmana em que os grupos fundamentalistas chegam ao poder, como afirma o papa João Paulo II.

Nos países onde as *correntes fundamentalistas* alcançam o poder, os direitos do homem e o princípio da liberdade religiosa são interpretados, infelizmente, de modo unilateral: entende-se a liberdade religiosa como a liberdade para impor a todos a “verdadeira

⁹⁷ KHOURY, Adel-Théodore. O islã no pensamento cristão oriental durante a Idade Média, p. 9 [605].

⁹⁸ Ibid., p. 10 [606]. Essa concepção é própria da *teologia do acabamento ou do cumprimento* em que as religiões não-cristãs são vistas como uma “preparação evangélica” e “expressões tateantes do humano” na busca de Deus. São caminhos de salvação enquanto se dirigem ao Cristo, não havendo autonomia nas outras religiões. Mediante o Espírito, Jesus Cristo se faz presente no crente e no homem de boa vontade. Ele é não só constitutivo, mas também normativo.

religião”. A situação dos cristãos nesses países por vezes se torna até dramática. As atitudes fundamentalistas desse tipo dificultam muito os contatos recíprocos.⁹⁹

Contudo, há no cristianismo e no islamismo um ponto fundamental que é o amor ao Deus Único, além de outras percepções que, de certa forma, tornam próximas essas duas religiões abraâmicas. No próprio Corão a palavra é de diálogo: “E não disputeis com os adeptos do Livro senão com moderação, salvo o que prevaricam. E dizei: ‘Cremos no que nos foi revelado e no que vos foi revelado. Nosso Deus e vosso Deus é o mesmo. A Ele nos submetemos” (29:46).

A Declaração *Nostra Aetate*, em seu número 3 afirma:

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. A seus ocultos decretos esforçam-se por se submeter de toda a alma, como a Deus se submeteu Abraão, a quem a crença muçulmana se refere com agrado. Não reconhecem *Jesus* como Deus; veneram-n’O, no entanto, como profeta. Honram *Maria*, Sua mãe virginal, e até a invocam às vezes com devoção. Aguardam, além disso, o dia do juízo, quando Deus há de retribuir a todos os homens ressuscitados. Como conseqüência, valorizam a vida moral e honram a Deus sobretudo pela *oração, esmolas e jejum*.¹⁰⁰

Também a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, n.92, do Concílio Vaticano II, exorta os católicos ao diálogo: “Volvemos pois ainda o nosso pensamento a todos os que admitem Deus e que guardam em suas tradições preciosos elementos religiosos e humanos, desejando que um diálogo aberto nos leve todos a aceitar fielmente os impulsos do Espírito e a cumpri-los com entusiasmo”. Entretanto, antes mesmo do Vaticano II, experiências de abertura aos fiéis do Islã, e também de outras religiões, já eram colocadas em prática, como apontado no item 1.1 deste capítulo e como se desenvolverá um pouco mais a respeito de outras experiências inovadoras de abertura ao mundo islâmico que seguem como modelo até hoje.

Uma das grandes experiências no diálogo islamo-cristão é datada do ano de 1219 em que o encontro entre um cristão e um muçulmano se tornou arquétipo na tradição ocidental de busca e abertura dialogal. Esta foi a iniciativa de São Francisco

⁹⁹ JOÃO PAULO II. *Cruzando o limiar da esperança*, p. 99. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

¹⁰⁰ Grifo da autora.

de Assis.¹⁰¹ Ele parte ao encontro do sultão Malek Al-Kamil durante a V Cruzada na cidade de Damietta, no Egito, demonstrando a possibilidade do diálogo em clima de humildade, de paz, de escuta e de respeito. Primeiramente, Francisco tenta dissuadir o Papa Inocêncio III do empreendimento de uma Cruzada contra os muçulmanos, por se tratar, na argumentação dele, de uma atitude contrária à vontade de Deus, pois, os cristãos deveriam amar os seus inimigos. Não foi atendido pelo Papa. Decide ir direto a Damietta e exorta, pessoalmente, os cruzados à paz e ao diálogo com os muçulmanos. Tendo sido ridicularizado, Francisco resolve falar aos seguidores do Profeta. É preso e levado diante do Sultão. Sendo bem tratado por este, o Poverello de Assis “descobriu que o líder muçulmano não era ‘ferocíssimo infiel’, conforme dramatizavam os cristãos, mas homem piedoso e reto”. Nasce uma amizade entre Francisco e o sultão Malek Al-Kamil, fato que mais tarde possibilitou a permanência dos Franciscanos nos lugares santos da Palestina, até os dias de hoje.¹⁰² Para o Ministro Geral dos Franciscanos, Fr. José Rodríguez Carballo, Francisco se apresenta ao sultão como um crente em Cristo e, por sua vez, o sultão se apresenta como seguidor do Islã e foi esse encontro de dois crentes que possibilitou o diálogo.¹⁰³

Ainda na Idade Média, podem ser destacados outros dois pioneiros no diálogo com o mundo árabe: o também franciscano inglês Roger Bacon (1220-1292) que, de acordo com Hans Küng, possuía um “conhecimento enciclopédico”, luta de maneira ativa pelo conhecimento das ciências árabes. Outra personalidade citada por Hans Küng é Raimundo Lúlio (1232-1316) que realiza três viagens ao Norte da África com o intuito de converter os muçulmanos. Chega a ser deportado, por duas vezes, para sua casa na ilha de Maiorca, e na terceira vez é apedrejado e morre no regresso a casa. Apesar deste fim trágico e do afã em converter todos ao cristianismo, o que

¹⁰¹ Moubarac e Harpigny, em artigo do ano de 1976, chegam a dizer que o espírito de São Francisco de Assis encorajou a “feliz involução do espírito cristão” entre Massignon e o padre Abd-el-Jalil, em matéria de islamologia. MOUBARAC, Youakim e HARPIGNY, Guy O islã na reflexão teológica cristã contemporânea, p.23 [619]. *Concilium*, fasc.116, n. X. Petrópolis: Vozes, 1976/6, p. 21[617]-30[626]. Por “involução” entenda-se a diminuição das diferenças.

¹⁰² BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: desafio para o século XXI*, p. 63. Sobre esse encontro cf. tb. Fontes Franciscanas 1Cel 57; LM 9,7-8. 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.

¹⁰³ Declarações do ministro geral dos franciscanos. Disponível em: < <http://www.zenit.org/article-29139?!=portuguese>>. Acesso em: 30/10/2011.

Lúlio buscava, à sua maneira, não era através das armas, mas do diálogo aprofundado nas questões teológicas e filosóficas.¹⁰⁴

Foi antes um pouco da Primeira Guerra Mundial que começaram a aparecer trabalhos revolucionários sobre a oração e espiritualidade muçulmanas, “apreciados em espírito de humildade, da parte dos cristãos”, como os de Reynold Alleyne Nicholson (1868-1945) na Inglaterra, Asín Palacios (1871-1944) na Espanha e, principalmente os estudos de Louis Massignon (1883-1962), referência mundial no diálogo islamo-cristão, do qual se falará mais detalhadamente no segundo capítulo deste trabalho.¹⁰⁵

Dentre aqueles a quem Maurice Borrmans chama de “Profetas do diálogo islamo-cristão” em seu livro de mesmo título, está o sacerdote franciscano Jean-Mohammed Abd-el-Jalil. Nascido em Fez, no Marrocos, no ano de 1904, faz a peregrinação a Meca com sua família em 1913-1914, é batizado no catolicismo no ano de 1929 e tem como padrinho Louis Massignon. Morre em 1979. A sua passagem para o catolicismo lhe trouxe 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”. Somente em 1961 (de 27 de abril a 15 de maio) lhe foi possível rever seu país e aí encontrar alguns dos seus, após seguranças e garantias de seu irmão Omar.¹⁰⁶

Em 1964 Abd-El-Jalil publica sua conferência *L'Islam à l'époque du Concile*, para os Padres Conciliares. Professor no Instituto Católico de Paris a convite do diretor Monsenhor Baudrillart, ficou encarregado do curso de língua e literatura árabes e do curso de islamologia na disciplina de História das Religiões. São de sua autoria as obras: *Brève histoire de la littérature arabe* (1943), que se tornou após várias edições revistas e aumentadas, um “pequeno clássico” no gênero; *L'Islam et nous* (1947); *Aspects intérieurs de l'Islam* (1949); *Marie et l'Islam* (1950).

Maurice Borrmans afirma que o padre Jean-Mohammed consagrou toda sua vida a um “autêntico conhecimento” dos cristãos e dos muçulmanos “em vista de

¹⁰⁴ KÜNG, Hans. *Islão: passado, presente e futuro*, p.43.

¹⁰⁵ DANIEL, Norman. Pensamento cristão ocidental sobre o Islã, dos inícios a 1914, p. 20 [616]. *Concilium*, fasc.116, n. X. Petrópolis: Vozes, 1976/6, p. 11[607]-20[616].

¹⁰⁶ BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*: Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 56. Paris : Du Cerf, 2009.

uma melhor estima recíproca e de possíveis colaborações amigáveis”.¹⁰⁷ Como guia do diálogo islamo-cristão, Abd-El-Jalil conclui que “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, perseverar neste caminho, mesmo se a reciprocidade demora a se manifestar”.¹⁰⁸

Após muitos anos de magistério, de conferências, retiros e encontros, pe. Abd-El-Jalil passa os últimos quinze anos de sua vida terrena pela Paixão causada por um câncer na língua, obrigando-o ao silêncio e permitindo-lhe a participação no sofrimento de Cristo. 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 1964, recuperado, mas deixando seqüelas que tornam impossíveis as mesmas atividades e uma alimentação normal.¹⁰⁹

Outro nome citado por Maurice Borrmans na mesma obra é o dominicano Georges Chehata Anawati. Nasceu em Alexandria, no Egito em 1905, de família greco-ortodoxa. Tornou-se católico em 1921, não sem dificuldades com sua família, como observa Borrmans. Ordenado sacerdote em 16 de julho de 1939. Encontra Louis Massignon pela primeira vez em 19 de julho do mesmo ano. Os testemunhos de confrades e amigos são unânimes em dizer que Anawati era “um homem de estudo e de cultura, um homem de calorosas relações interpessoais e um homem de oração e de contemplação na ação”.¹¹⁰ Anawati escreve em seu diário, datado de 4 de julho de 1941 que

O perigo que enfrentamos, nós católicos, mais ainda, nós dominicanos, é um certo “fanatismo” que bloquearia cegamente catolicismo e verdade [...]. O problema é grave; eu o repito, grave para mim que devo abordar doravante o Islã com um mínimo de

¹⁰⁷ BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*: Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 61.

¹⁰⁸ Ibid., p. 63.

¹⁰⁹ Apud Maurice BORRMANS. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*: Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 67.

¹¹⁰ Ibid., p. 127.

simpatia, o que pressupõe a ausência de todo pré-julgamento; conscientemente, eu estaria inclinado a julgar de uma maneira injusta, e então falso tudo o que concerne ao Islã [...]. Deslizamento de planos, confusão de perspectivas. É preciso manter sua lucidez e não deixar o temperamento, no que ele tem de mais instintivo [...] ter precedência sobre a inteligência.¹¹¹

Anawati repetia sempre que era necessário recorrer à única arma que o Senhor nos deixou: o amor. É esse amor que permitirá, aos católicos, chegar aos corações dos muçulmanos. De acordo com o dominicano, “é preciso, então, começar por conhecer a fundo a doutrina muçulmana e apreender a psicologia religiosa do crente muçulmano”.¹¹² Georges Chehata Anawati morreu em 28 de janeiro de 1994, Festa de Santo Tomás de Aquino, tendo sido enterrado no Cairo.

Outro teólogo e islamólogo que descobriu o Islã foi o padre jesuíta Christian van Nispen tot Sevenaer. Holandês, van Nispen foi enviado ao Egito em 1962 para se especializar em filosofia árabe e muçulmana. Sentia-se inclinado a ser missionário e ele próprio testemunha a sua predisposição à abertura ao outro ao afirmar: “Com o tempo, eu me dei conta do quanto o contato pessoal e a amizade verdadeira e sincera são uma grande porta de entrada para a descoberta de outra religião”.¹¹³ Para o jesuíta holandês, dois aspectos são essenciais para um verdadeiro diálogo inter-religioso. São eles as relações pessoais, especialmente a amizade, e o conhecimento teórico, pelo estudo. Para van Nispen “verdadeiras relações podem existir sem esse conhecimento teórico (ainda que ele, aí também, possa ser de uma ajuda preciosa), mas um diálogo inter-religioso fica gravemente deficiente pela falta de uma dessas duas partes”.¹¹⁴

O padre van Nispen foi marcado pela experiência de ter participado no renascimento, em fevereiro de 1975, de um grupo egípcio de diálogo islamo-cristão. Esse grupo quase desapareceu em 1953, quando o ministério do Interior pediu a interrupção das reuniões da Associação. A única coisa que se manteve foram os encontros anuais no mês de Ramadã para uma refeição no fim do jejum, na casa do padre Anawati, no convento dos Padres Dominicanos, que aí tinham estabelecido desde o ano de 1946 o Instituto Dominicano de Estudos Orientais (IDEO).

¹¹¹ BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*: Louis Massignon, Jean-Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 133.

¹¹² Ibid., p. 137.

¹¹³ VAN NISPEN TOT SEVENAER, Christian. *Chrétiens et musulmans: frères devant Dieu ?*, p. 24. Paris: Les Éditions de l'Atelier; Les Éditions Ouvrières, 2009.

¹¹⁴ Ibid., p. 28.

Como as circunstâncias haviam mudado em 1975, Mary Kahil (1989-1979), amiga de Louis Massignon, reuniu em sua casa cerca de quinze pessoas, muçulmanas e cristãs, das quais a maioria havia participado da primeira fase do grupo, que a princípio chamava-se *Association des Frères Sincères*. Parecia que o momento havia chegado para retomar, sob novas bases, aquilo que os membros da Associação tinham vivido. Decidiram solicitar reconhecimento do Estado para evitar problemas, o que foi concedido em abril de 1979, sob o nome de *Association de La Fraternité Religieuse*. O grupo, segundo o padre Christian, os ajuda a viver melhor suas diferenças, no respeito mútuo, na amizade, no sofrimento do que os separa, na fidelidade a Deus que todos buscam servir.¹¹⁵

Traçando uma linha das iniciativas oficiais e “oficiosas” de diálogo entre representantes mais, ou menos, qualificados das comunidades cristãs e muçulmanas, a partir do impulso dado pelo Vaticano II nas décadas de 70 e 80, o padre Maurice Borrmans, em outra obra,¹¹⁶ destaca alguns encontros cujos interlocutores trocaram experiências espirituais no quadro específico das suas tradições religiosas. Dentre os encontros, seminários e congressos de relevo internacional que se desenvolveram entre cristãos e muçulmanos em vários países, no período de março de 1969 a maio de 1987 citados por M. Borrmans, oito tiveram a iniciativa da Subcomissão para o Diálogo com os Adeptos das Crenças e Ideologias do Nosso Tempo (DFI em inglês, Dialogue Faith Ideologies), quatro por iniciativa do Secretariado para os Não-Cristãos, mais quatro organizados pelo Centro de Estudos e de Pesquisas Econômicas e Sociais (CERES) da Universidade de Tunis, dois pela Associação Espanhola pela Amizade Islamo-cristã. Acrescentem-se, a estes, os que tiveram a iniciativa da Comissão “Fé e Constituição” do Conselho Mundial de Igrejas, Supremo Conselho das Questões Islâmicas, União Socialista Árabe, Cenáculo Libanês e, ainda, a visita do papa João Paulo II a Casablanca, Marrocos em agosto de 1985, a convite do rei Hasan II. Ele discursou aos jovens muçulmanos “sobre o tema comum ‘Fé em Deus’ e do comum empenho a favor da ‘Promoção humana’ em todos os níveis”.¹¹⁷

¹¹⁵ VAN NISPEN TOT SEVENAER, Christian. *Chrétiens et musulmans: frères devant Dieu ?*, p. 28-36. O grupo existe até hoje e tem o desafio de se renovar, principalmente dirigindo-se aos jovens.

¹¹⁶ Maurizio BORRMANS. *Islam e cristianesimo: le vie del dialogo*, p. 173ss. Milano: Paoline, 1993.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 175-181. Também tiveram iniciativas em outros encontros, entidades não menos importantes, mas, para não prolongar excessivamente a lista, pode-se ler a íntegra nas páginas acima citadas.

Outra experiência atual que reúne cristãos e muçulmanos com a finalidade de “esconjurar o choque de civilizações”¹¹⁸ é o Sermig (Serviço Missionário Jovens) na Jordânia, considerado o país do Oriente Médio que é exemplo do diálogo entre muçulmanos e católicos.

A Fraternidade do Sermig está presente na Jordânia desde 2003, em Madaba desde 2006 - conta Ernesto Olivero, fundador do *Arsenale della Pace* e do Serviço missionario jovens. Ultimamente inauguramos o *Arsenale dell'Incontro*. Chamamo-lo assim porque acreditamos que o diálogo entre cristãos e muçulmanos possa ser construído concretamente através de uma partilha de vida. Partindo das coisas mais simples e cotidianas, acreditamos que podemos aprender a nos olhar com olhos diferentes, a nos escutar, a nos respeitar e a nos estimar.¹¹⁹

Na França, no ano de 2010, em visita pela primeira vez ao Serviço para as Relações com o Islã (SRI) em Paris, o cardeal Jean-Louis Tauran, presidente do Pontifício Conselho para o Diálogo Interreligioso, evocando o diálogo islamo-cristão no país – e que pode ser estendido a todos os lugares – lembra a importância das relações com os muçulmanos que, “obriga a aprofundar” a própria fé, “a ter uma identidade espiritual bem definida, de maneira a poder dar razão de nossa fé aos outros, e igualmente, descobrir as riquezas das outras religiões”. Ele afirma que dialogar “é um apelo à coerência de nossa parte e também para descobrir a obra de Deus no coração de cada homem. Esse diálogo com nossos irmãos muçulmanos é importante, pois, ele nos incita a ser coerentes com relação à nossa própria fé. [...]

¹¹⁸ Samuel Huntington, em uma reflexão que se pode considerar altamente pessimista e até mesmo tendenciosa, julga que “a lei e a ordem são o primeiro pré-requisito da Civilização e em grande parte do mundo – na África, na América Latina, na antiga União Soviética, na Ásia Meridional, no Oriente Médio – elas parecem estar evaporando, estando sob séria ameaça na China, no Japão e no Ocidente. Numa base mundial, a Civilização parece, em muitos aspectos estar cedendo diante da barbárie, gerando a imagem de um fenômeno sem precedente, uma Idade das Trevas mundial, que se abate sobre a Humanidade”. Mais adiante ele acrescenta que “no choque maior, o ‘choque verdadeiro’, global, entre a Civilização e a barbárie, as grandes civilizações do mundo, com suas ricas realizações em religião, arte, literatura, filosofia, ciência, tecnologia, moralidade e compaixão, também se juntarão ou serão destruídas separadamente. Na era que está emergindo, os choques das civilizações são a maior ameaça à paz mundial, e uma ordem internacional baseada nas civilizações é a melhor salvaguarda contra a guerra mundial”. HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*, p.409-410.

¹¹⁹ GALEAZZI, Giacomo. *Nell’Arsenale dell’Incontro, cristiani e musulmani insieme*. Artigo disponível em < <http://vaticaninsider.lastampa.it/homepage/nel-mondo/dettaglio-articolo/articolo/giordania-dialogo-interreligioso-jordan-jordania-dialogue-interreligioso-dialogo-interreligios/>>. Acesso em: 24/07/2011. O *Arsenale dell’Incontro* abriga uma escola para crianças e jovens deficientes cristãos e muçulmanos e conta com professores também cristãos e muçulmanos.

Não podemos dialogar na ambigüidade”.¹²⁰ O cardeal sublinha três desafios a serem restaurados, a) identidade: não ter medo do que se é e no que se acredita, b) alteridade: aquele que acredita diferente, não é automaticamente, um inimigo e c) pluralismo: aceitar que Deus trabalha no mundo, de maneira inesperada e, enquanto cristãos, “acreditar que Jesus é a Revelação de Deus Pai” e testemunhar a ternura de Deus que se interessa pelo homem em sua vida cotidiana.¹²¹

Na busca de abertura a outras religiões, principalmente entre católicos e muçulmanos, os exemplos dados são ainda poucos. Muito mais se poderia descrever, contudo, não é propósito deste trabalho entrar detalhadamente em cada um deles, mas sim dar uma visão panorâmica do quanto se tem avançado, e neste caminho desafiador de abertura dialogal, Hans Küng declara que:

Deverá também debater-se as grandes confrontações da história mundial entre o Islão e o Cristianismo: a conquista árabe de áreas originalmente cristãs no Médio Oriente e no Norte de África, a ocupação de Espanha, durante séculos, no Ocidente, e dos Balcãs, a leste. A expansão do Islão na África negra e no Sudeste Asiático, bem como os esforços por uma “frente” islâmica única contra o Ocidente não podem ser ignorados. Também há que analisar muito bem as contra-ofensivas européias contra o Islão: não só as cruzadas e a Reconquista espanhola, mas também, e sobretudo, a expansão militar, económica e cultural do Ocidente, na época do colonialismo e do imperialismo modernos, até à fatal Guerra do Iraque em 2003, essa guerra das grandes mentiras.¹²²

No processo histórico da humanidade, chama atenção há algum tempo a visibilidade que vem tendo a comunidade muçulmana pelo seu crescimento em todo o mundo – é a segunda maior religião do planeta – e pela vitalidade de suas diferentes correntes. Toda a vida do muçulmano está submetida a Deus: o islamismo conjuga a religião com a ética, onde a fé está em estreita conexão com o “conjunto dos comportamentos individuais, familiares e sociais”, influenciando os campos da política e da organização da sociedade.¹²³

Não poderiam, também, os cristãos “respirarem” o seu cristianismo na vida cotidiana, deixando-se guiar pelo Deus Uno-Trino, conjugando assim fé e vida,

¹²⁰ *Dialogue interreligieux par Le cardinal Tauran*. Artigo disponível em: <<http://www.zenit.org/article-26189?l=french>>. Acesso em 2011.

¹²¹ Id.

¹²² KÜNG, Hans. *Islão: passado, presente e futuro*, p.53. Todas estas questões o autor se propõe abordar em seu livro, “com objectividade e justiça”.

¹²³ JOSAPHAT, Carlos. *Evangelho e diálogo inter-religioso*, p. 61-62. São Paulo: Loyola, 2003.

testemunho e ação? Percebe-se que “as crenças religiosas se apresentam entrelaçadas a outras atividades humanas. Em outras palavras, as religiões não podem estar desvinculadas da complexidade do mundo, dos processos sociais vividos entre os indivíduos”¹²⁴, da dinâmica que caracteriza a identidade religiosa de cada indivíduo. Esta é uma possível via que pode permitir que todo crente submetido a Deus, seja ele cristão ou muçulmano, entre em um diálogo moderno, pós-moderno e não em um diálogo teológico-dogmático repetitivo, como assinala Hans Küng.¹²⁵

1.3 Identidade cristã na dinâmica dialogal

A religião é, possivelmente, um dos grandes referenciais para que as pessoas saiam de seu anonimato e de sua solidão e possam participar em uma rede de solidariedade onde elas têm a oportunidade de um intercâmbio das experiências de uma vida espiritual e de valores, rica e profunda. Os bispos da Ásia confirmam este alcance da religião e observam que ela

É o elemento mais profundo da cultura. Ela procura responder às questões fundamentais das pessoas. Ela fornece inspiração, clarifica os objetivos e oferece força às pessoas e comunidades na busca de satisfação na vida. Ao referir-se à origem e ao fim das pessoas, ela desafia-as a crescer em direção à totalidade em todas as áreas da sua existência. Ela oferece orientação para o comportamento moral às pessoas e comunidades. Assim, a religião tem um papel profético na vida particular e pública.¹²⁶

Neste sentido, a identidade religiosa pode ser um elemento de estabilidade social, não negligenciando o fato de que o “universalismo religioso é uma tensão que vai esbarrar contra a identidade”¹²⁷ e, ao sentir que esta se encontra ameaçada, as pessoas tendem a inclinar-se para a violência. Assim, os mesmos bispos continuam a dizer que

¹²⁴ SANTA ANA, Julio de. Diálogos inter-religiosos: dificuldades e promessas, p. 102. In: SOTER (Org.). *Religiões e paz mundial*.

¹²⁵ Hans KÜNG. *Islão: passado, presente e futuro*, p.585.

¹²⁶ FEDERAÇÃO DE CONFERÊNCIAS DE BISPOS ASIÁTICOS (FABC). Teses sobre o diálogo inter-religioso, p. 54. Texto aprovado na reunião de Singapura em abril de 1987. *SEDOC*, vol. 33, nº 281, julho-agosto 2000, p. 51-73.

¹²⁷ RICCARDI, Andrea. As religiões no século XX entre a violência e o diálogo, p. 102[678]-104[680]. *Concilium*, fasc.272, v. 33. Petrópolis: Vozes, 1997/4.

[...] a força emocional da religião, interpretada num sentido fundamentalista, pode ser usada para forjar uma identidade de grupo que se torne defensiva e prejudicial para outras identidades de grupo. Assim a religião torna-se um instrumento de política, do comunalismo, do fundamentalismo, etc. ela torna-se uma fonte de conflito. Ao evitar esses dois excessos, a religião tem que preservar o seu papel único inspiracional e profético na vida pública.¹²⁸

Como pode, então, o cristão se posicionar para afirmar a sua identidade e, ao mesmo tempo acolher a alteridade no diálogo inter-religioso, tendo em vista que a validade exclusiva da sua fé, do seu Livro Sagrado, dos seus ritos, é uma realidade questionável diante do pluralismo religioso que tem que conviver ao lado de outras fés, outros Livros Sagrados e outros ritos também válidos? Além disso, outra questão é colocada por Claude Geffré com relação à singularidade da identidade cristã: O que é mais importante? “um conjunto de objetivações doutrinárias ou simbólicas, de práticas e de ritos, ou será o poder imprevisível do Espírito de Cristo?”¹²⁹ Estas questões não são sem importância uma vez que, na atualidade, as referências de identificação já não têm mais o alcance e o impacto da mesma forma que há alguns anos, e isto afeta também os cristãos, cujas referências, na expressão de Pierre Böhler, “se esfumam e perdem seu sentido estruturante”. O Autor aborda três perspectivas que considera não pertencerem mais ao quadro de referência fundadora da identidade cristã: a pertença eclesial, entendida como no período da cristandade; a adesão a um corpo de doutrinas e, um tipo de comportamento moral, de atitude prática como lugar de identificação cristã.¹³⁰

De acordo ainda com Böhler, quando o cristão se abre ao diálogo, seja com outros cristãos, seja mais amplamente com outros semelhantes, ele “expõe sua identidade cristã ao teste do julgamento do outro, um desafio que o atinge, podendo abalá-lo ou colocá-lo em crise”. Isto pode fazer com que sua identidade cresça e amadureça e conclui a sua reflexão afirmando que:

[...] a identidade cristã é a aventura de um encontro com Jesus Cristo, de uma vida partilhada com ele no caminho que o conduz à cruz. Ora, esta aventura, por seu caráter imprevisível e desconcertante arranca-nos de nós mesmos, distancia-nos de nós mesmos e por conseguinte nos coloca em situação de crise. A identidade na qual

¹²⁸ FEDERAÇÃO DE CONFERÊNCIAS DE BISPOS ASIÁTICOS (FABC). Opus cit., p. 55.

¹²⁹ GEFFRÉ, Claude. A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso, p. 27 [291]. *Concilium*, fasc.311, Petrópolis: Vozes, 2005/3, p. 13[277]-28[292].

¹³⁰ BÜHLER, Pierre. A identidade cristã: entre a objetividade e a subjetividade, p. 26 [154] - 27[155]. *Concilium*, fasc.216. Petrópolis: Vozes, 1988/2, p. 25[153] - 36[164].

nós nos redescobrimos a nós mesmos se opera no crisol desta crise onde nos perdemos a nós mesmos. [...] pela crise da cruz é que passa a graça de Deus e esta graça basta para apoiar a confiança em Deus nas crises, aceitando-as como ocasiões felizes de crescer na identidade cristã.¹³¹

O pluralismo religioso não dá margem para que se reivindicuem verdades religiosas absolutas e impõe novas atitudes, como a do amadurecimento para o diálogo, porém, há que cuidar para não cair no relativismo, “fragmentador” da identidade. Para os cristãos é possível vislumbrar uma luz para esse dilema na essência do próprio cristianismo: Jesus Cristo. Ele é a manifestação concreta do “Logos universal” que leva a efeito a “identidade entre o absolutamente concreto e o absolutamente universal”¹³² sem que possa ser absolutizado.¹³³

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. Por um lado, a humanidade particular de Jesus não é, segundo nossa maneira humana de conceber, a tradução adequada da plenitude inexprimível de Deus. Por outro lado, mesmo se resistem a designá-lo como uma transcendência pessoal, todas as religiões estão em busca do mesmo Deus único.¹³⁴

Em outras palavras Jean-Paul Gabus assinala essa identidade constitutiva do cristão na adesão a Jesus Cristo.

Este homem é para nós aquele que por excelência nos permitiu pela sua morte na Cruz descobrir a verdadeira face de Deus, sua face de Justiça e de Misericórdia. Como ninguém, foi ele também que nos revelou o segredo de toda a vida humana: morrer para si mesmo a fim de poder melhor dar-se aos outros. Este homem é para nós aquele que mais que qualquer outro desligou as cadeias dos homens cativos e proclamou, decisivamente, da parte de Deus, o fim de todas as alienações. Por isso dizemos que ele é mais que um Profeta, a Revelação e a Salvação de Deus.¹³⁵

¹³¹ BÜHLER, Pierre. A identidade cristã: entre a objetividade e a subjetividade, p. 36 [164].

¹³² GEFFRÉ, Claude. O lugar das religiões no plano da salvação, p. 125. In: Faustino TEIXEIRA (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, p. 111-137.

¹³³ Cf. tb sobre a desabsolutização do cristianismo no sub-capítulo 1.1, p. 24, nota 48.

¹³⁴ GEFFRÉ, Claude. Opus cit., p. 126.

¹³⁵ GABUS, Jean-Paul. A atitude cristã face ao Islã, p. 54 [650]. *Concilium*, fasc.116, n. X. Petrópolis: Vozes, 1976/6, p. 52[648]-55[651]. Também Olga Sodré enfatiza que a unicidade de Cristo em um contexto religioso plural é específica do cristianismo que deve apresentá-la a todos, sem pretender, no entanto, que os outros tenham a mesma fé em Jesus Cristo. SODRÉ, Olga Regina Frugoli.

A constitutividade de Jesus Cristo para o cristão não é um limite para o diálogo inter-religioso, afirmam Jaume Flaquer e Javier Melloni. Ao contrário, Cristo é a "desativação de todo limite que nós lhe impomos [...]". A dinâmica da fé, que é a dinâmica pascal, é um processo contínuo de morte e ressurreição de nossos referentes sobre Deus e seus modos de manifestar-se". Mais adiante no texto, os autores dizem que Jesus é o ícone de um duplo esvaziamento, ou seja, do divino no humano e do humano no divino e deste modo, "[...] Jesus Cristo é o ícone da plena desapropriação [e] confessá-lo como o Senhor nos deveria introduzir no mesmo desapego que nos permitirá reconhecer nas demais manifestações outras doações do divino no humano e do humano no divino". É a participação nesse movimento kenótico que possibilita reconhecer a forma plural da manifestação divina, sem que uma se sobreponha sobre a outra: "sem *kénosis* (aniquilamento) não há manifestação da *théosis* (divinização)".¹³⁶

A identidade envolve esse movimento de esvaziamento em direção ao outro, se desenvolvendo em paralelo com a elaboração da alteridade, uma vez que esta possibilita e enriquece a relação.

Sem o outro, eu não sei quem sou. O diferente, o outro não pode ser reduzido ao pólo do mesmo, do igual. Sem a alteridade, perde-se a noção de limite e a margem da identidade. Num contexto de uniformidade, não há identidade, personalidade, individualidade, diferença, enfim, não há referência. [...], acolher a diversidade – cultural, religiosa, biológica, etc. – é fundamental para manter a vitalidade de qualquer realidade histórica, inclusive da realidade religiosa.¹³⁷

Na mesma linha, a opinião de Olga Sodré é a de que pode ser "mais interessante e frutífero" para o diálogo quando se leva em consideração não só aquilo que encaminha para a identidade, mas, também o que conduz à alteridade.¹³⁸ As identidades se encontram em mútua fecundidade e o cristão não pode pretender que a sua identidade religiosa seja universalmente assumida pelos outros. Deve ser

Monges em diálogo a caminho do absoluto: estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico, p. 204.

¹³⁶ GARCÍA, Jaume Flaquer; MELLONI, Javier. El diálogo interreligioso. Reto y bendición para la teología, p.326-328. *Selecciones de Teología*, n. 200 (Oct-Déc 2011). Barcelona, p. 319-333.

¹³⁷ GUIMARÃES, Edward Neves M. B.. Perspectivas cristãs para o diálogo inter-religioso atual, p. 87. *Horizonte: Revista de Estudos em Teologia e Ciências da Religião*, v. 5, n. 9, p. 80-96, dez. 2006.

Belo Horizonte: PUC-Minas. Disponível em <

<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/480>>. Acesso em: 31/07/2011.

¹³⁸ SODRÉ, Olga Regina Frugoli. *Monges em diálogo a caminho do absoluto: estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico*, p. 138.

capaz de colocar-se no lugar do seu interlocutor em perspectiva dialogal o que não significa abrir mão da sua identidade – Jesus como o formador e ponto central do “específico cristão”. Como observa Faustino Teixeira, “o diálogo inter-religioso não apaga ou dissolve as identidades num denominador comum, mas leva profundamente a sério o que nos une perante a Deus, mas também o que constitui nossa identidade mais profunda”.¹³⁹

Outra definição de identidade cristã muito rica é dada por dom Pedro Casaldáliga ao dizer que “[...] deveríamos entender a identidade como um dom gratuitamente recebido, sem se envergonhar do Evangelho, porém sem esgrimi-lo com prepotência, com fundamentalismo”.¹⁴⁰ Casaldáliga ainda se propõe, como cristão, três critérios que podem ser utilizados neste estudo para definir a validade da identidade cristã na prática do diálogo com as outras tradições e que podem ajudar a impedir o enclausuramento do cristão nas suas instituições e dogmas e a tendência a negar ou desvalorizar a alteridade. Assim, o primeiro critério é que a prática cristã o torne “mais confiante em Deus e mais esperançoso”. O segundo, que o faça mais compreensivo com o próximo, “como pessoa e como povo, como indivíduo e como cultura, como pessoa e como religião, com seus contextos e suas causas”. E o terceiro, que o torne mais fiel à “essencialidade da fé cristã”.¹⁴¹

A identidade como processo de afirmação é relacional, dialógica, processual, mas é também uma busca muitas vezes “frioenta ou decidida” tendo como referencial um determinado grupo, em que, o aparecimento no mesmo espaço do “outro diferente” pode ser entendido como uma ameaça. Ao mesmo tempo, este “outro diferente” vai procurar identificação neste ambiente como uma “projeção de si” o que gera insegurança para ambas as partes e é capaz, por sua vez, de provocar conflitos e agressividade mútua.¹⁴² No intuito de se evitar essa questão delicada é imprescindível que haja atitude de profundo respeito às convicções e à constituição da identidade de cada indivíduo e que se leve a sério o diálogo inter-religioso que, ao contrário de apagar ou dissolver as identidades “num denominador comum”, é o grande propiciador da experiência inclusiva, enriquecida pela perspectiva que o

¹³⁹ TEIXEIRA, Faustino. Jornada Mundial de Oração pela Paz, p.141. In: _____ (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 139-145.

¹⁴⁰ Dom Pedro Casaldáliga é bispo emérito de São Félix do Araguaia. Esta citação está no artigo O macroecumenismo e a proclamação do Deus da vida, p. 36. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, p. 31-38.

¹⁴¹ Ibid., p. 37.

¹⁴² SANCHIS, Pierre. A propósito da tolerância religiosa, p. 56. In: Faustino TEIXEIRA (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, p. 55-76.

outro deixa transparecer. Ir ao encontro dos crentes de outras tradições religiosas é sair da centralidade do ser cristão para hospedar e deixar-se hospedar em um diálogo inter-religioso autêntico, pois,

A questão do diálogo inter-religioso apresenta-se hoje como um dos grandes desafios a ser trabalhado pelas diversas tradições religiosas. Diante de uma realidade caracterizada pelo pluralismo religioso, não há mais condições de uma perspectiva de entrenchamento, de fixação num único itinerário, sem se dar conta da singularidade e riqueza de outros caminhos. A abertura ao outro, a permeabilidade para a dinâmica da relação, do reconhecimento do outro, do diferente como enriquecimento do singular, aparecem na atualidade como passagens imprescindíveis para a construção da identidade.¹⁴³

Michael Fuss, professor na Pontifícia Universidade Gregoriana na área da Missiologia e História das Religiões, afirma que “o diálogo não é simplesmente conversação, mas auxilia o indivíduo a ‘amadurecer’, a desenvolver a própria identidade religiosa na sociedade”.¹⁴⁴ Nesta dinâmica da construção identitária, a missão cristã pode contribuir de maneira providencial, se entendida corretamente. Na opinião de Claude Geffré a missão “não é um monólogo, mas um diálogo em que cada um dá e recebe tudo ao mesmo tempo”.¹⁴⁵ É o Espírito que envia cada cristão em missão para “realizar e dar prosseguimento dentro do mundo à mesma missão do Filho”.¹⁴⁶ Conciliar as exigências do diálogo inter-religioso e as exigências da missão é um problema que o cristão, frequentemente, tem que enfrentar, pois, os dois aspectos muitas vezes são confundidos e o diálogo passa a ser anúncio cuja única finalidade é a conversão do outro. No entanto, não é a busca de resultados, de conversões¹⁴⁷ que deve motivar a missão, pois, “o objetivo principal da aproximação

¹⁴³ TEIXEIRA, Faustino. O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural, p. 86-87. *Perspectiva Teológica*, 27 (1985), p. 83-101.

¹⁴⁴ FUSS, Michel. « Riconoscere, conservare, promuovere ». Il rapporto tra teologia e scienze delle religioni a 40 anni dalla Nostra Aetate, p. 95. In: Mariano CROCIATA (Ed.). *Teologia delle religioni: la questione del metodo*. Roma: Città Nuova; Facoltà Teologica di Sicilia, 2006, p.71-108.

¹⁴⁵ GEFFRÉ, Claude. O lugar das religiões no plano da salvação, p. 131. In: Faustino TEIXEIRA (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, p. 111-137.

¹⁴⁶ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Missão e serviço (das fontes aos novos desafios), p. 181. *Atualidade Teológica*, Ano VIII, n. 17, Revista do Departamento de Teologia da PUC-Rio, maio/agosto 2004, p. 180-202. Em seu artigo, a teóloga Maria Clara ajuda o leitor a compreender o que é a missão, desde a missão dada aos apóstolos por Jesus Cristo até a compreensão da mesma como serviço à inclusão e ao diálogo.

¹⁴⁷ A conversão referida aqui é aquela em que se usa de persuasão para que o indivíduo abandone a sua religião em favor de outra, no caso, o cristianismo. Este tem em sua história inúmeros exemplos de evangelização, principalmente quando da sua expansão, que tendem ao proselitismo. A conversão, ao contrário é *metanoia* interior que provoca uma nova consciência e uma orientação ou

missionária é servir, partilhar eucaristicamente Cristo e nós mesmos e contribuir para que a vida do outro seja mais livre, feliz, realizada e plena”.¹⁴⁸

Essa ressignificação mais humilde da missão foi um dado importante para os cristãos no primeiro encontro de Assis, no sentido de um maior estímulo para

[...] repensar a tarefa missionária da Igreja neste tempo de pluralismo religioso. Não há mais condições de atuar a missão numa perspectiva marcada pelo predomínio ou concorrência com os outros. Há que entender hoje a singularidade do cristianismo numa perspectiva de mais humildade, pois ele não constitui um “imperativo categórico” para todos. A plenitude de Deus manifesta-se igualmente noutros espaços da prática ética e religiosa.¹⁴⁹

A humildade assinalada acima é uma virtude que deve ser cultivada porque é condição primordial para o diálogo e a missão, e desempenha papel central na tradição cristã, pois ela tem em sua base o exemplo e o ensinamento de Jesus Cristo, “manso e humilde de coração”. É, portanto, constituinte mesma da identidade cristã, apesar de nem sempre se relacionar o cristianismo com uma atitude humilde, mas ao contrário, associá-lo à arrogância religiosa. Catherine Cornille, em seu artigo *Humildade e Diálogo*, desenvolve de forma iluminadora a temática da humildade. Em um trecho de sua reflexão ela ressalta que:

De fato, a virtude da humildade desempenha papel central na maioria das tradições religiosas. Dentro das religiões monoteístas, a atitude da humildade define a relação com Deus. É exatamente a fé no Deus Criador, a fonte de toda bondade e verdade, que faz vãs todas as tentativas humanas de autoglorificação e de orgulho. A tensão entre a obediência humilde a Deus e o orgulho fica nas entrelinhas de toda narrativa bíblica, desde [a] história da queda de Adão e Eva ao apelo de Paulo de “fazer nada por causa do egoísmo ou vaidade, mas por humildade considerar os demais superiores a vós mesmos (Filipenses 2.3)”. Do mesmo modo, a própria palavra Islã se refere ao significado central da submissão humilde ao Deus daquela tradição. Mesmo que em geral as religiões não-monoteístas não usem o termo

reorientação em direção a Deus em resposta ao chamado divino. HILLMAN, Eugene. *As várias moradas: os católicos diante do pluralismo religioso*, p. 115. São Paulo: Loyola, 1997.

¹⁴⁸ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Missão e serviço (das fontes aos novos desafios)*, p. 202.

¹⁴⁹ TEIXEIRA, Faustino. *Jornada Mundial de Oração pela Paz*, p.144. In: _____ (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, p. 139-145. Em outro artigo o autor chama atenção para o fato de que as “as teofanias sucedem-se e modificam-se constantemente. O grande desafio consiste em reconhecer Deus em todas as coisas, captar a transcendência na imanência”. TEIXEIRA, Faustino. *O irrevogável desafio do pluralismo religioso*, p. 28. *Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura – ano VI*, n. 28. Disponível em < <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2010/03/02OIrrevogavelDesafiodoPluralismoReligioso.pdf>>. Acesso em 2011.

“humildade”, o fim último destas tradições inclui um estado de auto-aniquilação total em face do absoluto.¹⁵⁰

Essa atitude de humildade proporciona uma sensibilidade mais acurada na percepção de que existem várias maneiras do indivíduo responder à graça de Deus, nas mais diferentes situações concretas existenciais, incluindo as religiões das quais fazem parte.¹⁵¹ Essa tomada de consciência permite ver que os caminhos de Deus são misteriosos e

Cada discípulo de Cristo, por força da sua vocação humana e cristã, é chamado a viver o diálogo na sua vida cotidiana, quer se encontre em situação de maioria, quer em situação de minoria. Deve infundir o sabor evangélico em cada ambiente familiar, social, educativo, artístico, econômico, político etc. O diálogo insere-se, assim, no grande dinamismo da missão eclesial.¹⁵²

Neste sentido, o Documento *Diálogo e Anúncio* declara que o diálogo inter-religioso e o anúncio estão “intimamente ligados”, mesmo que distintos (DA 77), e que a Igreja encoraja e estimula esse diálogo “não só entre ela e as outras tradições religiosas, mas também entre estas mesmas tradições religiosas” (DA 80). Assim:

É esta, uma maneira de cumprir o seu papel de “sacramento”, ou seja, de “sinal e também instrumento de união íntima com Deus e da unidade de todo o gênero humano (LG 1). O Espírito convida-a [a Igreja] a encorajar todas as instituições e movimentos religiosos a encontrarem-se, a colaborarem e a purificarem-se, a fim de promoverem a verdade e a vida, a santidade e a justiça, o amor e a paz, dimensões daquele Reino que Cristo, no fim dos tempos, entregará a seu Pai (cf. 1Cor 15,24). Assim, o diálogo inter-religioso é verdadeiramente parte do diálogo de salvação iniciado por Deus (DA 80).

Na Carta Encíclica *Redemptoris Missio* (RM)¹⁵³, no capítulo sobre Os caminhos da missão, o papa João Paulo II afirma que o diálogo não tem origem em táticas ou interesses, mas apresenta “motivações, exigências, dignidade própria” e tem seu fundamento na esperança e na caridade, produzindo frutos no Espírito. Diz

¹⁵⁰ CORNILLE, Catherine. Diálogo e humildade, p. 42. *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. 41-59.

¹⁵¹ FEDERAÇÃO DE CONFERÊNCIAS DE BISPOS ASIÁTICOS (FABC). O que o Espírito diz às Igrejas, p. 45. Documento de síntese elaborado por ocasião do Sínodo da Ásia em 1998. *SEDOC*, vol. 33, nº 281, julho-agosto 2000, p. 38-50.

¹⁵² 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. 73. São Paulo: Paulinas, 2005.

¹⁵³ JOÃO PAULO II. *Redemptoris Missio*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1997.

ainda que as outras religiões constituem um desafio positivo para a Igreja que pode descobrir as “sementes do Verbo” presentes nas pessoas e nas tradições religiosas e, ao mesmo tempo, aprofundar a própria identidade cristã (RM 56). João Paulo II manifesta ainda, de modo claro, o valor do testemunho que anima esse diálogo:

Daqui deriva o espírito que deve animar um tal diálogo, no contexto da missão. O interlocutor deve ser coerente com as próprias tradições e convicções religiosas, e disponível para compreender as do outro, sem dissimulações nem restrições, mas com verdade, humildade, e lealdade, sabendo que o diálogo pode enriquecer a ambos. Não deve haver qualquer abdicação, nem irenismo, mas o testemunho recíproco em ordem a um progresso comum, no caminho da procura e da experiência religiosa, e simultaneamente em vista da superação de preconceitos, intolerâncias e mal-entendidos. O diálogo tende à purificação e conversão interior que, se for realizada na docilidade ao Espírito, será espiritualmente frutuosa.¹⁵⁴

Na perspectiva acima, fica claro que o diálogo inter-religioso está incluído na missão da Igreja, a serviço da libertação do ser humano, da promoção da justiça e da paz no mundo.¹⁵⁵ No entanto, a relação entre diálogo e missão ainda é assunto de debates para muitos cristãos, pois, tanto teólogos pluralistas, como Paul F. Knitter e exclusivistas como Gavin D’Costa defendem o fim da distinção entre missão e diálogo e, outros teólogos pluralistas como John Hick e o Magistério da Igreja Católica desejam que essa diferença seja mantida, mesmo que por razões diferentes.

No que diz respeito às posições da RM e DA, Jacques Dupuis faz uma comparação entre os dois documentos e observa que: “Enquanto a intenção principal da RM é reafirmar com força a importância e a urgência do anúncio, a principal preocupação de DA é que não seja desvalorizado o significado do diálogo”. Assinala ainda que a RM é mais eclesiocêntrica que DA, cujo acento é mais cristocêntrico e reinocêntrico. Na perspectiva eclesiocêntrica o relevo é dado sobre a construção da Igreja, enquanto DA liga-se mais intimamente ao documento *Diálogo e Missão* (1984, n.13).¹⁵⁶ Analisando a relação entre diálogo e anúncio Dupuis declara:

¹⁵⁴ RM 56.

¹⁵⁵ Também na RM, n. 42 é destacado como testemunho evangélico o compromisso da missão cristã com a paz, a justiça, os direitos do homem, a promoção humana.

¹⁵⁶ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 503. São Paulo: Paulinas, 1999.

Vimos que tanto a RM como DA afirmam claramente que na missão evangelizadora da Igreja o diálogo e o anúncio são elementos distintos, que não devem ser confundidos nem separados [...]. (cf. RM, n. 55 e DA, n. 77). RM declara que eles não podem ser “instrumentalizados”, isto é, o diálogo não pode ser reduzido a mero “instrumento” do anúncio. DA afirma igualmente que o diálogo “já possui o seu próprio valor” (DA, n. 41). Quanto à sua relação mútua na missão da Igreja, RM afirma a “prioridade permanente” do anúncio, em virtude da qual “todas as formas de atividade missionária tendem para esta proclamação” (n. 44).¹⁵⁷

Continuando sua reflexão, Dupuis vai discordar do teólogo Paul F. Knitter que no livro *Jesus e os outros nomes* “propõe limitar-se a identificar a missão com diálogo, do qual o anúncio, como outro elemento da missão, não deve ser distinto”. Ainda de acordo com Jacques Dupuis, a compreensão do diálogo como uma dimensão intrínseca da evangelização – “o diálogo é missão” – é invertida em “a missão é diálogo”, reduzindo a evangelização “a puro e simples diálogo e ao testemunho da própria fé que ele implica. Desse modo, o anúncio enquanto expressão distinta da evangelização, é eliminado”.¹⁵⁸

O Jesuíta apresenta duas afirmações críticas com respeito às reflexões de Knitter. Em primeiro lugar ele diz:

Quanto às supostas “contradições” de DA, em primeiro lugar Knitter parece esquecer a clara distinção traçada por DA, n. 9, entre o “espírito do diálogo”, que deve informar todas as dimensões da missão evangelizadora, e diálogo enquanto expressão específica dessa missão. Não há dúvida que o testemunho deve acompanhar o diálogo, que sem aquele este não é sincero nem crível. Entretanto, por si só, o testemunho – que muitas vezes é dado no silêncio –,

¹⁵⁷ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 503. Dupuis esclarece que a “prioridade” não deve ser entendida no sentido temporal, como se o anúncio viesse sempre e de qualquer maneira antes das outras formas de evangelização. Para ele, a “prioridade permanente” significa que o anúncio possui “papel central e insubstituível” (RM, n. 44).

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 506. A proposição de Knitter de “missão é diálogo” encontra-se, explicitamente, no capítulo VII, p.175. Ele acredita “que aquilo que esses documentos vaticanos [RM e DA], e mais recentemente a missiologia e a eclesiologia, procuram alcançar ao incluir o diálogo como parte da missão da Igreja e depois continuar equilibrando o diálogo com o anúncio, poderia ser alcançado, de forma mais coerente e encantadora, ao anunciar simplesmente que missão é diálogo. Em vez de tentar incluir o diálogo na missão, teria mais sentido incluir a missão no diálogo – ou entender a missão *como diálogo*. Hoje em dia, missão pode ser compreendida e praticada como diálogo. Ou seja, a melhor forma como a Igreja pode servir ao Reino de Deus, no mundo atual, religiosamente plural e globalmente ameaçado, é *por meio* do diálogo”. Adiante, Knitter diz que com essa aceitação – missão é diálogo – o adjetivo mais apropriado a ser utilizado para a essência da Igreja poderia ser, não mais missão *evangelizadora*, mas missão *comunicadora* da Igreja”. (p.177). KNITTER, Paul F. *Jesus e os Outros Nomes. Missão cristã e responsabilidade global*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.

diferentemente do que acredita Knitter, não é necessariamente “anúncio” e “proclamação”.¹⁵⁹

Em segundo lugar Dupuis acrescenta que:

[...] Knitter enxerga uma contradição entre defender que o diálogo permanece “ordenado” ao anúncio (DA, n. 82) e defender que ele não pode ser considerado como um instrumento deste último, mas deve ser concebido como tendo “seu próprio valor” (DA, n. 41), isto é, como um fim em si mesmo. DA mostra claramente que as finalidades do diálogo e do anúncio são bem diferentes: o primeiro visa “uma conversão mais profunda” dos interlocutores em relação a Deus, tanto dos cristãos como dos outros (DA, nn. 41 e 80); o anúncio, ao contrário, é um convite, estendido aos outros, para se tornarem discípulos de Jesus dentro da Igreja (DA, n. 81). A comum conversão a Deus dos interlocutores do diálogo no testemunho recíproco e sob o impulso do Espírito de Deus presente em todos não é um meio dissimulado, usado por uma das partes para “converter” para a própria “via” outra parte.¹⁶⁰

Esta pequena digressão com relação às críticas de Dupuis feitas a Paul Knitter expressa uma pequena amostra do quanto a temática “diálogo inter-religioso e missão” ainda é um aspecto que suscita muitas questões que se encontram abertas a diversos posicionamentos.

Abordando ainda a relação diálogo e missão, Catherine Cornille observa que:

Quando se olha a partir da perspectiva do papel do testemunho, existem importantes argumentos tanto para abandonar quanto para manter a distinção entre diálogo e proclamação [...]. A ênfase na diferença levou muitas vezes a reduzir o diálogo inter-religioso a um amigável intercâmbio de informação ou a uma versão popular do estudo das religiões. A focalização da semelhança entre missão e diálogo pretende assim realçar o elemento de dar testemunho não só dos conteúdos mas também da verdade das crenças religiosas do testemunhador e trazer novamente fogo e zelo ao diálogo. A missão sem diálogo, por outro lado, deixaria de lado os princípios do sincero e construtivo confronto com os outros religiosos, lançando enquanto isso também suspeita sobre o próprio diálogo como mera fachada para outros objetivos e interesses.¹⁶¹

¹⁵⁹ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 507.

¹⁶⁰ Id.

¹⁶¹ CORNILLE, Catherine. O papel do testemunho no diálogo inter-religioso, p. 64-64. Diz ainda a autora que o diálogo deve incluir a possibilidade “de ser cativado e compelido pelo testemunho do outro e ser conquistado pela cosmovisão, pelo estilo de vida e pela argumentação do outro”, implicando em uma possível conversão (p.66). No entanto, apresenta-se como algo factível e não um objetivo a ser imposto.

A missão proposta pela Igreja deve ser realizada com os crentes de outras tradições religiosas em diálogo respeitoso, pois todos são chamados a participar, aqui, neste tempo, neste instante, da construção do Reino de Deus que se estende para muito além dos Templos que os olhos humanos podem alcançar. Testemunhar a verdade da própria tradição religiosa não é se basear na indubitabilidade da verdade absoluta e definitiva desta tradição, o que poderia gerar atitudes arrogantes e agressivas para com as outras crenças. Faustino Teixeira alerta que “em lugar da preocupação excessiva em difundir a Igreja, deveríamos colocar no centro de nossas atenções a ‘paixão pelo reino de Deus’, que é um Reino de Afirmação da Vida”.¹⁶² Claude Geffré, referindo-se à missão como manifestação do amor de Deus, acrescenta que:

Quando a missão não está polarizada na conversão do outro não cristão a qualquer preço, como se sua salvação dependesse exclusivamente de sua mudança de religião, ela guarda seu sentido como manifestação do amor de Deus, como encarnação do Evangelho no tempo, como testemunho do Reino de Deus que advém cada vez que os valores evangélicos são honrados. É o caso, em particular, em que os operários da missão se defrontam com uma grande religião como o islã ou o hinduísmo.¹⁶³

A missão, encarnada nas diferentes culturas, no seguimento fiel de Jesus, em um testemunho autêntico da identidade cristã poderia trazer frutos inesperados para o diálogo inter-religioso conforme atesta Eugene Hillman. Em sua opinião:

Se o modelo de Jesus tivesse sido fielmente seguido pelos missionários enviados aos povos que vivem fora das zonas culturais da Europa; se eles tivessem tido o incentivo, ou pelo menos permissão, para abordar as culturas das outras tribos, povos e nações de acordo com o modelo da encarnação e diálogo tentado por Matteo Ricci na China e por Roberto de Nobili na Índia, então por certo o jardim global de Deus estaria agora coberto de milhares de flores nunca vistas antes. A Igreja também poderia ter se tornado um sinal mais autenticamente católico, e portanto mais compreensível de bênção entre as nações e estaria mais inteiramente à vontade com

¹⁶² TEIXEIRA, Faustino. Jornada Mundial de Oração pela Paz, p.145. In: _____ (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. Cf. BÖWERING que também nota que o diálogo pode enfrentar dificuldades ao levantar suspeitas de ser uma tática para a “antiga missão”, ou seja, tática para converter e “lucrar às custas de parceiros menos experientes”. BÖWERING, Gerhard. O cristianismo – desafiado pelo Islã, p. 144[478]. *Concilium*, fasc. 253. Petrópolis: Vozes, 1994/3, p. 142[476]-158[492].

¹⁶³ GEFFRÉ, Claude. A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso, p. 23 [285].

os seguidores de outras religiões. Contudo, ainda não é tarde demais.¹⁶⁴

Seguindo a intuição de Claude Geffré, é preciso lembrar sempre que “o outro a evangelizar deve ser respeitado como alguém que talvez já tenha respondido ao apelo de Deus e pertence ao Reino de Deus”¹⁶⁵ e acrescente-se que essa resposta a Deus se dá também fora dos limites da Igreja Católica, isto é, em outras tradições ou espiritualidades religiosas. Essa conscientização, tanto em relação ao diálogo inter-religioso quanto em relação ao anúncio evangélico permite reconhecer a importância da tarefa missionária. Tarefa a que todos os cristãos são convocados no empenho corajoso, reconhecendo-a como graça e dom em que o Espírito Santo é o “inspirador decisivo” de todas as iniciativas¹⁶⁶. Sem desconsiderar as dificuldades, essa conscientização é uma “mudança qualitativa” que ocorre na reflexão teológica pós-conciliar, ainda que o diálogo continue a ser visto como uma “pré-evangelização”, como nota Jacques Dupuis:

Tampouco o Concílio não se pronunciou sobre a pertença do diálogo à missão da Igreja. Por toda a parte, nos documentos conciliares, a missão evangelizadora está estreitamente identificada com o anúncio ou a proclamação de Jesus Cristo aos ‘não-cristãos’, com o fim de convidá-los à conversão ao cristianismo [...]. Por mais significativo e merecedor nos termos da sua relação com a evangelização, o diálogo representa apenas uma primeira aproximação aos ‘outros’, e a ele se poderia continuar a aplicar o termo teológico pré-conciliar de ‘pré-evangelização’.¹⁶⁷

Missão, diálogo inter-religioso e anúncio, assim entrelaçados fazem parte da “identidade cristã”. Esta identidade, mais ou menos constituída¹⁶⁸, é importante, pois, ela é um elemento preeminente da espiritualidade. Só consegue dialogar no respeito às diferenças, o indivíduo que se sente bem situado; quando os pés pisam em solo

¹⁶⁴ HILLMAN, Eugene. *As várias moradas: os católicos diante do pluralismo religioso*, p. 134-135.

¹⁶⁵ GEFFRÉ, Claude. *A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso*, p. 23 [285].

¹⁶⁶ Cf. DA 89.

¹⁶⁷ DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*, p. 274. O autor cita os documentos *Diálogo e Missão* (1984), a encíclica *Redemptoris Missio* (1990) e o documento *Diálogo e Anúncio* (1991) nos quais se desenvolve o conceito amplo da missão evangelizadora da Igreja, incluindo como “elementos constitutivos e integrantes” da mesma, a promoção e a libertação humana integral e o diálogo inter-religioso (cf. p. 275).

¹⁶⁸ Relembrando que a identidade não é consumada, mas é processo dinâmico.

firme¹⁶⁹, para daí sair sem medo das mediações exteriores e mesmo estranhas à sua própria realidade, percebendo-se aberto para buscar, em interação com o outro diferente, na dinâmica dialogal aquilo que pode proporcionar um crescimento identitário, humanitário e fraterno, sem medo de uma futura e possível “dupla pertença”, pois, “se o cristianismo é a religião do Evangelho, isto é, se ele se define mais pelo *espírito* do que pela *letra*, então não é absurdo falar para o futuro de uma *dupla pertença*, no sentido de uma síntese inédita entre a identidade definida pela relação com Jesus Cristo e os valores positivos de uma outra religião”.¹⁷⁰

Na situação pluralista a necessidade de colaboração entre as religiões “aciona novos mecanismos de conversação” que possibilitam uma abertura ao diálogo inter-religioso¹⁷¹ e para os cristãos, “o mistério de Deus, simbolizado pela Trindade, abre caminho para o diálogo. Simbolicamente, o mistério da Trindade dá a entender que a relação do Pai e Filho com o Espírito, no Espírito é um convite ao diálogo”.¹⁷² Sobre a abertura dialogal proporcionada pela experiência de Jesus e a “simbólica trinitária”, Faustino Teixeira dá algumas pistas:

A abertura ao pluralismo religioso e ao valor da diversidade são componentes que acompanham a dinâmica cristã em sua essência, e a razão para isso encontra-se na própria prática de Jesus: sua abertura aos outros e sua compreensão do reino de Deus. E também na sua relação de proximidade e amor ao Deus do reino, para o qual ele aponta sem cessar. O Deus revelado por Jesus é um Deus que suscita e abraça as diferenças, e isto está implicado na própria “simbólica trinitária”, que exclui qualquer ideologia unitária.¹⁷³

¹⁶⁹ Vem à mente, neste momento, o trecho de uma poesia de Ana Cristina César (1952-1983), frequentemente citado pelo professor Faustino Teixeira nas aulas: “é sempre mais difícil ancorar um navio no espaço”. Precisa-se, pois, de consistência.

¹⁷⁰ GEFFRÉ, Claude. A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso, p. 28 [292].

¹⁷¹ TEIXEIRA, Faustino. Peter Berger e a religião. In: _____ (Org.), *Sociologia da religião: enfoques teóricos*, p. 237.

¹⁷² SANTA ANA, Julio de. Diálogos inter-religiosos: dificuldades e promessas, p. 111. In: SOTER (Org.). *Religiões e paz mundial*.

¹⁷³ TEIXEIRA, Faustino. O irrevogável desafio do pluralismo religioso, p. 31. *Ciberteologia – Revista de Teologia & Cultura – ano VI, n. 28*. Disponível em <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2010/03/02OlrrevogavelDesafiodoPluralismoReligioso.pdf>>. Acesso em 2011. Cf. tb. GUIMARÃES. Segundo este autor, o núcleo da experiência religiosa de Jesus, que é a experiência fundante do cristianismo – centralidade do Reino de Deus e a experiência de Deus como Abba – do qual emerge a autêntica identidade cristã, talvez seja uma das maiores contribuições do cristianismo ao diálogo inter-religioso. GUIMARÃES, Edward Neves M. B. Perspectivas cristãs para o diálogo inter-religioso atual, p. 91. *Horizonte: Revista de Estudos em Teologia e Ciências da Religião*, v. 5, n. 9, p. 80-96, dez. 2006. Belo Horizonte: PUC-Minas. Disponível em <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/480>>. Acesso em: 31/07/2011.

Deixar que o “espírito de Assis” penetre em cada um, propiciando atitudes novidadeiras de escuta e partilha é estar aberto ao outro. Para isto, no entanto, necessita-se de algumas atitudes resumidas pelo cardeal Tauran: a) “mostrar-se disponível em sair de nossas casas, de nossos templos, para escutar quem vive e também crê de maneira diferente de nós”, b) “considerar os agnósticos como ‘buscadores de Deus’ e ajudar em sua busca do Absoluto”, c) “não se pode ser tímido com a fé, mas sempre como recomendava São Pedro, ‘com doçura e respeito’...”, d) “desejar o encontro com o outro em sua alteridade sem pretender que nos siga, mas tampouco colocando a fé entre parêntesis: não se dialoga na ambigüidade”, e) “rechaçar o individualismo e a indiferença religiosa, viver no pluralismo religioso uma emulação espiritual”.¹⁷⁴

Concluindo

Poder-se-ia pensar o diálogo inter-religioso como uma nova estrutura de plausibilidade¹⁷⁵ para as religiões a fim de garantir-lhes a sobrevivência e a paz no mundo. Um processo de construção que tem suas raízes nos processos de secularização e *mondialisation*. Neste diálogo pode-se perceber uma tensão existente entre a antologia da crença que sustenta um nomos face ao caos e o impulso dialogal necessário em tempos de secularismo/pluralismo da modernidade religiosa.

Como aponta a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, é o próprio indivíduo quem coloca a religião em movimento ¹⁷⁶. Cabe a ele, portanto, desvencilhar-se das ocasiões que criam impasses para o diálogo inter-religioso. O indivíduo deve esforçar-se, ele mesmo, para realizar uma transição da sua realidade, com estruturas de plausibilidade e universo simbólico que lhe dão a segurança das coisas familiares, para o “face a face” das realidades estrangeiras, a fim de acrescentá-las ao conhecimento já adquirido.

¹⁷⁴ O cardeal Tauran e os cinco mandamentos para Assis. Reportagem de Andrea Tornielli. *Vatican Insider*, 16-10-2011. Disponível em < <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/502232-o-cardeal-tauran-e-os-cinco-mandamentos-para-assis>>. Acesso em: 27/10/2011.

¹⁷⁵ Tomou-se de empréstimo o termo utilizado por Berger e Luckmann.

¹⁷⁶ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

A sociedade precedendo ao indivíduo, sempre estará aí. Ele desempenha o papel que a sociedade espera dele, resta-lhe despir-se desse papel e atuar, de certa forma, fora do *script*, de maneira dinâmica, e assim se poderia considerar a identidade, como Volney Berkenbrock a percebe: não como uma “identidade” religiosa, mas sim uma “identificação” religiosa, tendo em vista que é buscada “sempre a partir da experiência” e não vê-la como algo estático¹⁷⁷.

Essa identificação religiosa que vem através da própria experiência da fé pode ser uma grande aliada no diálogo inter-religioso, em que as questões dogmáticas deixam de ser prioridade, permitindo que a vivência dessa crença partilhada possibilite uma interação entre as diversas religiões proporcionando não a criação de uma religião nova, mas, como diz o teólogo Paul F. Knitter, a formação de uma *comunidade dialógica de comunidades*, onde “cada membro vive e é si mesmo mediante o diálogo com os demais”. Tendo em vista que o mundo não é imutável, é antes, um vir-a-ser, em contínua transformação “tudo e todos estão profunda e dinamicamente inter-relacionados, a ponto de o que uma coisa ou alguém é, o é enquanto constituído por seus relacionamentos”.¹⁷⁸ As religiões, portanto,

[...] têm de converter a si mesmas. São portadoras das maiores experiências humanas, da mais alta sabedoria, da realização mais gratuita, criadora e livre a que pode chegar o ser humano. Mas essa possibilidade não terminou, nem é exclusiva de nenhuma delas. Continua aberta e é comum a todas as tradições religiosas e de sabedoria. Assim o experimentaram e disseram as testemunhas maiores dos três monoteísmos citados [judeus, cristãos e muçulmanos]: profetas, sufis e místicos de todas as religiões. Deixemos que eles falem, escutemo-los.¹⁷⁹

Como diz Claude Geffré: “A pluralidade dos caminhos que levam a Deus continua sendo um mistério que nos escapa”.¹⁸⁰ Não se pode querer ter domínio sobre os desígnios de Deus, pois, o Espírito sopra onde quer. Seguindo essa intuição, encontra-se a vida monástica cristã que, através de sua identificação

¹⁷⁷ BERKENBROCK, Volney J.. Provoações sobre o diálogo inter-religioso na perspectiva da religiosidade – dez teses, p. 29. Para o autor, essa “experiência religiosa torna-se assim o ponto de referência a partir do qual o sujeito constrói sua religiosidade. [...] Com esta identificação, a experiência religiosa passa a ser marca no modo de ser da pessoa”. (p.28).

¹⁷⁸ KNITTER, Paul F.. *Introdução às teologias das religiões*, p. 25-26, 28-29. São Paulo: Paulinas, 2008.

¹⁷⁹ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Crer depois do 11 de setembro de 2001 (Atualidade da violência nas três religiões monoteístas)*, p. 132-133.

¹⁸⁰ GEFFRÉ, Claude. *A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso*, p. 21 [285].

religiosa própria e seus traços específicos, busca em muitos lugares, uma interação com a comunidade ao seu redor, um envolvimento dialógico espiritual e de partilha no cotidiano em que cada um é respeitado em sua especificidade, abrindo um caminho em que a identidade cristã escapa do sectarismo, do imperialismo e do fanatismo, como se poderá perceber mais adiante.

CAPÍTULO 2: VIDA CRISTÃ EM TERRA ESTRANGEIRA

*A obrigação do monge é esvaziar-se de tudo quanto é egoísmo e turbulência e abrir caminho para o inapreendido Espírito de Deus.*¹⁸¹

A imersão em terra estrangeira será iniciada neste capítulo pelo diálogo inter-religioso na tradição monástica cristã¹⁸² que traz a contribuição e o pioneirismo de alguns monges que, fascinados pela experiência religiosa de outras tradições, empreenderam um diálogo respeitoso e profícuo. Em seguida serão acompanhados os passos de alguns precursores cristãos que dialogaram com o Islã, na Argélia. Seguindo essa tendência de abertura surge para a comunidade monástica Cisterciense da Estrita Observância (OCSO)¹⁸³, inserida na Argélia, o desafio do diálogo com os muçulmanos. Tendências novidadeiras antes mesmo do Concílio Vaticano II.

Para muitos, a Igreja não soube lidar, ou menosprezou a religião islâmica, e quando esta última se desenvolveu de forma rápida, principalmente na Idade Média os cristãos pensaram ter que combatê-la e tentaram fazê-lo através das Cruzadas. No entanto, houve exceções a este pensamento combativo.

Um homem de paz monástica, Pedro o Venerável († 1156), tentou converter as cruzadas num empreendimento missionário não-violento

¹⁸¹ MERTON, Thomas. *Águas de Siloé*, p. 37. Belo Horizonte: Itatiaia, [s.d.].

¹⁸² Algumas observações com a finalidade de facilitar a compreensão durante a leitura deste capítulo: *Monge*: vem de *monachos* que significa solitário, só. *Mosteiro*: originalmente é a residência de um monge. *Eremita*: vem de *eremos* que significa ermo, deserto, o que vive no deserto, separado das pessoas. *Ancoreta*: vem de *anachorein* que significa retirar-se, esconder-se, o que abandonou o mundo. *Cenobita*: vem de *koinos* + *bios* que significa vida comum, o que leva uma vida comum organizada. *Abba* significa pai, abade. Cf. HINNELLS, John R. (Org.). *Dicionário das religiões*, p.176. São Paulo: Cultrix, 1995; KÖNIG, Franz (Org.). *Léxico das religiões*, p. 374. Petrópolis: Vozes, 1998; NETTO, João Paulo; MACHADO, Alda da Anunciação (Trad.). *Lexicon dicionário teológico enciclopédico*, p. 505. São Paulo: Loyola, 2003. De acordo com Joachim WACH, no livro *Sociologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 223, “o monaquismo é conhecido tanto no Ocidente como no Oriente cristão, no Islamismo, no Maniqueísmo, Budismo, Jainismo, e no Taoísmo”. Ele observa que Massignon descrevia “a formação de grupos islâmicos que levam ‘vida em comum’, regulada por uma série de regras especiais sobrepostas às comuns observâncias islâmicas”. Este livro apresenta uma excelente introdução ao monaquismo.

¹⁸³ Também conhecida como Trapista, da qual Christian de Chergé faz parte.

e mandou fazer a primeira tradução latina do Corão. O carismático Francisco de Assis († 1226) dirigiu-se ao Egito, onde os cruzados estavam sitiando Damietta, e pregou no acampamento do sultão. O teólogo Tomás de Aquino († 1274) revitalizou o cristianismo através de seu encontro intelectual com a filosofia islâmica. De seu refúgio nos Alpes, João de Segóvia († 1456) defendeu uma aproximação ao Islã mediante a paz e o estudo e não mediante a espada.¹⁸⁴

É de se notar que, mesmo inseridos em um contexto eclesiástico de triunfalismo, muitos fizeram com que suas vozes fossem ouvidas em defesa de um diálogo inter-religioso e contrárias ao embate entre as diferentes tradições. Esta é a proposta deste capítulo: pôr o ouvido à escuta das vozes de alguns cristãos que experimentaram a hospitalidade dos fiéis de outras tradições em solo estrangeiro.

2.1 Diálogo Oriente-Occidente na tradição monástica cristã

O monaquismo destacou-se muito cedo na história do cristianismo. Homens e mulheres começaram a reunir à sua volta discípulos, como Santo Antão, já no século III. Ele é considerado fundador do monaquismo cristão. Também a formação de comunidades não tardou: no período de 360-550, com Pacômio (Egito, 287-347), Basílio (Capadócia, 329-379), Martinho (Hungria, 316-371) e Bento (Núrcia, viveu entre os anos 480 e 547). Essas comunidades, por sua vez, transformaram-se numa forma ou estado de vida de acordo com uma Regra própria e são conhecidas hoje como Ordens Religiosas.¹⁸⁵ Uma definição sintética de monge, está no *Lexicon Dicionário Teológico Enciclopédico*: “o monge é aquele que, sob diversas formas, busca o conhecimento, a adoração e o serviço de Deus”.¹⁸⁶ É aquele que decidiu observar com radicalidade e profundidade as promessas batismais e os mandamentos evangélicos. Thomas Merton descrevendo o monge cisterciense diz que este vive em comunidade, mas, “há sempre uma nota dominante de solidão”.¹⁸⁷

¹⁸⁴ BÖWERING, Gerhard. O cristianismo – desafiado pelo islã, p. 142[476]. *Concilium*, fasc. 253. Petrópolis: Vozes, 1994/3, p. 142[476]-158[492].

¹⁸⁵ KÖNIG, Franz (Org.). *Léxico das religiões*, p. 374, Verbete: Monaquismo.

¹⁸⁶ NETTO, João Paulo; MACHADO, Alda da Anunciação (Trad.). *Lexicon dicionário teológico enciclopédico*, p. 507, verbete: Monaquismo.

¹⁸⁷ MERTON, Thomas. *A vida silenciosa*, p. 97. Petrópolis: Vozes, 2002.

Diz ainda que o monge pode ser definido “como o homem que tudo deixa para procurar a Deus”, no entanto, ele alerta que a busca de Deus não é tarefa fácil.

Pois Deus, como disse um dos Santos Padres, está ao mesmo tempo em toda parte e não está em parte alguma. Como poderei encontrar Alguém que não está em lugar nenhum? Se o encontrar, eu mesmo não estarei em lugar nenhum. E se não estiver em nenhum lugar, como poderei dizer que ainda sou “eu”? Existirei, ainda, para regozijar-me de o haver encontrado?

Como posso achar Aquele que está em toda parte? Se está em todo lugar, está, em realidade, perto de mim e comigo e em mim; talvez acabe Ele sendo, de qualquer modo misterioso, eu próprio. Mas, então, ainda uma vez, se Ele e eu somos um, haverá um “eu” que se poderá regozijar por tê-lo achado?¹⁸⁸

Pierre Claverie, em seu livro *Petit traité de la rencontre et du dialogue*, intitula o capítulo décimo: “La vie religieuse, école et épreuve du dialogue” (A vida religiosa, escola e ensaio do diálogo). Ele afirma que a vida religiosa, “É uma escola com tudo o que ela pode conter na diversidade dos caminhos de cada um”. Um pouco mais adiante ele acrescenta: “Ao longo dos séculos, a vida religiosa levou em consideração a experiência humana, não somente a experiência cristã, mas também experiências de outras culturas congregando todos os meios para permitir ao homem se abrir ao outro”.¹⁸⁹ Esta reflexão pode ser iluminadora para se compreender o diálogo inter-religioso realizado pelos monges para além dos muros do mosteiro. Eles fazem a experiência da busca de Deus “em toda parte”, na intimidade com outras tradições, tornando mais próximos os caminhos entre Oriente e Ocidente.

O decreto *Perfectae Caritatis* do Concílio Vaticano II, Sobre a vida monástica e conventual, no número 9, exorta a uma renovação, mas, também postula a que

Conserve-se com fidelidade e resplandeca sempre mais, no seu autêntico espírito, tanto no Oriente quanto no Ocidente, a venerável instituição da vida monacal, instituição essa que adquiriu méritos insígnies no longo decurso dos séculos tanto na Igreja como na sociedade humana. É tarefa precípua dos monges prestarem serviço, a um tempo humilde e nobre, à Majestade divina no interior do

¹⁸⁸ MERTON, Thomas. *A vida silenciosa*, p. 19.

¹⁸⁹ CLAVERIE, Pierre. *Petit traité de La rencontre et du dialogue*, p. 151-152. Paris: Du Cerf, 2004. Pierre Claverie, Dominicano, bispo de Oran na Argélia, foi assassinado em 1º de agosto de 1996 ao voltar de Tibhirine. Um atentado à bomba fora programado para quando ele chegasse em sua igreja. GUITTON, René. *Si nous nous taisons... Le martyre de moines de Tibhirine*, p. 190. Paris: Calmann-Lévy, 2009.

mosteiro, seja dedicando-se inteiramente ao culto divino numa vida silenciosa, seja assumindo legitimamente algumas obras de apostolado e caridade cristã. Conservando por isso a índole da própria instituição, renovem as antigas tradições de beneficência e acomodem-nas de tal forma às hodiernas necessidades das almas, que os mosteiros sejam como centros de irradiação para a edificação do povo cristão.¹⁹⁰

Esta recomendação encontrou solo fecundo nas experiências partilhadas de muitos monges que já se haviam adiantado ao Concílio em suas práticas de abertura dialogal e de relacionamento com a comunidade em seu entorno, acolhendo a experiência do outro e tudo o que ele traz consigo, isto é, sua cultura e seu sentido religioso. Olga Sodré observa que o termo “experiência partilhada” é um dado novo que foi introduzido pelo diálogo monástico “cujo horizonte de inteligibilidade e o mito comum baseiam-se na história do monaquismo e na constituição de um símbolo comum, que vem sendo identificado como o arquétipo do monge”.¹⁹¹ Contudo, poder-se-á notar que a “experiência partilhada” não teve lugar apenas entre monges. No caminho para a compreensão respeitosa uns dos outros essa experiência ganhou espaço nas relações dialogais entre monges e fiéis de outras tradições religiosas e também com os indivíduos que se declaram sem religião. Para Sodré, os monges, como seres humanos contraditórios, “podem ser movidos por várias outras motivações, mas o fato é que estão engajados numa busca espiritual que os leva a procurar desenvolver relações amorosas e fraternas com os outros seres humanos” e têm “como pano de fundo o Outro divino que é o próprio Amor”.¹⁹²

Os monges acabam, portanto, tendo uma função fundamental em toda e qualquer sociedade: a de apontar para a transcendência espiritual, e de situá-la no contexto de uma busca humana de aperfeiçoamento em relação com os princípios mais gerais da vida,

¹⁹⁰ Decreto Perfectae Caritatis sobre a atualização dos religiosos. In: *Documentos do Vaticano II: Constituições, Decretos e Declarações*. Petrópolis: Vozes, 1966.

¹⁹¹ SODRÉ, Olga Regina Frugoli. *Monges em diálogo a caminho do absoluto: estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico*, p. 103. De acordo com a autora “[...] a imagem dos monges povoa o nosso imaginário, através de histórias, mitos e lendas. A imagem do sábio, que vive de forma solitária e separada da sociedade, muitas vezes encarregado do contato com algo que ultrapassa o ser humano e é chamado de sagrado, existe nas diferentes culturas, assumindo diversas formas: a de guru, de profeta, de santo, de mestre, de eremita ou renunciante”. (p. 211). Mais além ela continua a dizer que: “Os monges são exemplos concretos da possibilidade de uma outra maneira de ver e sentir o mundo humano, na medida em que mantêm viva a chama do encontro com o divino, da busca do Absoluto, da unidade e da paz, num período de intensificação das divisões e violência”. (p. 214).

¹⁹² *Ibid.*, p. 132.

do universo e do convívio humano. O monaquismo torna-se, deste modo, uma referência espiritual e ética que ultrapassa os limites de cada sociedade e época particulares, e se contrapõe ao seu modo de vida.¹⁹³

As transformações, que já estavam em andamento na direção de uma abertura dialogal e de um encontro entre cristãos – principalmente os monges – e fiéis de outras tradições religiosas, foram preparadas por alguns precursores do diálogo inter-religioso como Jules Monchanin, Henri Le Saux, Bede Griffiths e Thomas Merton. A maioria desses “vanguardeiros” passou pela experiência de fronteira, são “pessoas liminares” que, basicamente, se apropriaram de outra autocompreensão em um processo que pode levar a uma mudança radical – conversão - ou uma opção menos acentuada, mas ainda assim, “arriscada” como a “dupla-pertença”¹⁹⁴. A escolha dos quatro buscadores a seguir não negligencia a notabilidade de outros grandes “dialogantes” com as várias tradições religiosas, mas é, *in primo loco*, o adentramento na interlocução Oriente-Occidente proporcionada, de maneira expressiva por eles, a começar pelo beneditino Jules Monchanin.

Monchanin, (1895-1957). Nasceu em 10 de abril de 1895 em Fleurie, pequena cidade em Beaujolais, França. Após seus estudos em Lyon ele entra no seminário maior de Francheville em outubro de 1913, às vésperas da primeira guerra mundial.¹⁹⁵ A vocação “indiana” de Monchanin se enraizava nas expansões iniciais de sua “personalidade intelectual e espiritual” como resultado imperioso de uma “exigência devoradora”.¹⁹⁶ A sua inclinação para o diálogo com as outras

¹⁹³ SODRÉ, Olga Regina Frugoli. *Monges em diálogo a caminho do absoluto: estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico*, p. 146-147.

¹⁹⁴ Na introdução ao seu mais recente livro, *Buscadores do Diálogo* (2012), Faustino Teixeira assinala que as experiências de fronteira, de limite, envolvem “sempre um risco, pois as pessoas que vivem uma tal situação são permeadas por certa invisibilidade e escuridão. Por não se enquadrarem com clareza nos sistemas tradicionais de classificação, e viverem nas fronteiras, as pessoas liminares são vistas como ‘perigosas’ e ‘contagiantes’. São pessoas que estão em ‘situação marginal’, com *status* indefinido”. Esclarece ainda que a dupla-pertença religiosa acontece “quando alguém se sente realmente interpelado a viver e praticar simultaneamente duas tradições religiosas”. TEIXEIRA, Faustino. *Buscadores do diálogo*, p. 20, 22. São Paulo: Paulinas, 2012. Também Jacques Dupuis observa que “Afirmer *a priori* que essa dupla pertença é totalmente impossível seria contradizer a experiência, uma vez que esses casos não são nem raros nem desconhecidos.” DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*, p. 288.

¹⁹⁵ MONCHANIN, Jules; DUPERRAY, Édouard; GADILLE, Jacques. *Theologie et spiritualité missionnaires*. Paris: Beauchesne, 1985. O esboço biográfico de Monchanin foi feito por Édouard Duperray. De acordo com este, as pessoas que “encontraram o abade Monchanin, mesmo que ocasionalmente, foram tocadas pela sua inteligência e a universalidade de sua cultura”. (p. 10)

¹⁹⁶ Testemunho de um de seus amigos, o abade Mailliet. Cf. MONCHANIN, Jules; DUPERRAY, Édouard; GADILLE, Jacques. *Opus cit.*, p. 12.

tradições religiosas o leva a participar de reuniões confidenciais judeo-católicas onde ele encontra André Chouraqui, o futuro tradutor da Bíblia¹⁹⁷, que vai orientar toda a sua vida.¹⁹⁸

Em uma carta datada de 26 de março de 1939, Monchanin escreve relembando a sua doença e o rumo que dali para frente tomaria a sua vida em direção à Índia:

... Há sete anos – Domingo da Paixão – eu recebia a Extrema Unção. Hoje a realização: o chamado da Índia. Deus é bom! Eu não sei onde eu estou nem quem eu sou, dor e alegria disputam... Mas no fundo há em mim uma imensa paz!¹⁹⁹

Sobre este mesmo fato, Jacquin Françoise observa que:

Durante todos esses anos muito ativos, o chamado da Índia ouvido em sua adolescência não o deixou. Por ocasião de uma grave pneumonia em 1932, ele faz o voto, se curado, de se consagrar a essa civilização para aprender dela uma nova maneira de expressar sua fé. Assim, em maio de 1939, esse clérigo tão brilhante deixa tudo para se enterrar em uma pobre diocese do país tâmil. Aí ele assumirá, tanto quanto possível, as maneiras indianas de viver, de pensar e mesmo de rezar.²⁰⁰

Monchanin considera a vocação missionária “uma opção unificante que implica, como toda escolha, exclusão e subordinação”. Exclusão de tudo o que é incompatível com o chamado e subordinação das atividades, do pensamento e do sentimento da vida espiritual mesma ao fim desejado. Manter-se fiel ao chamado naquilo que escolheu para servir melhor a Deus e aos irmãos. Para o missionário é difícil esquecer, de alguma maneira, seu país, sua língua, sua civilização, “para se fazer realmente, no interior, um homem de um outro povo, de uma outra cultura, compreendendo, sentindo e vivendo de outra maneira, não somente o humanismo, mas também o Reino de Deus”.²⁰¹

¹⁹⁷ Em particular a tradução e exegese do Antigo Testamento, Novo Testamento e o Corão para o francês. André Chouraqui (1917-2007), judeu argelino tinha domicílio na França e Israel.

¹⁹⁸ FRANÇOISE, Jacquin. *Jules Monchanin: Un chrétien hindou*. Disponível em < <http://www.lavie.fr/archives/2007/10/18/jules-monchanin-un-chretien-hindou,8963803.php>>. Acesso em 17/06/2012.

¹⁹⁹ MONCHANIN, Jules. *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p.146. Paris : Fayard, 1974.

²⁰⁰ FRANÇOISE, Jacquin. Opus cit. Disponível em < <http://www.lavie.fr/archives/2007/10/18/jules-monchanin-un-chretien-hindou,8963803.php>>. Acesso em 17/06/2012.

²⁰¹ MONCHANIN, Jules. *Théologie et spiritualité missionnaires*, p. 29. Paris : Beauchesne, 1985.

O itinerário de vida missionária de Monchanin pode ser dividido, de acordo com ele mesmo, em três períodos: 1) Estudo da língua tâmil em Tiruchirapalli; 2) Vigário em duas vilas: primeiramente em Panneipatti (ou Udayapatti) depois em Panjampatti; 3) Pároco em um eremitério em Kulitalai.²⁰²

O monge beneditino tinha um amigo hindu que ia vê-lo sempre e com quem conversava, às vezes durante uma ou duas horas, sobre religião e, às vezes, sobre política. Seu amigo sabia que Monchanin era favorável à emancipação da Índia e sua completa autonomia. Estudavam juntos os Upanishades²⁰³ e os poemas do Shaivasiddhânta²⁰⁴ em que há “referências sobre Deus, magníficas”, de acordo com Monchanin. Os dois sentavam-se na mesma esteira e partilhavam a mesma refeição vegetariana.²⁰⁵

Em 21 de março de 1950, dia da festa de São Bento, Monchanin funda na Índia, juntamente com Henri Le Saux, o *ashram* cristão *Saccidananda*²⁰⁶, mais conhecido como *Shantivanam* (a floresta da paz). Este empreendimento tinha por finalidade

“assumir, no quadro do monaquismo cristão, o que a Índia oferecia de melhor como contemplação e renúncia. [...] Havia mais a assumir que um modo de vida adaptada às circunstâncias e à ambivalência cultural; era preciso também se deixar impregnar da experiência religiosa dos *sannyāsī* – monges indianos”.²⁰⁷

A Igreja na Índia deveria ser contemplativa, mais do que em qualquer outro lugar.²⁰⁸ Cotejando a busca de fé de cristãos e hindus, Monchanin assinala que “o

²⁰² MONCHANIN, Jules. *Théologie et spiritualité missionnaires*, p. 165.

²⁰³ *Upanishades*: conjunto dos ensinamentos hindus.

²⁰⁴ *Shaivasiddhânta*: ensinamentos relativos a Shiva.

²⁰⁵ Este amigo brâmane vem nomeado apenas pela inicial S. em MONCHANIN, Jules. *Théologie et spiritualité missionnaires*, p. 35.

²⁰⁶ *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. “Ashram de Saccidānanda”, quer dizer d’Aquele que é “Ser” (sat), “Conhecimento” (cit), e “Felicidade” (ānanda), “segundo os três nomes indivisivelmente associáveis pelos quais a teologia hindu define Deus, três nomes que são como uma antecipação da Revelação trinitária”. MONCHANIN, Jules. *Mystique de l’Inde, mystère chrétien*, p.IX. Bede Griffiths assinala que o nome escolhido para o *ashram*, simbolizava a Trindade cristã de maneira que o Pai como Ser, o Filho como Conhecimento do Pai ou o Verbo de Deus, e o Espírito Santo como a Bem-aventurança do Amor, que une o Pai e o Filho. GRIFFITHS, Bede. *Expérience chrétienne et mystique hindoue*, p. 29. Paris: Albin Michel, 1995. Também traduzido pela editora Paulus, em 2002, para o português com o título “Casamento do Oriente com o Ocidente: hinduísmo e cristianismo”.

²⁰⁷ DUPUIS, Jacques. *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, p. 90. Paris: Desclée, 1989.

²⁰⁸ SODRÉ, Olga Regina Frugoli. *Monges em diálogo a caminho do absoluto: estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico*, p. 185.

hindu em busca do Absoluto empreende uma viagem mais longa que aquela do cristão. A realização pode durar não somente uma vida, mas um *lakh* [cem mil] ou mesmo um *crore* [*koti*; dez milhões] de vidas”.²⁰⁹

Jules Monchanin, sem deixar o vínculo cristão, assume as vestes e o nome de renunciante hindu, Swami Parama Arubi Anandam.²¹⁰ Viveu os últimos sete anos de sua vida no *ashram* em companhia do amigo Le Saux. Faleceu no ano de 1957.

Henri Le Saux, (1910-1973), também monge beneditino, convidado por Jules Monchanin e autorizado por seu abade de Kergonan²¹¹ parte em viagem e chega à Índia no ano de 1948.

Em carta de 1947, endereçada a Monchanin, Le Saux expõe com simplicidade a chama de sua vocação, amadurecida ao longo de sua vida religiosa, e se dispõe a colaborar com ele na realização destes ideais. A partida para a Índia acontece em agosto de 1948, quando começa então uma nova fase de sua existência. A experiência será forte e duradoura. Ele não mais retornará à França, e assumirá em 1960 a nacionalidade indiana. O fascínio pela Índia e pela experiência de comunhão com o hinduísmo o acompanhará até sua morte, ocorrida em 1973. É neste espaço que encontrará a resposta, para ele reveladora, do mistério da interioridade.²¹²

Le Saux mergulha no hinduísmo, sem deixar de ser cristão. Assume o nome de Swami Abhishiktānanda. À época de Monchanin e Henri Le Saux, não havia um diálogo inter-religioso em prática na Índia, mesmo com a experiência contemplativa de longa data aí existente. A experiência desses dois monges reveste-se, pois, de uma originalidade ímpar ao tentarem vivenciar em profundidade a vida de um *sannyāsī* sem deixar de serem católicos. Contudo, não se pode esquecer a dificuldade presente na interlocução com os hindus, obstaculizada pelo “discurso excessivamente conceitual” do Ocidente e por uma teologia cristã marcadamente intelectualizada pelo helenismo. Henri Le Saux busca meios que favoreçam o diálogo para uma experiência concreta de enriquecimento da fé e da vida.

²⁰⁹ MONCHANIN, Jules. *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, p.131.

²¹⁰ *Ānanda* (felicidade), *parama* (suprema), *arūpa* (sem forma): Felicidade do Supremo Sem-Forma, isto é, felicidade do Espírito Santo. MONCHANIN, Jules. Opus cit., p.IX.

²¹¹ Abadia de Sainte-Anne de Kergonan, Bretanha, França.

²¹² TEIXEIRA, Faustino. *Peregrinos do diálogo*. Artigo disponível em: <<http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2010/04/peregrinos-do-dialogo.html>>.

[...] procura se despir de seus condicionamentos culturais para melhor dialogar com os hindus, praticando uma suspensão cultural de suas próprias expressões conceituais para melhor compreender a orientação e o encaminhamento a partir dos quais se exprime o interlocutor. Procura ele uma escuta dos textos sagrados hindus, deixando em segundo plano sua releitura cristã e tentando evitar tanto o intelectualismo como o sentimentalismo. Ele recusa, assim, uma teologia cristã da inculturação, que apenas substitui os termos, sem rever suas noções, mas evita também o abandono dos referenciais católicos, que aparecem nas tentativas de reduzir o Cristo a um simples símbolo do mestre espiritual. Ele lança assim as sementes de uma nova perspectiva de pluralismo religioso, baseado na tentativa de reconhecimento mútuo e de escuta de Deus através de uma outra religião.²¹³

Assim que chega à Índia, Le Saux busca adotar o estilo de vida local. Dedicase ao estudo do sânscrito, do tâmil e das escrituras hindus. Junto com Monchanin ele toma contato com vários ambientes hindus e cristãos e também é levado a visitar o *ashram* de Ramakrishna e o *ashram* de Ramana Maharshi, localizado no sopé da montanha Arunāchala, cuja condição sagrada seria mais tarde reverenciada por Henri Le Saux. Nesta montanha ele retorna várias vezes para retiros solitários.²¹⁴ De acordo com Faustino Teixeira, “esta montanha sagrada, dedicada a Shiva, tornar-se-à [para Le Saux] mais do que um simples local geográfico, mas um ‘guru implacável’ de iniciação à vida interior”.²¹⁵

É com o mestre Ramana Maharshi (1879-1950), considerado homem santo, que Henri Le Saux tem a sua verdadeira iniciação na espiritualidade hindu.²¹⁶ O amor pela montanha sagrada Arunāchala atraiu o mestre de maneira irresistível desde os 17 anos até a sua morte, em 1950. Vivia sozinho e em silêncio em suas grutas. Tempos depois aceitou discípulos e nasceu assim o *ashram* de Tiruvannamalai. Foram dois encontros que Le Saux teve com o mestre Ramana – um logo após a sua chegada na Índia e o segundo em agosto de 1949 – mas que provocaram uma experiência de profunda comunhão e “a iniciação no mais puro *advaita*” (a não-

²¹³ SODRÉ, Olga Regina Frugoli. *Monges em diálogo a caminho do absoluto: estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico*, p. 185, nota 410.

²¹⁴ CALZA, Sonia. *La contemplazione: via privilegiata al dialogo cristiano-induista : sulle orme di J. Monchanin, H. Le Saux, R. Panikkar e B. Griffiths*, p.87. Milano: Paoline, 2001.

²¹⁵ TEIXEIRA, Faustino. *Peregrinos do diálogo*. Artigo disponível em: < <http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2010/04/peregrinos-do-dialogo.html>>.

²¹⁶ Também Bede Griffiths relata sobre o mestre Ramana Maharshi: “[...] é um exemplo de experiência mística hindu que apresenta uma interioridade extraordinária, simultaneamente porque ele é quase contemporâneo – ele morreu em 1951 – e porque ele revela o ideal do Advaita sob sua mais pura forma”. GRIFFITHS, Bede. *Le Christ et l’Inde: um “ashram” chrétien*, p. 194-195. Casterman – Paris – Tournai: Salvator – Mulhouse, 1967

dualidade).²¹⁷ Estabelece-se uma ligação fundamental para o monge beneditino com o mestre indiano e a montanha sagrada.

Com o tempo, Henri Le Saux vai se desinteressando por *Shantivanam*. Este fato não escapa a Monchanin que percebe que os seus caminhos começam a diferenciar-se. Nas palavras de Jacquin Françoise “o eremitério vegeta e Monchanin não sabe mais de qual lado esperar conforto. Mesmo o companheiro do primeiro momento, o Padre Le Saux, avista um outro caminho”.²¹⁸ Le Saux

[...] aspira sempre mais a uma vida eremítica do tipo daquela saboreada em Arunāchala. Em fevereiro de 1956 vai a Tapovanam, ao *ashram* daquele que será para sempre o seu mestre espiritual: Śrī Jñānānanda Giri, um outro guru de grande fama considerado também o herdeiro espiritual de Śrī Rāmana Mahārsi.²¹⁹

O guru é aquele “capaz de iniciar o discípulo no caminho espiritual a partir do núcleo mesmo de sua profundidade” preparando o terreno para a experiência interior e partilhando com o discípulo a própria experiência vivida. Assim, Gnānānanda tornou-se presente na vida deste monge cristão “para manter acesa em sua mente a atenção para a profundidade do coração”.²²⁰ Em novembro de 1956 Abhishiktānanda faz também a experiência do silêncio. Ele se retira por cerca de trinta e dois dias em Mauna Mandir²²¹ para um período de absoluto silêncio. É a interioridade do homem o lugar privilegiado da experiência religiosa e inter-religiosa, onde “ponto de partida, percurso e ponto de chegada coincidem”.²²² Viaja em 1959 às montanhas do Himalaia que o deixam fascinado pela beleza.

Quando da morte de Monchanin, Henri Le Saux encontra-se em um dilema: continuar a obra empreendida com o amigo no *ashram* ou seguir a própria vocação eremítica. Vai deixar *Saccidananda* no ano de 1968, passando a direção do *ashram* aos monges Francis Mahieu Acharya, Cisterciense, e Bede Griffiths, Beneditino.

²¹⁷ TEIXEIRA, Faustino. Henri Le Saux: nas veredas do Real, p. 215. *Perspectiva Teológica*, v. 40, fasc. 111, Maio/Agosto. Belo Horizonte: FAJE, 2008, p. 207-228. Le Saux irá aprofundar a experiência do advaita com o seu segundo mestre indiano no *ashram* Tapovanam. (p. 216).

²¹⁸ FRANÇOISE, Jacquin. Louis Massignon e l'abbé Monchanin, p. 153. In : KERYELL, Jacques (Dir.). *Louis Massignon et ses contemporains*. Paris : Karthala, 1997, p. 141-154.

²¹⁹ CALZA, Sonia. *La contemplazione: via privilegiata al dialogo cristiano-induista : sulle orme di J. Monchanin, H. Le Saux, R. Panikkar e B. Griffiths*, p.87-88. Milano: Paoline, 2001.

²²⁰ TEIXEIRA, Faustino. Opus cit., p. 216.

²²¹ *Mauna*: “O silêncio não fala”; *Mandir* (a): Templo; morada. = “Templo do Silêncio”.

²²² CALZA, Sonia. Opus cit., p.112.

Le Saux empreende perseverante, sua caminhada pessoal de fé e sua vida eremítica passa a ser às margens do Ganges, em Gyansu. Não deixa, contudo, de ser um itinerante e de participar de várias atividades, incluindo um núcleo de diálogo cristão-hindu.²²³ Acolhe dois discípulos franceses com os quais já mantinha correspondência e que chegam à Índia em 1971: irmã Thérèse, carmelita de Lisieux e Marc Chaduc, seminarista em Bourg en Bresse. Com este, Abhishiktānanda mantém uma relação mestre-discípulo muito estreita e decide dedicar-se em aprofundar o estudo dos Upanishades com o discípulo.²²⁴ Marc recebe a iniciação em junho do ano de 1973, às margens do Ganges. Ele assumirá o nome de Swami Ajatananda.

Em 07 de dezembro de 1973 morre o grande místico e pioneiro do diálogo inter-religioso Dom Henri Le Saux, Swami Abhishiktānanda. Sua vida não transcorreu sem tensões. Havia crises por partilhar dois amores: o cristianismo e o hinduísmo. Mas, à medida que vai amadurecendo em sua experiência percebe que a não-dualidade se dá na profundidade do coração. Aí o monge cristão-hindu buscou entre as duas tradições religiosas a “Fonte comum que as irmana”, desatando os “nós do coração” em sua dupla-pertença.²²⁵

Abhishiktānanda havia sonhado em construir um lugar às margens do rio Ganges para acolher a todos que buscam a Verdade. O *ashram* Ajatananda foi inaugurado em novembro de 2006 ²²⁶, com uma celebração inter-religiosa. Seus membros permanecem, cada um

em sua própria herança espiritual. A visão do ashram não se concentra na religião, mas na Espiritualidade que é uma e transcende os caminhos e o espaço de todas as tradições religiosas. Para os monges e monjas que compartilham a aspiração de realizar a Verdade / Absoluto e viver uma vida de renúncia, a convivência constitui, primeiramente, uma experiência de reconhecimento mútuo e de amor, e uma fonte constante de alegria.²²⁷

²²³ TEIXEIRA, Faustino. Henri Le Saux: nas veredas do Real, p. 217.

²²⁴ Ibid., p. 218.

²²⁵ Ibid., p. 219-227.

²²⁶ Nome em homenagem ao principal discípulo de Henri Le Saux, Marc Chaduc, Swami Ajatananda.

²²⁷ COMISSÕES DO DIM / MID (Diálogo Inter-religioso Monástico). Document 3. *Ajatananda ashram* : un ashram monastique et interreligieux au pied de l’Himalaya. Bulletin n. 27, janvier 2009. Disponível em: < http://www.dimmid.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=478:ajatananda-ashram-&catid=89:nd-27&Itemid=100008>.

Bede Griffiths (1906-1993). Outro grande dialogante com o hinduísmo que dá continuidade ao projeto inicial de Monchanin e Le Saux. Antes, porém, de morar no *ashram* Saccidananda ele é convidado pelo monge cisterciense, Francis Mahieu²²⁸, para ajudar na fundação de uma comunidade em Kerala²²⁹, assumindo depois um modo de vida semelhante ao da cultura indiana, adotando o hábito *kavi* do *sannyasi* hindu. O próprio Griffiths relata: “Seguíamos ao mesmo tempo seus hábitos de vida [do *Sannyasi*], andando de pés descalços, dormindo em esteiras, morando numa choupana feita de folhas de palmeira em que banhava a total umidade nos meses de monção”.²³⁰

O monge beneditino, ao ver pela primeira vez as pessoas morando nestas construções tão simples, se perguntava como poderia um ser humano viver desta maneira. Ao passar pela experiência ele conclui que

[...] uma choupana de barro era suficiente para as necessidades básicas da vida, e descobrindo uma alegria e uma paz que eu jamais havia experimentado com os mais ricos. Comecei a compreender especialmente as palavras do Evangelho, “Bem-aventurados os pobres, bem-aventurados os aflitos, bem-aventurados os famintos”. Os pobres da Índia sofrem fome, sede e doenças. Mas eles vivem de uma graça que o ocidente ignora.²³¹

Griffiths buscava experimentar em sua vida, o que ele mesmo chamava de “casamento” das “duas dimensões da existência humana, a racional e a intuitiva, a consciente e a inconsciente, a masculina e a feminina. Queria descobrir o caminho para o casamento do Oriente com o Ocidente”.²³² Ele estudou sânscrito com Raimon Panikkar²³³ e juntos pesquisavam a cultura indiana.²³⁴

A experiência de Griffiths no *ashram* fundado por Monchanin e Le Saux foi marcada, inicialmente, por uma mudança na maneira como ele vivia na comunidade de Kerala, diferente da vida em um *ashram*. Em Kerala o beneditino e Mahieu

²²⁸ Griffiths e Mahieu chegaram à Índia em 1955. Reuniram-se em 1958 para fundar o mosteiro contemplativo em Kerala. O Mosteiro de Kurisumala encontra-se localizado aos pés da montanha de mesmo nome que significa “colina da cruz”. GRIFFITHS, Bede. *Le Christ et l'Inde: um “ashram” chrétien*, p. 39.

²²⁹ Kerala é um dos estados da Índia situado no sul do país. A sua capital é Thiruvananthapuram.

²³⁰ GRIFFITHS, Bede. *Expérience chrétienne et mystique hindoue*, p. 25.

²³¹ Id.

²³² Ibid., p. 18.

²³³ Raimon Panikkar (1918-2010). Sua mãe era espanhola e católica e o pai era hindu. Foi grande amigo de Le Saux com quem partilhava a “peregrinação espiritual”. É outro grande buscador do diálogo entre as religiões.

²³⁴ GRIFFITHS, Bede. *Casamento do Oriente com o Ocidente: hinduísmo e cristianismo*, p. 6, 10.

adotaram o rito sírio ocidental de Antioquia que era praticado pela maioria dos cristãos nesta localidade²³⁵. Em sua opinião

A teologia e a liturgia sírias que nós fomos iniciados em Kerala despertam um interesse extraordinário. Trata-se de uma forma de cristianismo oriental, a qual, embora influenciada pelo mundo grego através do centro espiritual de Antioquia, permaneceu enraizada no mundo semita do Oriente Médio. Ela pertence, de fato, ao mundo mesmo da Bíblia, como se brotasse do mesmo solo [que a Bíblia], com a mesma linguagem usada na Palestina de então, e se exprimindo não nos termos metafísicos da teologia grega, mas na linguagem simbólica da Bíblia.²³⁶

Morando na Índia, Bede Griffiths percebe que o desafio para as religiões e para si mesmo, era a vivência de um ecumenismo “genuinamente religioso” em que se deve aprender a acolhida e a valorização da verdade e da santidade presentes nas outras tradições e assim poder “dar uma resposta à necessidade atual da religião”.²³⁷ Para ele, o grande problema é o uso da força e da violência na afirmação de uma única verdade, na tentativa de converter todos os outros a uma determinada religião considerada como a única válida, abrigando cada uma um “espírito de intolerância” tão esmensurado que enfrenta-se dificuldades em admiti-las como “formas religiosas”.²³⁸

É com um espírito ecumênico que Griffiths se muda para o *ashram* Saccidananda, recomeçando a “vida em bases mais radicais”, como ele mesmo relata:

A vida beneditina a qual nós estávamos acostumados era a de uma comunidade de monges partilhando uma vida de oração e de estudo, obtendo o sustento com o trabalho das próprias mãos. Mas agora eu estava engajado em algo bastante diferente. Um ashram não é como uma comunidade monástica, mas antes um grupo de discípulos reunidos em torno de um mestre, um guru, que se encontram para partilhar a vida de oração e sua experiência de Deus. A vida, portanto, não é mais centrada na oração em comum da liturgia, mas em cada oração individual. A hora da meditação, no período tradicionalmente dedicado à meditação na Índia, ao amanhecer e ao

²³⁵ Conhecido em Kerala como rito Malankara, considerado um rito oriental mais puro. Segundo Griffiths, “o rito sírio oriental, ou rito Malabar, foi muito latinizado, como frequentemente acontece com as Igrejas orientais ligadas a Roma”. GRIFFITHS, Bede. *Expérience chrétienne et mystique hindoue*, p. 26-27.

²³⁶ Ibid., p. 27.

²³⁷ Ibid., p. 28. O termo “ecumênico”, utilizado por Griffiths, tem abrangência maior do que a relação apenas entre Igrejas cristãs. Ele fala mesmo de um “movimento ecumênico entre as religiões”.

²³⁸ GRIFFITHS, Bede. *Casamento do Oriente com o Ocidente: hinduísmo e cristianismo*, p. 18.

pôr-do-sol, a comunhão silenciosa com Deus, torna-se assim o eixo principal da vida cotidiana. A oração em comum é como que um transbordamento da oração individual.²³⁹

É interessante também a descrição geral que o monge beneditino faz da vida de oração diária no *ashram*.

Em Shantivanam, cada um tem sua pequena cabana em que vive e reza. Nós nos reunimos três vezes ao dia para a leitura dos Salmos ou de outras passagens da Bíblia, ou ainda de outros textos sagrados de diversas religiões. Pela manhã, por exemplo, após a Eucaristia, nós lemos os Vedas; ao meio dia, o Alcorão ou o Granth Sahib dos sikhs, e à noite, os poemas devocionais, como aqueles do grande místico de Tamil Nadu, Manikkar Vasagar. Assim, todos os dias nós nos confrontamos com a questão fundamental da relação entre as religiões.²⁴⁰

O diálogo inter-religioso está presente de maneira muito intensa na vida dos monges e de todos que buscam o *ashram*. Em convivência pacífica eles demonstram, na prática, que é possível viver em oração e na relação cotidiana com os crentes das diferentes religiões. Compreendem que a Verdade é uma, mas que ela se manifesta de várias maneiras e que cada religião é uma manifestação dessa Verdade única.

A reflexão que Bede Griffiths realiza, mirando a fé cristã de uma perspectiva oriental, leva ao questionamento de um aspecto importante: o uso da palavra “Deus”. Em suas observações ele faz notar que Deus é entendido como “Pessoa”, lembrando que esse termo é uma analogia e é limitado e está “além da personalidade”²⁴¹. Limitação esta que, segundo Griffiths, não é percebida pelo “cristão comum”. Com o intuito de se manter uma perspectiva correta, o monge diz que é necessário usar expressões como “Realidade Última, Verdade Última” ou aquela usada pelo teólogo Paul Tillich, “Preocupação Última”, quando se refere à “Divindade em si”. Já o oriental transcende a linguagem personalizada, indo além das palavras, usando termos como “Brahma, Atmã, Tao ou, na linguagem negativa do budismo, Nirvana ou o Vazio”. Acrescenta ainda que o oriental não tem

²³⁹ GRIFFITHS, Bede. *Expérience chrétienne et mystique hindoue*, p. 30.

²⁴⁰ Id.

²⁴¹ Ibid., p. 31-32. Bede Griffiths assinala que não se trata de negar a Deus seu “Ser pessoal, mas de reconhecer que ele está além de todo conceito e, de fato, além de toda personalidade”.

preocupação com a teoria ou com a doutrina, pois esta nasce da experiência de Deus, da Realidade Última.²⁴²

É uma experiência de autotranscendência que propicia uma percepção intuitiva da Realidade. Essa dimensão feminina da consciência humana, em que o espírito racional não é mais o mestre, mas deve se submeter a uma lei superior a seu ser e transcender seus limites. É esse conhecimento que o Ocidente precisa aprender do Oriente e que o Oriente deve reaprender, se não quiser perder sua própria alma.²⁴³

Com relação ainda ao pensamento oriental, mais especificamente o indiano, Bede Griffiths considera que a Igreja deveria fazer penetrar em suas reflexões a tradição filosófica e teológica da Índia, a qual ele considera como “uma das grandes tradições da humanidade”. Em suas palavras

Nós devemos fazer da filosofia indiana o que Santo Agostinho, os Padres gregos e Santo Tomás de Aquino fizeram da filosofia grega: fazê-la penetrar na vida da Igreja. Para fazer isso nos será preciso aprender a exprimir a teologia cristã em termos do Vedanta. Isso constituirá, certamente, uma das grandes tarefas ecumênicas do futuro.²⁴⁴

Bede Griffiths percebia uma renovação da vida monástica, em que homens e mulheres, celibatários ou não, independentes de raça ou religião buscavam ir além dos sistemas econômicos, políticos e religiosos. Ele considerava que estas comunidades podiam ser o fermento que transformaria a sociedade e tornaria possível uma nova civilização. Percebe-se também, em suas palavras, a gratidão a Deus por tê-lo feito monge e assim ter sido levado por Ele a abrir-se a uma “nova compreensão da existência” na Índia e tê-lo conduzido a ser um sannyasi, aquele que é chamado a ir além de toda religião, de toda instituição humana, de toda escritura e de toda crença, na direção d’Aquele que ninguém pode nomear.²⁴⁵

Thomas Merton (1915-1968). Monge trapista cuja experiência monástica foi marcada pelo intercâmbio entre monges e monjas católicos, principalmente com budistas, contribuindo sobejamente para o diálogo inter-religioso. Em sua busca por

²⁴² GRIFFITHS, Bede. *Expérience chrétienne et mystique hindou*, p. 32.

²⁴³ *Ibid.*, p. 32-33.

²⁴⁴ GRIFFITHS, Bede. *Le Christ et l’Inde: um “ashram” chrétien*, p. 171.

²⁴⁵ GRIFFITHS, Bede. *Expérience chrétienne et mystique hindoue*, p. 45-46.

uma compreensão sobre o Mistério traçou um rico e belo itinerário desde a sua juventude. Converteu-se ao catolicismo tendo recebido o batismo em novembro de 1938. Em suas palavras, esse foi o dia do seu “feliz renascimento”.²⁴⁶ Assumiu a vida monástica cisterciense até a sua morte acidental no ano de 1968, em Bangcoc, Tailândia.²⁴⁷

Merton nasceu no mês de janeiro de 1915 em Prades, na França. Seu pai, Owen Merton, pintor e músico, nasceu na Nova Zelândia, e sua mãe, Ruth Jenkins, também pintora, era norte-americana. Quando Merton tinha apenas um ano de idade seus pais o levaram para morar nos Estados Unidos da América, país em que seus avós maternos, Pop e Bonnemaman, moravam e onde a guerra não chegara.²⁴⁸

Thomas cresceu sem uma orientação religiosa formal. Fato que ele estranhava, e mais tarde esboçaria uma possível explicação:

Parece estranho que meu pai e minha mãe [que era Quaker²⁴⁹], que se empenhavam com tanto escrúpulo em conservar a mente de seus filhos poupada da contaminação do erro e da mediocridade, da feiúra e da hipocrisia, não se tenham importado em nos dar qualquer ensinamento formal quanto à religião. A única explicação que acho é supor que mamãe tinha seus pontos de vista categóricos a tal respeito. Possivelmente, considerava qualquer religião organizada muito abaixo da perfeição intelectual que exigia para qualquer de seus filhos.²⁵⁰

Quando Merton tinha seis anos de idade sua mãe morreu de câncer. Ele e seu irmão mais novo vão morar na casa de Pop e Bonnemaman enquanto seu pai viaja pela França e pela África, trabalhando em sua arte. Aos dez anos começa a viajar com o pai: visitou igrejas, mosteiros, antigas capelas e aprendeu o francês. Antes de completar doze anos foi enviado para o liceu de Montauban, recebendo “de

²⁴⁶ MERTON, Thomas. *A montanha dos sete patamares*, p. 265. Belo Horizonte: Itatiaia, 1997.

²⁴⁷ Merton morreu eletrocutado por causa de um ventilador com defeito enquanto descansava em seu quarto, após sua Conferência “Marxismo e perspectivas monásticas”. RONSI, Francilaide de Queiroz. Thomas Merton: sua vida e o diálogo com o oriente, p. 17. Revista eletrônica *Ágora Filosófica*. Ano 2 • n. 1 • jan./jun. 2008, p. 1-21. Disponível em: <<http://www.unicap.br/revistas/agora/numeros/2/arquivos/artigo%206.pdf>>. Acesso em: 02/08/2012.

²⁴⁸ I Guerra Mundial.

²⁴⁹ A denominação oficial dos quakers é “Sociedade Religiosa dos Amigos”. Foi fundada na Inglaterra por George Fox no século XVII. Os primeiros quakers que chegaram à colônia inglesa (Estados Unidos da América) foram muito perseguidos. No ano de 1682 foram estabelecidos por William Penn no local que até hoje leva o seu nome, Pensilvânia. NAVARRO, Juan Bosch. *Para compreender o ecumenismo*, p. 82. São Paulo: Loyola, 1995.

²⁵⁰ MERTON, Thomas. Opus cit., p. 17.

um ministro protestante os rudimentos da doutrina religiosa”, como escreverá mais tarde.²⁵¹

Em 1930 seu pai morre de um tumor no cérebro. Reveza moradia entre a casa dos avós maternos, nos EUA, e o apartamento do padrinho Tom, em Londres. Aos dezesseis anos de idade, Merton já é bastante independente e, como seu pai, gosta de viajar. Vai estudar em Cambridge, Inglaterra e depois vai para Nova York onde entra para a Columbia University, aos vinte anos de idade. Bacharelou-se em Artes, especializando-se em literatura inglesa.

Thomas Merton percebia-se, após a morte do pai, um jovem livre, cuja vontade estava desimpedida de agir conforme lhe aprouvesse. Sobre este período, mais tarde escreveria que

[...] só mesmo depois de cinco ou seis anos foi que notei que ao invés de liberdade eu caíra no mais medonho cativeiro que existe. Foi nesse ano também que a crosta rija da minha alma endurecida largou os últimos traços de religião que ainda havia nela. Não existia lugar para nenhum Deus no templo vazio, cheio só de poeira e de entulho e que eu já agora tão zeloso de guardar contra todos os intrusos a fim de poder me dedicar ao preito da minha vontade estúpida. Assim, tornei-me o homem completo do século XX. Pertencia agora ao mundo em que vivia. Tornei-me um cidadão legítimo deste século horripilante; o século dos gases venenosos e das bombas atômicas. Um homem vivendo no limiar do Apocalipse, um homem vivendo na morte, com as veias cheias de veneno.²⁵²

Em sua vida um tanto quanto desregrada, alguns encontros o marcaram profundamente e de certa maneira, iam delineando novo rumo em sua caminhada. Entre eles está a leitura do poeta William Blake, ao que Merton credita à Providência Divina que “houve por bem acabar se servindo de Blake para despertar um pouco de fé e de amor” em sua alma.²⁵³ De outra vez, quando visitava Roma em uma de suas férias, Thomas sentiu-se despertado com relação a essa “Pessoa que os homens chamavam de Cristo”. Para ele, era uma noção ainda obscura, mas, “um verdadeiro conhecimento d’Ele”, até mais do que podia supor e admitir. Mais tarde, Merton declara: “Sim, foi em Roma que a minha concepção de Cristo se formou. Foi lá que

²⁵¹ KOTHEN, Robert. Thomas Merton, p. 183. In: LELOTTE, F. (Apres.). *Convertidos do século XX*. Rio de Janeiro: Agir, 1960.

²⁵² MERTON, Thomas. *A montanha dos sete patamares*, p. 107.

²⁵³ *Ibid.*, p. 110.

pela primeira vez eu O vi. Sim. Aquele que ora sirvo como meu Deus e meu Rei e Que possui e governa a minha vida”.²⁵⁴

Em fevereiro de 1937, a leitura da obra *O Espírito da Filosofia Medieval*, de Etienne Gilson provocaria no jovem Merton uma revolução. Comprara-o, sem saber que “se tratava dum livro católico”. Apesar de admirar a “cultura católica”, Merton confessa que “sempre tivera medo da Igreja Católica”. Ao invés de jogar o livro fora, como pretendia num primeiro impulso, ele resolvera lê-lo e ao se deparar com a palavra *aseitas*, que só pode ser aplicada a Deus, Thomas descobriu que a fé católica não era “um vago e quase supersticioso resíduo duma idade não científica” como ele acreditava. No conceito que expressa o atributo mais característico de Deus, o jovem percebe a “profunda, precisa, simples e certa” noção de Deus.²⁵⁵ Adquire, assim, grande respeito pela filosofia e fé católicas.

O encontro com o monge hindu Bramachari, no ano de 1938, foi outro fato importante para Merton, pois, este buscava uma maneira de vida cujo centro fosse Deus. Bramachari deu-lhe um conselho do qual nunca se esquecera: “Você devia ler as *Confissões* de Santo Agostinho e *A imitação de Cristo*”. O monge hindu parecia querer lembrar a Thomas que em sua própria herança cultural existiam “belíssimos livros místicos escritos pelos cristãos”.²⁵⁶

Em 1939, Thomas Merton já amadurecera a convicção de tornar-se sacerdote. Sua opção dentre as várias Ordens Religiosas foi a dos Franciscanos. No entanto, este intento não se concretizou. Após dois anos de contínua busca de Deus e de aprofundamento na fé, Thomas é acolhido pelos Cistercienses (Ordem Cisterciense da Estrita Observância – OCSO) no ano de 1941 no Mosteiro de Gethsemani, no Kentucky, EUA, onde permaneceu até o ano de sua morte, em 1968. É ordenado sacerdote em maio de 1949. Raras foram as vezes que ele saía do mosteiro. A primeira vez foi em 1948, sete anos após a sua entrada na vida monástica.²⁵⁷ Em 1965 o Abade o autorizou a morar, em tempo integral, em um pequeno eremitério em Gethsemani, vivendo como eremita os três últimos anos de

²⁵⁴ MERTON, Thomas. *A montanha dos sete patamares*, p. 134-135.

²⁵⁵ O termo *aseitas*, transliterado por Merton como *adseidade*, “significa a possibilidade dum ser existir absolutamente em virtude a si mesmo, não como causado por si, não necessitando de causa nenhuma, de nenhuma outra justificação para a sua existência a não ser que a sua natureza mesma é existir”. MERTON, Thomas. *A montanha dos sete patamares*, p. 206.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 236.

²⁵⁷ Narra esta primeira saída em: MERTON, Thomas. *Merton na intimidade: sua vida em seus diários*, p. 65-66. Rio de Janeiro: Físis, 2001.

sua vida. Para Merton, “O silêncio e a solidão são os supremos luxos da vida” que proporcionam “abandonar-se a Deus e amá-Lo”.²⁵⁸

Quanto ao seu interesse pelo misticismo oriental, este já havia sido despertado no ano de 1937, após a leitura de *Meios e Fins*, de Aldous Huxley. Busca, então, na biblioteca da universidade, tudo o que a isto dissesse respeito. No mosteiro, dentre inúmeras obras, lia Al-Hallaj, místico muçulmano, também o japonês Suzuki sobre o zen budismo. Merton admirava a não violência praticada por Gandhi e procurava vivenciá-la. Escrevia: “como preciso entender e praticar de todos os modos a não violência”.²⁵⁹ Contra a violência, afirmava:

[...] parece que eu sou um dos poucos padres católicos deste país que inequivocadamente se manifestou por uma luta de todo intransigente pela abolição da guerra [do Vietnã], pelo uso de meios não-violentos para resolver conflitos internacionais. Onde, por implicação, não somente contra a bomba, contra os testes nucleares, contra os submarinos Polaris, mas contra toda violência.²⁶⁰

O cisterciense encontrou-se, em junho de 1964 com Daisetz Teitaro Suzuki em Nova York, com quem conversou sobre assuntos relacionados ao zen e à vida. Por três vezes esteve com o Dalai Lama, em Dharamsala, com o qual trocou observações sobre a vida monástica. Nesta viagem à Ásia, Merton visitou centros budistas, conversou com diversos *rinpoches*²⁶¹, inclusive com um dos quais ele mais admirava, o Chatral Rinpoche. Com este, o trapista conversou sobre temas variados da doutrina cristã, em paralelo com o budismo.²⁶² Sobre este período ele escreve em seu diário no dia 17 de novembro de 1968:

Há apenas um mês que estou aqui! Mas parece um longo tempo, desde Bangcoc, desde até mesmo Delhi e Dharamsala. Encontrar-me com o Dalai Lama e os vários tibetanos, lamas ou leigos “iluminados”, foi o que houve de mais significativo, particularmente pelo modo como fomos capazes de nos comunicar uns com os outros e compartilhar uma experiência essencialmente espiritual do

²⁵⁸ MERTON, Thomas. *Merton na intimidade: sua vida em seus diários*, p. 58.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 185.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 214.

²⁶¹ No budismo tibetano, título concedido a um lama ou mestre espiritual

²⁶² Sobre esses encontros na Ásia, cf. MERTON, Thomas. *Merton na intimidade: sua vida em seus diários*, p. 391ss. Tb. TEIXEIRA, Faustino. *Thomas Merton: um buscador do diálogo*. Disponível em: <<http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2010/04/thomas-merton-um-buscador-do-dialogo.html>>. Acesso em: 05/05/2010.

“budismo” que está também em harmonia, de alguma forma, com o cristianismo.²⁶³

Merton afirmava que em sua vida existia uma combinação diversificada de coisas: “literatura, contemplação, solidão, América Latina – Ásia, zen, islamismo etc.” e que seria “loucura” fazer um “monasticismo” excluindo qualquer que seja.²⁶⁴

O monge trapista que se reconheceu sempre como um eterno buscador da verdade, escreveu em seu diário em julho de 1961:

Durante o ofício da noite e a meditação da manhã, vi que toda minha vida é uma luta em busca da verdade (pelo menos quero que seja), que a verdade se encontra na realidade de minha própria vida, tal como ela me é dada, que se encontra por consentimento e aceitação totais. Jamais por derrota, por mera resignação passiva, por mera aceitação inerte de mal e falsidade (que são, não obstante, inevitáveis), mas por anuência “criadora”, no mais íntimo de mim, à vontade de Deus, que se expressa em minha própria vida e meu ser.²⁶⁵

Estes apontamentos sobre Monchanin, Le Saux, Griffiths e Merton, são muito pouco para revelar a grande contribuição e a profunda experiência de Deus e de abertura às outras tradições religiosas que estes precursores experienciaram e deixaram como legado. São como as cachoeiras que deixam escapar pequenas gotas d’água a pulverizar os corpos daqueles que se achegam, permitindo-lhes sentir o frescor, enxergar com nova mirada o que os rodeia e ouvir, ao longe, o som de suas águas, percebendo que elas guardam um mistério maior.

Nas páginas seguintes, nutrindo este mesmo espírito de abertura, poderão ser vislumbradas outras experiências. Desta vez, mais especificamente nas terras estrangeiras do Maghreb, com Charles de Foucauld, Louis Massignon e outros precursores que dialogaram com o islã, em profundo respeito e intercâmbio de experiências do Real, do Inominável.

²⁶³ MERTON, Thomas. *Merton na intimidade: sua vida em seus diários*, p 409.

²⁶⁴ *Ibid.*, p 254.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 205-206.

2.2 Traços precursores do diálogo islamo-cristão no Maghreb

Para que se possa perceber em parte a dificuldade de acolhida que muitos estrangeiros, principalmente de outras religiões que não a islâmica, encontraram e até hoje encontram, na Argélia, faz-se necessário assinalar, brevemente, alguns pontos sobre a história do país.

A Argélia, no Maghreb²⁶⁶, era inicialmente habitada pelos berberes. Aí a religião islâmica foi introduzida pelos árabes a partir do século VII. De acordo com Bouzid Izerrougene, a população argelina “passou a pertencer e associar o seu destino à civilização árabe-muçulmana”, identificando-se coletivamente como uma comunidade religiosa. A colonização francesa que teve início em 1830 representou, para o povo argelino, a negação da própria identidade.²⁶⁷ O desenvolvimento natural da cultura da Argélia foi freado durante cento e trinta anos por

Uma cultura alheia, tentacular e dominante [que] se instalou, pela força, na periferia dos velhos núcleos urbanos. A inibição de toda possibilidade de expansão da antiga cidade, o empobrecimento da sociedade dominada e o deslocamento do centro urbano de decisões quase que aniquilaram a personalidade do cidadão original.²⁶⁸

Terras foram confiscadas em favor dos colonos europeus o que provocou um desequilíbrio nos referenciais da população nativa, pois, a relação com a terra era também de ordem antropológica. Houve uma dupla perda para os argelinos: a dos recursos que provinham da terra e a ruptura do vínculo com os ancestrais, representado pelo torrão nativo.

A luta pela independência (1954-1962) acontece neste contexto de pulverização do sistema tradicional de valores e de dissolução da identidade nacional provocadas pela dominação ocidental. Foi em nome da restauração de uma identificação nacional e recorrendo à ideologia de nação islâmica, suscitando um forte sentimento pátrio, que os movimentos argelinos de independência iam se fortalecendo. Diversos grupos, mesmo de ideologias divergentes, se uniram para formar a Frente de Libertação Nacional (FLN) contra a colonização francesa. Nas

²⁶⁶ Região noroeste da África que compreende os países: Marrocos, Argélia, Tunísia, Líbia, Saara Ocidental e Mauritânia.

²⁶⁷ IZERROUGENE, Bouzid. Argélia: a tirania da identidade e a ascensão fundamentalista, p. 275. *Afro-Ásia*, n. 21-22 (1998-1999), p. 275-312. Universidade Federal da Bahia: EDUFBA. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n21_22_p275.pdf>.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 283.

primeiras eleições, após a independência, conquistada no ano de 1962, os fundamentalistas se tornaram a maior força política, invertendo a situação. Doravante, “em vez de uma religião que presta contas ao Estado no terreno da política, a política que se submeta ao religioso nos espaços sagrados. A noção de fiel substituiu a de cidadão e ganhou a adesão popular”.²⁶⁹

Esta situação não se manteve por muito tempo, pois, os militares juntamente com a classe média que discordava dos fundamentalistas, aplicaram um golpe de Estado. Bouzid assinala que com a violência disseminada “generalizou-se no país a controvérsia em torno da inserção ou exclusão dos vitoriosos e radicais islamitas no novo sistema multipartidário”.²⁷⁰

Em 1992, quando os islamitas já haviam atingido 44% dos votos no primeiro turno das eleições, um golpe militar impediu a subida da FIS (Frente para Libertação Islâmica) ao poder, prendendo e exilando os principais líderes fundamentalistas. O Grupo Islâmico Armado (GIA) entra na clandestinidade, promovendo uma campanha terrorista. Declara guerra também à FIS, que havia sido convidada a participar do Gabinete do presidente eleito Zéroual (da FLN). A atuação do GIA é vista por muitos autores como verdadeira carnificina.²⁷¹ Lawrence Wright a descreve da seguinte maneira:

[...] eles encharcaram o país em sangue. [...] começaram matando não-muçulmanos, concentrando-se em sacerdotes e freiras, diplomatas, feministas, médicos e homens de negócios. De acordo com a lógica do GIA, democracia e islã eram incompatíveis. Logo, qualquer pessoa com título de eleitor estava contra o islã e merecia a morte. A justificativa foi estendida a quem trabalhasse em estabelecimentos aliados ao governo, como escolas públicas. Somente em dois meses de 1994, trinta professores e diretores foram mortos, e 538 escolas incendiadas. [...] Aldeias inteiras foram dizimadas em massacres na calada da noite.²⁷²

Sobre a ação do mesmo grupo e a resposta oficial, Izerrougene escreve que:

²⁶⁹ IZERROUGENE, Bouzid. Argélia: a tirania da identidade e a ascensão fundamentalista, p. 277.

²⁷⁰ Ibid., p. 277.

²⁷¹ Iniciou-se uma guerra civil na Argélia (1992-1998). Em 1993 todos os estrangeiros são avisados pelo GIA para deixar o país. Foi neste mesmo ano que Christian de Chergé redigiu seu *Testamento Espiritual*, após a “visita” do GIA ao mosteiro de Tibhirine.

²⁷² WRIGHT, Lawrence. *O vulto das Torres: a Al-Qaeda e o caminho até o 11/9*, p. 214. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

[...] inicialmente, [foram] execuções diárias de centenas de agentes da ordem pública, de funcionários, médicos, jornalistas, professores e estrangeiros; e, mais tarde, a partir do final de 1992, atentados mortais contra a população em geral. A repressão oficial, por sua vez, foi impiedosa: deportações para campos no Saara, onde foram empilhados dezenas de milhares de militantes islamitas numa temperatura de 55 graus na sombra, torturas e capturas nem sempre justificadas.²⁷³

Instalou-se, assim uma violência generalizada e de maneira tão rápida e intensa, que na opinião de Izerrougene, faz pensar que ela “é inerente à personalidade do argelino”.

É neste conturbado contexto que muitos cristãos se colocaram a serviço da Igreja e do povo da Argélia, em diálogo com a fé e a cultura de uma população sofrida pela colonização, pelas divisões internas, pela miséria e pela fome. Dentre alguns nomes, podemos citar:

Charles Lavigerie (1825-1892). Um dos grandes nomes que se poderia lembrar como presença cristã ativa na Argélia e, talvez pouco conhecido, é o do Cardeal Lavigerie. Foi ordenado sacerdote em dois de junho de 1849. Doutor em Letras e em Teologia. Em 1857 torna-se o primeiro diretor da Obra das Escolas do Oriente, ao mesmo tempo em que é professor na Sorbonne, França. Em 1863 é nomeado bispo da cidade de Nancy, França. Durante os quatro anos à frente da sede de Nancy ele se preocupa com a formação dos sacerdotes e dos religiosos. Envia alguns padres para continuarem os estudos superiores; desenvolve uma formação contínua para os outros padres e exige uma “qualificação diocesana” para as religiosas que são professoras. No entanto, essas mudanças naquela época não agradavam uma parte do clero. Este o considerava um homem autoritário e difícil, apesar de suas boas intenções e de suas ações liberais.²⁷⁴ Após quatro anos ele é nomeado arcebispo de Argel.

Lavigerie chega à Argélia em 1867 para assumir a sede episcopal na capital do país, Argel.²⁷⁵ Desde a criação da diocese na Argélia (1938), o governo francês

²⁷³ IZERROUGENE, Bouzid. Argélia: a tirania da identidade e a ascensão fundamentalista, p. 293.

²⁷⁴ CEILLIER, Jean-Claude. *Histoire des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs): De la fondation par Mgr Clavigerie à la mort du fondateur (1868-1892)*, p. 21-22. Paris : Karthala, 2008.

²⁷⁵ A Argélia possui uma arquidiocese, a Província Eclesiástica da capital Argel e três dioceses: duas no norte que são, Oran e Constantina-Hipona e uma para todo o sul que é Laghouat. De acordo com Ceillier, na época do arcebispo Lavigerie, “Argel contava então com cerca de 60.000 habitantes, dos quais 30.000 franceses. A outra metade da população incluía muçulmanos autóctones, Israelitas

havia interditado qualquer ação empreendida em favor dos muçulmanos que pudesse parecer religiosa. Inclusive os “centros de acolhida, serviços escolares, dispensários, tudo isso era, em princípio, interditado ou ao menos, estreitamente limitado”.²⁷⁶ Por isso, o novo arcebispo não tinha muito apoio da política governamental para seus empreendimentos. Ele enfrenta, logo no início, o grave problema da seca e, por conseguinte, da fome. A miséria causa a morte de cerca de cem mil pessoas por causa do tifo e da cólera. O Arcebispo, então, decide recolher os órfãos desta grande tragédia:

Em alguns meses, ele organiza centros de acolhida, lança muitos apelos públicos na França para obter ajuda financeira e luta junto às autoridades civis que lhe recusam o direito de se ocupar dos pequenos muçulmanos. Entretanto, ele consegue o que quer e, forçosamente, recebe a admiração de muitos por sua tenacidade, seu sentido de organização e pela extensão da ajuda que ele conseguiu estabelecer.²⁷⁷

Em 1868 Charles Lavigerie é nomeado Delegado Apostólico do Saara e do Sudão. É neste mesmo ano que ele funda a Sociedade dos Missionários da África, mais conhecidos como Padres Brancos²⁷⁸ 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. A intenção do Prelado era dialogar com os muçulmanos. Ele enviava os religiosos em missões e ordenava que evitassem o proselitismo, mas, esse contato era difícil e assim:

Duas expedições de missionários foram assassinadas pelos guias tuaregs. Em vista visto [disto], o bispo enviou seus missionários para os negros da região dos Grandes Lagos, freqüentemente vítimas dos mercadores de escravos. Em 1878, enviou a primeira expedição de

estabilizados há muitas gerações e europeus de diversas nacionalidades. Desde a conquista francesa, em 1830, dois bispos tinham se sucedido na sede episcopal de Argel, Mons. Dupucha e Mons. Pavy. [...]. O clero contava, então, com uma centena de padres, uns seculares, outros pertencentes a congregações masculinas já estabilizadas na diocese, notadamente os Lazaristas, os Jesuítas, os Trapistas, e os Irmãos das Escolas Cristãs” [Irmãos de La Salle]. CEILLIER, Jean-Claude. *Histoire des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs): De la fondation par Mgr Clavigerie à la mort du fondateur (1868-1892)*, p. 27. Paris : Karthala, 2008.

²⁷⁶ Ibid., p. 33.

²⁷⁷ Ibid., p. 34.

²⁷⁸ Lenzenweger assinala que 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 pelos muçulmanos. LENZENWEGER, Josef et al.. *História da Igreja Católica*, p. 320. São Paulo: Loyola, 2006.

missionários para Zanzibar, seguida por outras que fundaram comunidades cristãs entre os negros, mas as dificuldades da região, ainda primitiva, ceifaram muitos missionários.²⁷⁹

A missão dos Padres e das Irmãs Brancas era viver em meio muçulmano, freqüentando suas escolas para aprender a língua árabe e também a berbere, seus costumes e valores. Respeitavam a identidade religiosa dos muçulmanos com os quais se relacionavam: fundaram grupos para os jovens muçulmanos, propondo “intuições de escotismo e da ação católica”, sem indicação explícita ao Evangelho. Desenvolveram “a convicção de que se podia ser cristão e até missionário, [...] em meio inteiramente muçulmano e para pessoas que pretendiam continuar sendo muçulmanas”.²⁸⁰

Antes de sua chegada à África, havia uma pequena capela dedicada a Nossa Senhora da África (Notre Dame d’Afrique) cuja obra de ampliação já havia sido iniciada pelo seu predecessor, Dom Pavy. O cardeal Lavigerie dá continuidade às obras da futura Basílica e a termina no ano de 1872, consagrando-a solenemente a Nossa Senhora.²⁸¹

Dom Charles-Martial-Allemand Lavigerie era contrário à escravidão, dedicando seus últimos anos de vida à libertação dos escravos e no combate ao tráfico dos negros africanos. Cardeal Lavigerie, sobre o qual surgiram muitas controvérsias, é um homem que

[...] permanece a seu tempo considerando que a presença européia no continente africano se tornará fonte de civilização e de expansão da fé para a África. Ao mesmo tempo, para ele, jamais haverá a menor perspectiva de dominação religiosa ou de conquista forçada das consciências. Sobre este ponto ele permanecerá constantemente fiel a esta atitude e disto fará uma verdadeira carta para seus missionários.²⁸²

²⁷⁹ Redação da revista eletrônica *Mundo e Missão*. Disponível em: <<http://www.pime.org.br/mundoemissao/igrejaafricasaara.htm>>. Acesso em: 15/08/12.

²⁸⁰ TEISSIER, Henri. Ser igreja numa sociedade islâmica, p. 47. *Concilium*, número especial sobre o Sínodo Africano, fasc. 239. Petrópolis: Vozes, 1992/1, p. 44-54.

²⁸¹ Na opinião de Patricia Santos a construção da basílica de Notre Dame d’Afrique é “o símbolo máximo da ‘reconquista cristã’ comandada pela França. A autora ainda escreve que D. Lavigerie entendia que “o papel do missionário era o de restaurar o passado glorioso da presença cristã no continente, tornando-se o novo cruzado”. SANTOS, Patricia Teixeira. *Dom Comboni, profeta da África e santo no Brasil*, p. 137. Rio de Janeiro; Mauad, 2002.

²⁸² CEILLIER, Jean-Claude. *Histoire des Missionnaires d’Afrique (Pères Blancs): De la fondation par Mgr Clavierie à la mort du fondateur (1868-1892)*, p. 29.

Sacerdote de grande valor que, mesmo inserido em um contexto de cristandade, inegavelmente soube levar o testemunho cristão em busca de diálogo com os muçulmanos e em defesa de uma vida digna e livre para o povo argelino.

Charles de Foucauld (1858-1916). Percorre o norte da África, antes mesmo da colonização. 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 como em Nazareth.

Charles Eugène de Foucauld nasceu no dia 15 de setembro de 1858 em Strasbourg. Tendo ficado órfão aos seis anos de idade²⁸³, ele e sua irmã vão morar com o avô, o coronel de Morlet. A família mudou-se para Nancy após a derrota da França em 1870.²⁸⁴

Seu 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 de Saint-Cyr. Torna-se um glutão e engorda tanto que era difícil encontrar uma farda que lhe servisse. Em 1878 seu avô morre e De Foucauld usa livremente de consideráveis somas de dinheiro para as suas festas.²⁸⁵ No mesmo ano, de Saint-Cyr ele passa para a Escola de Cavalaria de Saumur, onde permanece até 1879. Aí ele divide o quarto com o colega Antoine de Vallombrosa, mais tarde, Marquês de Morès, que morre assassinado no deserto do Saara.

²⁸³ 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.

²⁸⁴ Esta derrota aconteceu na Guerra Franco-Prussiana (1870-1871). 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.

²⁸⁵ SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus*, p. 14. São Paulo: Paulinas, 2008.

Como oficial do exército, 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”.²⁸⁶ No ano de 1881 ele deixa o exército, ou melhor, provoca a sua demissão, mas, três meses depois ele fica sabendo que seu regimento está em luta na Argélia contra os Insubmissos, isto é, as tribos nativas que não foram subjugadas. Apresenta-se e pede a sua reintegração ao exército. Mostrou-se competente e bastante ativo, o que suscitou admiração e orgulho de seus amigos e familiares. Mas, Foucauld não é 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?²⁸⁷

Em fins de janeiro de 1882, Charles pede sua demissão do exército. Vai para a África, como explorador, percorrendo o Marrocos entre os anos 1883 e 1884, disfarçado de judeu.²⁸⁸ Seu guia até o fim da jornada pelas terras marroquinas será Mardochée, um rabino. O jovem explorador “consegue até mesmo penetrar em Chefchaouen, cidade sagrada isolada do mundo, em que nenhum não-muçulmano podia entrar sem ser executado”.²⁸⁹

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. Dentre os inúmeros objetos encontram-se uma bússola, um relógio e um

²⁸⁶ BAZIN, René. *Charles de Foucauld: explorateur Du Maroc, ermite au Sahara*, p. 12. Paris: Plon, 1921.

²⁸⁷ SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus*, p. 21.

²⁸⁸ 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. Opus cit., p. 45ss.

²⁸⁹ AUZIAS, Dominique; LABOURDETTE, Jen-Paul (Dir.). *Maroc 2009-2010*, p. 97. Paris: Nouvelles Éditions de L'Université, 2010.

barômetro de bolso, um sextante, um cronômetro, barômetros holostéricos e termômetros especiais para as observações meteorológicas.

Após o retorno da viagem exploratória, passa os primeiros meses na Argélia. Aí ele faz planos de casar-se, o que não se concretizou. Parte novamente em viagem para o sul da Tunísia e da Argélia durante quatro meses. Em fevereiro de 1886 volta para Paris, aos vinte e oito anos de idade.

Continua seus estudos da língua e dos costumes árabes. O Islã o marcou profundamente. Ele observava os homens em oração, ajoelhados, nas ruas de Argel e no deserto. Para ele, havia algo transcendente, maior do que as “ocupações mundanas”, demonstrado pela presença do Deus Altíssimo em todos os aspectos da vida dos muçulmanos.²⁹⁰

É no ano de 1886 que se dá a sua conversão. Com a acolhida em casa de sua tia Inês Moitessier e de sua prima Marie ele conhece o padre Huvelin. Este se torna o diretor espiritual de Charles de Foucauld. Jean-François Six observa que “a influência do padre Huvelin sobre Foucauld foi decisiva e evitou que se perdesse em hiperatividades mistificadoras”.²⁹¹ Ao contrário de seu orientador, Charles 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 1888.²⁹² Esta viagem terá uma importância decisiva para sua vida, pois, “A visita dos lugares tão singelos 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”.²⁹³

Em 1890 entra para a Ordem Cisterciense e vai para o mosteiro trapista de Nossa Senhora das Neves (Notre Dame des Neiges), na diocese de Viviers. Logo em seguida pede para ser enviado para o priorado pobre de Notre-Dame Du Sacré-Coeur em Akbês, na Síria. Mas, três meses depois ele escreve ao padre Huvelin falando de sua insatisfação, pois, deseja viver uma pobreza radical. Anseia por imitar a vida de Jesus como ele a vivia em Nazaré, na humildade e na pobreza,

²⁹⁰ SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus*, p. 29.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 37.

²⁹² 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*. Paris: Karthala, 2002, nas páginas 12 e 13 apresenta um quadro cronológico muito interessante dos períodos importantes da vida de Charles de Foucauld.

²⁹³ SIX, Jean-François. *Opus cit.*, p. 38-39.

assim como fez São Francisco de Assis. Tem em mente a fundação de uma comunidade “universal” que pudesse ser implantada em todos os lugares do mundo, sem muitas adaptações. Prepara uma Regra – e a reelabora muitas vezes – para a comunidade que sonha, no entanto, até a sua morte ela 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”.²⁹⁴

Em nove de junho de 1901, Charles de Foucauld é ordenado sacerdote na diocese de Viviers. Quer voltar para a África onde pretende fundar uma espécie de eremitério, bem pobre, cuja tarefa seria a penitência e a adoração ao Santíssimo Sacramento, oferecendo hospitalidade a quem quer que o procure. Em setembro de 1901 ele chega a Argel e em seguida vai para Bêni Abbês, ao sul da província de Oran. Padre Foucauld, neste lugar, funda um “ponto monástico” para a adoração ao Santíssimo. Luta contra a escravidão no Saara e ajuda os escravos, comprando sua liberdade com o dinheiro que sua família lhe enviava.²⁹⁵ Em 1904 vai para o sul, na Serra de Hoggar, próximo a Tamanrasset. Nestas terras estavam os tuaregues. Charles de Foucauld aprende o tamakeshi, a língua dos tuaregues e os seus costumes e faz a tradução dos quatro Evangelhos em tamakeshi.

Em Tamanrasset é concedida a Foucauld a hospitalidade dos tuaregues do Hoggar pelo chefe Mussa Ag Amastane. 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 para que ele celebrasse sem acólito.²⁹⁶ Neste período ele adocece 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

²⁹⁴ SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus*, p. 51.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 64-76.

²⁹⁶ *Ibid.*, 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.

estava presente Louis Massignon em quem Foucauld depositava esperanças de que fosse morar com ele em Tamanrasset e ficar no eremitério.²⁹⁷

Em 1910 ele havia construído mais uma casa pobre em Assekrem, mais ao sul do Saara. Em 1912 começam distúrbios no Saara, pois, algumas tribos dos 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. Volta para Tamanrasset onde termina uma fortificação em volta do eremitério para proteção dos *harratin*, os pequenos agricultores, e os escravos.²⁹⁸ Mesmo estando em uma região que se tornou muito perigosa, o padre Charles de Foucauld não abandona os amigos tuaregues. Suas vidas e seus problemas são partilhados e com eles “toma chá e partilha as refeições [...] em conversa fraterna. Todas as fronteiras estão superadas”.²⁹⁹

Porém, nem todas as barreiras caíram, pois, na noite de 1º de dezembro de 1916 cerca de quarenta homens armados cercaram o “eremitério-forte” onde Foucauld estava sozinho. Ele foi atraído para fora, amarrado e assassinado com um tiro de fuzil na cabeça. Um jovem matou o sacerdote cristão de cinquenta e oito anos de idade.

Étienne d'Escrivan destaca que

Ao fim de sua própria caminhada espiritual, a grande intuição de Charles de Foucauld é fazer coincidir sua vocação pessoal de imitação de Jesus em Nazaré (uma vida de trabalho humilde, pobre e discreta) com um modo de presença no meio dos muçulmanos que seja anúncio silencioso do Evangelho. A sua presença é uma pregação eloqüente, um anúncio da Boa Nova não por palavras, mas, em silêncio. [...] Verdadeiro pioneiro, ele inaugura uma nova maneira de presença no mundo no respeito aos outros, não obstante a diferença de cultura e de religião.³⁰⁰

Através da sua abertura ao outro, Foucauld percebe “a tradição religiosa daqueles aos quais servia e amava como um caminho de salvação ao lado da via

²⁹⁷ SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus.*, p. 100. Este é o segundo encontro de Foucauld com Massignon. 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.

²⁹⁸ SIX, Jean-François. *Charles de Foucauld: o irmãozinho de Jesus*, p. 113-114.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 117.

³⁰⁰ D'ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d'Islam ? : Notre-Dame de l'Atlas au Maroc*, p. 149-150. Paris: Du Cerf, 2010.

salvífica anunciada por ele mesmo”.³⁰¹ Não tencionava converter os muçulmanos à fé católica, mas, dar testemunho da própria fé através da sua vida. Respeitava os desígnios de Deus e a vocação própria de cada tradição religiosa. O que movia a sua existência era viver a espiritualidade de Nazaré. Esta espiritualidade

[...] 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.³⁰²

Assim foi a vida de Charles de Foucauld após a sua conversão, deixando-se guiar “pelo mesmo Espírito de Amor que movia Jesus, pela adoração eucarística e pelo compromisso solidário com os irmãos”.³⁰³

No diálogo mais aprofundado com o Islã tem-se, portanto, como “pioneirismo referencial”, Charles de Foucauld, o soldado, o explorador, o monge, o “irmão universal”. Não conseguiu durante sua vida fundar uma comunidade com Regra própria e, muito menos, adeptos ao seu projeto, mas, outros vocacionados ao diálogo islamo-cristão tornaram-se herdeiros de sua herança espiritual, principalmente Louis Massignon que ajudou a tornar conhecida a vida do padre Charles de Foucauld.³⁰⁴ Sua obra prossegue com os Irmãozinhos e as Irmãzinhas de Jesus presentes em vários continentes.³⁰⁵

Louis Massignon (1883-1962). Grande orientalista, “que exigiu da parte dos cristãos uma ‘viragem espiritual copernicana’³⁰⁶ e que se empenhou na reconciliação

³⁰¹ PEDREIRA, Eduardo Rosa. *Do confronto ao encontro: uma análise do cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso*, p. 28-41.

³⁰² VÁZQUEZ BORAU, José Luis. *Charles de Foucauld e a espiritualidade de Nazaré*, p. 155. São Paulo: Loyola, 2003.

³⁰³ Id.

³⁰⁴ Charles de Foucauld foi beatificado em 13 de novembro de 2005.

³⁰⁵ Em 1933 foi implantada no sul de Oran a comunidade dos Irmãozinhos de Jesus com a finalidade de “renovar a vida de testemunho e de oração do Padre Charles de Foucauld, o eremita de Tamanrasset”. Esta presença 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”. 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.

³⁰⁶ 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

entre a religião da esperança (Judaísmo), a religião do amor (Cristianismo) e a religião da fé (Islamismo)".³⁰⁷ De acordo com Maurice Borrmans, "o pensamento desse orientalista católico exerceu uma influência decisiva na opinião pública cristã, bem antes do concílio, a fim de revisitar evangelicamente a experiência religiosa dos muçulmanos".³⁰⁸

Louis Massignon é um dos grandes responsáveis por tornar conhecidas a vida e a espiritualidade de Charles de Foucauld. Ele procurou o novelista René Bazin e pediu-lhe que escrevesse a biografia do monge cisterciense.³⁰⁹

Dois pontos aproximam bastante Louis Massignon de Charles de Foucauld: a paixão pelo Islã e pela cultura árabe e a fervorosa conversão. D'Escrivan ressalta que, a partir desses dois eixos, "nascerá uma longa e profunda amizade".³¹⁰

Aos dezessete anos de idade Massignon realiza sua primeira viagem a Argel, incentivado por seu pai. Aí ele percebe que poderia incluir 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.

Mais tarde, como membro do Instituto Francês de Arqueologia Oriental do Cairo ele é enviado, em 1907, em missão e "descobre o Iraque e as suas ruínas, a amizade da família Âlûsî de Bagdá e também 'o Estrangeiro' divino que o visita na prisão (1908) quando, suspeito de espionagem pelas autoridades otomanas, ele tinha tentado o suicídio". Em sua "noite escura" Massignon tem a experiência mística da "Visita do Estrangeiro". Deste acontecimento ele 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 todos os homens. A segunda é que ele deve seu

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.

³⁰⁷ Hans KÜNG. *Islão: passado, presente e futuro*, p.47.

³⁰⁸ BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien: Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati*, p. 15. O Concílio a que Borrmans se refere é o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) do qual se falou no primeiro capítulo deste trabalho.

³⁰⁹ É uma das obras utilizadas neste trabalho: *Charles de Foucauld: explorateur Du Maroc, ermite au Sahara*. Cf. nas Referências Bibliográficas. René Bazin foi até o Marrocos e percorreu os lugares onde esteve Charles de Foucauld a fim de anotar os testemunhos de todos que tiveram contato com o cisterciense. O padre Foucauld morreu em 1916 e a obra de Bazin foi publicada no ano de 1921.

³¹⁰ D'ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d'Islam ?*: Notre-Dame de l'Atlas au Maroc, p. 151. De acordo com Basetti-Sani, desde o ano de 1906 Massignon mantinha troca de cartas com Foucauld. Basetti-SANI, Giulio. *Louis Massignon orientalista cristiano*, p. 25. Milano: Vita e Pensiero, 1971.

resgate, ao fim do julgamento do qual ele foi o objeto, aos intercessores. Entre eles, sua mãe, sua tia, o pintor Dulac e o escritor Huysmans (todos dois amigos de seu pai), 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.³¹¹

Massignon inicia assim o seu processo de conversão ao cristianismo neste ano, na hospitalidade com que fora recebido pela família muçulmana em Bagdá, na freqüente leitura dos textos do místico muçulmano Husayn Ibn Mansûr al-Hallaj e, principalmente, na “visita do Estrangeiro”.³¹² 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, preocupado, parece, em conservar a intimidade de seu segredo: a fé, para ele, nascia da parte mais inacessível de seu coração, aquela que não permite confidências”.³¹³ Acrescenta que, ao mesmo tempo em que Massignon experimentava a “visita do Estrangeiro”, do “Hóspede divino”, recebia a hospitalidade da família árabe que, no local em que se encontrava preso, se fazia fiadora da sua vida. Não poderia ele ver nisto apenas uma coincidência. Também outros dois fatos citados por Basetti-Sani levam a crer que não foi por acaso. Diz o autor que no momento da conversão de Massignon na prisão em Bagdá “[...] sua mãe estava rezando para ele à Virgem no santuário de Lourdes e, no deserto do Saara o eremita [Foucauld], que lhe tinha prometido, dois anos antes, o dom de sua pobre oração, estava em adoração diante da Eucaristia, suplicando ao ‘Divino prisioneiro’ pelo amigo distante”.³¹⁴

Como observa D’Escrivan, “o itinerário espiritual de Massignon é indissociável de sua conversão” e acrescenta que, anteriormente sua vida fora marcada pela amoralidade em que, “levou uma existência dissoluta, notadamente em companhia de Luis de Cuadra, jovem homossexual convertido ao Islã. Luis lhe ensina que para

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

³¹² 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-Hallaj, mártir místico muçulmano (séc. IX-X), intitulada *La passion d’al-Hallâj, martyr mystique de l’Islam* e a outra nomeada *Essai sur lês origines du lexique technique de La mystique musulmane* (p. 42).

³¹³ BASETTI-SANI, Giulio. *Louis Massignon orientalista cristiano*, p. 33.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 38.

compreender é preciso se doar e o atrai no abandono pleno do desejo. Massignon se fecha na concupiscência e aí ele mesmo se perde.³¹⁵

Pouco depois da sua conversão ele escreve para Foucauld e lhe informa sobre o fato. O eremita o convida para 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”. No entanto, em 1914, Louis Massignon casa-se com Marcelle Dansaert, em Bruxelas, e ele nunca irá juntar-se ao cisterciense em Tamanrasset.³¹⁶

O orientalista une sua paixão pela fé cristã à sua paixão pelo Islã prosseguindo em seus estudos científicos associando os dois interesses. Nunca deixará de trabalhar pela reaproximação do cristianismo e do Islã. Em 1931 conhece Gandhi que o fascina pela sua não-violência, pela luta pacífica, tanto que “a sua vocação à não-violência será conjunta com a sua fé”.³¹⁷

Em 1934 ele cria, juntamente com Mary Kahil, a *Badalyya* em Damietta, no Egito. Esta associação visava à reconciliação entre cristãos e muçulmanos e foi reconhecida canonicamente em 1947 pelo Monsenhor Médawar do Cairo.³¹⁸ Em 1946, também com a colaboração de Mary Kahil, Massignon funda, no Cairo, o Centro de Dar El-Salam 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, as quais passaram a ser publicadas com o título de *Mardis de Dar El-Salam*, por solicitação do padre Youakim Moubarac.³¹⁹

No coração de sua espiritualidade Massignon tem por base a “substituição mística” em que Jesus é o maior exemplo. Por amor a todos os homens, toma sobre ele os pecados do mundo, mas, o ser humano também pode participar desse ato de Jesus, assim como fez Simão de Cirene, ao ajudá-lo a carregar a cruz.³²⁰ Ele aplica a “substituição mística” à vida do padre Charles de Foucauld [...] “cujo apostolado não

³¹⁵ D'ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d'Islam ?*: Notre-Dame de l'Atlas au Maroc, p. 152.

³¹⁶ Ibid., p. 154.

³¹⁷ RETIF, Louis. *Ho Visto Nascere la Chiesa di Domani*, p. 88. *Cronache alla prova*: Chiesa e società, 35. Milano: Jaca Book, 1972.

³¹⁸ BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*: Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 43.

³¹⁹ 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].

³²⁰ D'ESCRIVAN, Étienne. *Opus cit.*, p. 153.

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 [...]”.³²¹

Outra temática pela qual Massignon é atraído é a da hospitalidade³²² que ele experimentara com a família Âlûsî que conseguiu libertá-lo da prisão, salvando-o. A hospitalidade “converteu-se no valor essencial do seu tornar-se humano: ele quis vivê-la no plano linguístico, científico e místico ao mesmo tempo”.³²³ Para ele não há outro caminho no qual se possa compreender o outro a não ser fazendo-se seu hóspede. É necessário hospedar-se no seu interior, indicando “que uma tradição religiosa só pode ser verdadeiramente conhecida a partir de dentro”.³²⁴

Massignon mostra uma nova visada em seus estudos ao recordar que Deus prometeu a Abraão abençoar também seu filho Ismael, e assim, a sua descendência árabe. Massignon “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 de Abraão”.³²⁵

Foi ordenado sacerdote no rito Greco-Melquita, no Cairo, em vinte de janeiro de 1950. Em 1959 é recebido em Roma pelo papa João XXIII em audiência privada.³²⁶ A sua influência no Concílio Vaticano II é percebida, principalmente nos textos que tratam das religiões não-cristãs. Sobre isto afirma Faustino Teixeira:

Há hoje um reconhecimento explícito sobre o influxo exercido por Massignon em textos decisivos do Concílio Vaticano II que tratam das religiões não cristãs, em especial do islamismo. Tanto o número 16 da constituição Dogmática *Lumen Gentium*, sobre a Igreja, como o texto da Declaração sobre as religiões não cristãs, *Nostra Aetate*, refletem esta influência. [...] Na visão de Robert Caspar, que foi perito no concílio Vaticano II e consultor junto ao Secretariado para os não cristãos, Massignon contribuiu de forma decisiva para a mudança de perspectiva na Igreja Católico-romana com respeito ao Islã.³²⁷

³²¹ D'ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d'Islam ?*: Notre-Dame de l'Atlas au Maroc, p. 155.

³²² Esclarece D'Esquivan 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. *Opus cit.*, p. 194-195.

³²³ BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*: Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 22.

³²⁴ TEIXEIRA, Faustino. Louis Massignon: a hospitalidade dialogal, p. 84. *Perspectiva Teológica*, Ano XLII, n. 116, Janeiro/Abril. Belo Horizonte: FAJE, 2010, p. 77-90.

³²⁵ Basetti-Sani, Giulio. *Louis Massignon orientalista cristiano*, p. 44-45.

³²⁶ BORRMANS, Maurice. *Opus cit.*, p. 43-44.

³²⁷ TEIXEIRA, Faustino. Louis Massignon: a hospitalidade dialogal, p. 85.

Louis Massignon, como sinaliza Borrmans, queria manter-se

[...] fiel a alguma ideia de relações internacionais em que a ‘primazia das soluções culturais’, como ele dizia, deveria facilitar, sobretudo, a redução dos outros problemas, na justiça, na honra e na fidelidade à palavra dada. Até o fim, ele se apresentou como um artesão da paz e multiplicou, para esta finalidade, seguindo Gandhi, esses gestos proféticos que são o jejum, a peregrinação e a oração.³²⁸

A conversão de Massignon e a fé ardente que desta emanou, transformaram-se em uma “espiritualidade prática”, em uma “caridade eficiente”, no dizer de Borrmans. Com o orientalista, o olhar da Igreja para com os muçulmanos foi renovado e abriu-se uma nova perspectiva de diálogo. Observa Basetti-Sani que Massignon

[...] 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.³²⁹

Seguindo o espírito de São Francisco de Assis e de Charles de Foucauld, Louis Massignon “trabalhou incansavelmente pela paz e pela compreensão fraterna entre os homens” e sua voz pode ser ouvida, ainda hoje, através de seus escritos.

Padre Peyriguère (1883-1956). Discípulo, também de Charles de Foucauld. Nasceu em Trébons, França. Ingressa no Seminário Menor de Bordeaux e é ordenado sacerdote em 1906. Prossegue seus estudos de Letras em Paris e volta ao Seminário como professor de Literatura Francesa. É convocado para a I Guerra, em 1914, como enfermeiro. É feito prisioneiro pelos alemães que o libertam em 1917. Volta imediatamente ao *Front* e em 1918 fica gravemente ferido. Depois de uma longa recuperação dos ferimentos ele retorna ao seminário, mas, completamente transtornado pelos horrores da guerra. Sem saber o que fazer, a arquidiocese o envia para a Tunísia, em licença médica. Vai para Hammamet como

³²⁸ BORRMANS, Maurice. *Prophètes du dialogue islamo-chrétien*: Louis Massignon, Jean Mohammed Abd-el-Jalil, Louis Gardet, Georges C. Anawati, p. 25.

³²⁹ BASETTI-SANI, Giulio. *Louis Massignon orientalista cristiano*, p. 123.

sacerdote e tem o desejo de juntar-se aos Padres Brancos na África.³³⁰ É neste período que ele descobre a vida de Charles de Foucauld através da biografia escrita por René Bazin.³³¹

Juntamente com o Padre Branco, Chatouville, o padre Peyriguère faz uma primeira tentativa de comunidade de acordo com o ideal de Charles de Foucauld. O empreendimento não deu certo, pois, ambos adoeceram por seguirem tão severamente a Regra do padre Foucauld. Vão para a França para serem tratados. Contudo, o padre Chatouville morreu em Vichy.

O padre Peyriguère, tendo recuperado a saúde em Bordeaux, viaja para o Marrocos no ano de 1925. José Luis Vázquez Borau relata que o padre Peyriguère “Estabeleceu-se no meio de uma tribo berbere, vivendo sozinho, a mesma vida que levou Carlos de Foucauld em Tamanrasset, isto é, uma vida encarnada nas tribos berberes, a seu serviço, curando enfermos, na adoração ao Santíssimo Sacramento, dia e noite”.³³²

Sua ação em defesa do povo incluiu severas críticas ao governo da França, principalmente depois que soldados do exército francês atiraram contra trabalhadores marroquinos que protestavam em Casablanca.³³³ Foi dada ordem para a sua extradição. Esta foi cancelada após manifestação contrária do arcebispo de Rabat, o franciscano Louis Amadée Lefèvre, que afirmou que deixaria o país caso o padre Peyriguère fosse extraditado.³³⁴

Em julho de 1928 instala-se definitivamente em El-Kbab, junto aos berberes, no Atlas marroquino. Aí ficará até o fim de sua vida. Seus restos mortais foram trasladados para Notre Dame de l’Atlas, o priorado cisterciense no Marrocos, em 20 de julho de 2010.

³³⁰ STORCKEN, Ton. Albert Peyriguère’s existencial dialogue, p. 226. In: WIJSEN, Frans; NISSEN, Peter (Edit.). *Mission Is a Must: Intercultural Theology and the Mission of the Church*, p. 223-234. New York; Amsterdam: Rodopi, 2002.

³³¹ D’ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d’Islam ?*: Notre-Dame de l’Atlas au Maroc, p. 157.

³³² VÁZQUEZ BORAU, José Luis. *Charles de Foucauld e a espiritualidade de Nazaré*, p. 153. São Paulo: Loyola, 2003.

³³³ Em uma carta datada de 19 de fevereiro de 1952 ao amigo L.-Francis Hardy, o padre Peyriguère escrevia que “[...] o cristianismo não está a serviço de imperialismos: ele os julga e ele tem o dever de julgá-los, mesmo se são os imperialismos de seu próprio país”. PEYRIGUÈRE, Albert. *Aussi loin que l’amour* : lettres du Maroc (1933-1957). Présentation de L.-Francis Hardy, p.73. Paris: Cerf, 1970.

³³⁴ STORCKEN, Ton. Opus cit., p. 232-233. Padre Peyriguère já havia sido ameaçado várias vezes de extradição.

A presença do padre Albert Peyriguère em terra muçulmana se articula em torno de dois eixos, como sinaliza D'Escrivan: “serviço ao próximo e testemunho de vida evangélica”.³³⁵ O valor desse testemunho junto aos muçulmanos está

[...] na gratuidade do serviço ao próximo e na oração em favor daqueles que confessam uma outra religião. Ele manifesta, em nome de Jesus Cristo, a gratuidade do amor de Deus para todos os homens e o valor das virtudes cristãs e evangélicas. Em seu serviço exclusivo aos muçulmanos, o padre Peyriguère ilustra igualmente como a presença, para as pessoas, de uma outra confissão religiosa pode ser um enriquecimento na vida cristã, como ela pode ser o lugar, o suporte, de fato a fonte de uma vida autenticamente evangélica.³³⁶

Em carta datada de 28 de setembro de 1934 ao amigo Hardy, Padre Peyriguère confidencia:

Minha vida está cada vez mais absorvida pelas preocupações exteriores. Que singular vocação contemplativa a minha! Mas é preciso servir o Mestre da maneira que Ele quer e não da maneira que nós preferimos: quando escolhemos, nós mesmos, os meios e a maneira de servi-Lo, nós encontramos assim um meio de nos servir ao mesmo tempo. Então, não importa, se não me resta tempo para os estudos, para os longos silêncios, para as deliciosas solidões... contanto que o Mestre seja servido.³³⁷

O pioneirismo do monge eremita Charles de Foucauld e, depois dele, o desenvolvimento, enriquecimento e aprofundamento das relações entre cristãos e muçulmanos realizados por Louis Massignon e pelo padre Peyriguère, entre tantos outros exemplos que poderiam ser citados, levam a perceber a verdadeira possibilidade de uma vida partilhada entre os fiéis das duas tradições religiosas.

Como bem ressalta van Nispen, “Em um encontro, uma pessoa dá lugar em sua vida a uma outra pessoa e começa a descobri-la”.³³⁸ Assim foi a relação entre esses buscadores cristãos com os muçulmanos. Neste seguimento, de ir ao encontro do outro e abrir um espaço na vida cristã para acolher e deixar-se ser acolhido, encontram-se os hóspedes Cistercienses na Argélia. Esta presença situa-

³³⁵ D'ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d'Islam ?*: Notre-Dame de l'Atlas au Maroc, p. 157.

³³⁶ Ibid., p. 159.

³³⁷ PEIRIGUÈRE, Albert. *Aussi loin que l'amour* : lettres du Maroc (1933-1957) , p.119.

³³⁸ VAN NISPEN TOT SEVENAER, Christian. *Chrétiens et musulmans: frères devant Dieu ?*, p. 106.

se no quadro histórico e evolutivo da vida consagrada nas terras do Islã. Aí, cada um, à sua maneira, foi convidado a participar.

2.3 Os cistercienses³³⁹ e a “instável estabilidade” em solo argelino

Para compreender o contexto da vida cisterciense na Argélia é preciso voltar alguns anos na história da ordem beneditina, indo aos pontos principais.

A origem dos Cistercienses encontra-se dentro da própria vida beneditina, passando pela reforma de Cluny³⁴⁰. O ideal da fundação da Ordem Cisterciense no século XII era de “um retorno à perfeita observância integral da Regra de S. Bento, o que significava um retorno à vida cenobítica em toda a sua simplicidade”. Com S. Bernardo de Claraval, os cistercienses chegaram a ser a maior ordem contemplativa de sua época.³⁴¹

O que se poderia designar a “revolução cisterciense” iniciou-se, modestamente, com a fundação, por Roberto de Champagne, do pequeno mosteiro de Cister, na Borgonha, no ano de 1098 e após um começo difícil:

[...] sucederam-se as fundações a partir de 1113, de tal modo que, em algumas décadas, o pequeno mosteiro transformou-se na cabeça de uma grande ordem monástica, a maior de seu tempo, destinada a exercer uma influência considerável não só sobre a Igreja e a sociedade contemporâneas, mas também na história da espiritualidade.³⁴²

O Abade Roberto de Champagne decide deixar a abadia cluniacense fundada por ele em Molesme, Borgonha, para escolher outro lugar para erigir um novo mosteiro onde pudesse viver o espírito genuíno da Regra de São Bento.³⁴³

³³⁹ De acordo com o *Dicionário das religiões*, organizado por John R. HINNELLS, “As ‘ordens’ beneditinas de grupos de mosteiros incluem os clunistas e os cistercienses”. Cf. no verbete: *Monaquismo cristão*, p. 176.

³⁴⁰ Cluny, mosteiro fundado em 909, tentou romper os vínculos com o sistema feudal, defendendo a “supressão do princípio do patronato, que implicava submissão direta aos reis ou aos senhores feudais”. LENZENWEGER, Josef et al.. *História da Igreja Católica*, p. 167. São Paulo: Loyola, 2006.

³⁴¹ Thomas MERTON. *Águas de Siloé*, p. 22.

³⁴² Prefácio da obra: *Os Cistercienses: documentos primitivos*. São Paulo: Musa; Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1997.

³⁴³ Por causa das grandes doações recebidas do duque de Borgonha e do conde de Troyes, a abadia em Molesme chegou a uma situação tão prestigiosa e rica que permaneceu envolvida e empenhada

Juntamente com Alberico e Estêvão, considerados co-fundadores, Roberto de Champagne funda o mosteiro na floresta de Citêaux (Cister) ³⁴⁴. A nova sede foi aprovada pelo legado da Sé Apostólica, Hugo, arcebispo de Lyon. ³⁴⁵ Foi chamado Novo Mosteiro e depois Mosteiro de Citêaux. Segue um trecho da carta de Hugo ao abade Roberto:

Queremos comunicar a todos aqueles que se regozijam com os progressos de nossa Mãe, a santa Igreja, que vós e alguns de vossos filhos, irmãos do mosteiro de Molesme apresentaste-vos diante de nós em Lyon, e declarastes querer vos apegar de agora em diante mais estreitamente e mais perfeitamente à Regra do bem-aventurado Bento, que até aqui havíeis praticado com tibieza e negligência naquele mosteiro. Mas porque, no lugar acima mencionado, numerosos obstáculos tornam este projeto efetivamente irrealizável, levando em consideração a salvação das duas partes, quer dizer, daqueles que vão partir e daqueles que irão ficar, julgamos útil que vos retirásseis para um outro lugar, que a generosidade divina vos indicaria, e que ali servissem ao Senhor de uma maneira mais proveitosa e mais tranqüila. ³⁴⁶

Contando com o apoio do legado papal, Roberto voltou a Molesme e mais alguns monges foram escolhidos para segui-lo e observar a Regra de São Bento em Citêaux. No total, contando os que tinham ido falar com o arcebispo Hugo e aqueles que foram chamados no mosteiro, foram vinte e um monges que chegaram ao local para iniciar a construção. Em uma floresta densa e de difícil acesso, eles “abriram então uma clareira entre as árvores e os espinheiros e começaram a construir ali mesmo um mosteiro, com o beneplácito do bispo de Chalon [Gautier de Couches] e com consentimento do proprietário do terreno”. ³⁴⁷

Depois de algum tempo, os monges de Molesme pediram ao papa Urbano II a volta de Roberto que foi obrigado, pela obediência, a retornar ao antigo mosteiro onde viveu até a sua morte no ano de 1111. Alberico foi eleito o primeiro abade de Cister e conseguiu que a nova abadia ficasse sob a proteção apostólica ³⁴⁸. Desta maneira, ficariam livres das inquietações e ofensas provocadas pelos monges de

nas tarefas da sociedade de sua época. Foi escolhida em 1084 para sediar assembléias feudais. *A ordem cisterciense*. Disponível em: <<http://www.mosteirodeclaraval.org.br/cistersienses.php>>. Acesso em: 2011.

³⁴⁴ Do local deriva o nome para a nova ramificação beneditina: Cisterciense.

³⁴⁵ Representante de Urbano II, papa no período de 12 de março de 1088 a 29 de julho de 1099.

³⁴⁶ Pequeno Exórdio, II, 3-4. In: DE PLACE, François (Introd. e bibliografia). *Os Cistercienses: documentos primitivos*, p.39.

³⁴⁷ Pequeno Exórdio, III, 5. In: *Ibid.*, p.41.

³⁴⁸ Concedida pelo Papa Pascoal II. Monge cisterciense. Foi Papa no período de 1099-1118.

Molesme. Alberico morre no ano 1108, após quase dez anos à frente do mosteiro “depois de ter praticado com sucesso [...] a disciplina regular da escola de Cristo”.³⁴⁹ O sucessor eleito foi o inglês Estêvão de Harding († 1134).

O novo abade e seus confrades decidiram estabelecer um decreto antes que as abadias cistercienses se expandissem para outras dioceses. Regulamentava-se que nenhuma abadia poderia ser erguida antes da aprovação e confirmação do bispo local do decreto elaborado e também da confirmação pela comunidade de Cister e das comunidades dela nascidas. Esta medida visava evitar “qualquer choque entre o bispo e os monges”.³⁵⁰

O documento foi chamado de *Carta Caritas (Carta de Caridade)*, pois, as suas disposições procuravam “exclusivamente a caridade e a utilidade das almas nas coisas divinas e humanas”. A *Carta Caritas* é considerada “o documento jurídico cisterciense por excelência”. É a constituição que “regula o controle e a continuidade da administração de cada casa, define as relações das diferentes casas entre si e garante a unidade da Ordem”.³⁵¹ Definiu-se na Carta de Caridade que todos os mosteiros fossem construídos em honra a Virgem Maria, “Rainha do céu e da terra”.³⁵² No 8º Capítulo Geral de Cister estabeleceu-se que os mosteiros cistercienses que viessem a ser fundados deveriam ser colocados sob o patrocínio e nome de Maria. Esta forte devoção mariana é atribuída, por muitos, a Bernardo de Claraval, grande devoto da Virgem.³⁵³

Bernardo de Claraval, ao entrar no mosteiro de Cister, levou consigo mais trinta homens, entre parentes e amigos. Em 1115 seu superior incumbiu-lhe de uma nova fundação numa área limítrofe entre Borgonha e Champagne. Surgiu assim a famosa abadia de Clairvaux (Claraval) sendo Bernardo o seu primeiro abade. O monge de Claraval morreu no ano de 1153. Ele foi o responsável pela expansão da Ordem Cisterciense e, por ocasião da sua morte, os monges já contavam com trezentos e cinquenta mosteiros.³⁵⁴

³⁴⁹ Pequeno Exórdio, XVII, 2. In: DE PLACE, François (Introd. e bibliografia). *Os Cistercienses: documentos primitivos*, p.63.

³⁵⁰ Prólogo à Carta de caridade. In: *Ibid.*, p.73.

³⁵¹ Introdução à Carta de Caridade. In: *Ibid.*, p.71.

³⁵² Exórdio de Cister, IX, 2. In: *Ibid.*, p.150.

³⁵³ DIAS, Geraldo J. A. Coelho. *As religiões da nossa vizinhança: história, crença, espiritualidade*. P. 388. Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2006. Disponível em: <<http://books.google.com.br/>>. Acesso em 29/08/12.

³⁵⁴ BORRIELLO, L. et al. *Dicionário de mística*, p. 171. São Paulo: Paulus: Loyola, 2003.

Porém, com o tempo, a Ordem entrara em declínio e, de acordo com Thomas Merton, “a primeira coisa que desapareceu foi o fogo da contemplação”. Surge, em seguida, outro grande reformador no século XVII, o padre francês Jean Armand de Rancé, abade da Trapa (Fundada em 1140 na Normandia). Conforme Merton, De Rancé estava dentre muitos que “tentaram ressuscitar os cistercienses”.³⁵⁵ Este abade realizou na comunidade de *Notre Dame de La Trappe*

[...] um programa de reforma, enfatizando os valores de separação do mundo, silêncio, trabalho manual, renúncia e obediência. Em diversos aspectos sua reforma, inspirou-se profundamente da [na] vida eremítica do deserto egípcio (séc. III - V) talvez mais do que na própria Regra. Outros mosteiros juntaram-se à forma da vida de La Trappe. Estas comunidades continuaram parte da Ordem Cisterciense (embora criando "congregações" distintas dentro da mesma) até o ano 1892. Naquele ano, seguindo a orientação do Papa Leão XIII, três congregações "trapistas" (Sept-Fons, Melleray e Westmalle) agregaram-se juridicamente para formar uma nova Ordem, a Ordem Cisterciense da Estrita Observância (Trapistas).³⁵⁶

De Rancé não inventou nada. Ele quis apenas seguir, o mais fielmente possível, a Regra de São Bento. Os monges não deixaram de ser filhos de Cister, mas a vida no mosteiro, a exemplo do seu próprio abade, tornou-se diferente daquela que levavam os monges das outras abadias.³⁵⁷ Para aqueles que pensam que a reforma estabeleceu exageradas, pesadas e ásperas medidas, a própria Regra traz a resposta quando em seu Prólogo se lê:

Mas se aparecer alguma coisa um pouco mais rigorosa, ditada por motivo de equidade, para emenda dos vícios ou conservação da caridade, não fuja logo, tomado de pavor, do caminho da salvação, que nunca se abre senão por estreito início. Mas, com o progresso da vida monástica e da fé, dilata-se o coração e com inenarrável

³⁵⁵ Thomas MERTON. *Águas de Siloé*, p. 22.

³⁵⁶ Monges da Abadia Nossa Senhora do Novo Mundo. *Histórico da Ordem Cisterciense da Estrita Observância (OCSO)*. Disponível em: < <http://voxsilencio.blogspot.com.br/2009/03/trapistas-ordem-cisterciense-da-estrita.html>>. Outros mosteiros, cuja observação da Regra também estava relaxada, “imitaram a Trapa e se reformaram como ela”. ANTONELLI, Giacomo. *La Trappe: congrégation de moines de l'ordre Bénédictino-Cistercien*, p. 7. Rome: Imprimerie Forense, 1864. Disponível em: < <http://books.google.com.br/>>. Acesso em 29/08/12.

³⁵⁷ De acordo com Antonelli, “[...] a Trapa não deixou de pertencer à Ordem de Cîteaux. Ela caminhou, atravessando as eras, com suas fases de fervor e de relaxamento, fornecendo algumas das belas páginas da história dos Monges [...]. A época em que ela se mostrou com mais brilho, foi sem contradição, aquela em que se fez a Reforma tão notável do ilustre Abade de Rancé que lutou com tanta coragem e um verdadeiro sucesso, contra o relaxamento que ameaçava então a Ordem de Cîteaux, e talvez toda Ordem monástica”. ANTONELLI, Giacomo. *Opus cit.*, p. 6.

doçura de amor é percorrido o caminho dos mandamentos de Deus.³⁵⁸

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”.³⁵⁹ 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 os cistercienses buscam 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”.³⁶⁰ É neste nível dialogal que se pode inserir a presença cisterciense na África.

A primeira fundação cisterciense na Argélia (1843) se dá pouco depois da colonização do país pela França. O governo francês estava preocupado com a gestão da Argélia: minimizar o impacto negativo da conquista política do lugar e a produção agrícola. O deputado Claude Tircuy de Corcelles, encarregado desta questão e freqüentador da Grande Trapa, não teve dúvidas em propor a presença dos religiosos no país. Ele encontra-se com o abade Landman, padre em Constantine, e assinala que “a fundação de uma Trapa favoreceria para dar uma imagem modelo da presença francesa em um lugar que seria, ao mesmo tempo, um centro religioso e uma fazenda modelo que contribuiria para desenvolver a agricultura assim como uma saudável economia”.³⁶¹

³⁵⁸ RB, Pr 47-49. *A REGRA de São Bento*. 2. ed. Tradução de D. João Evangelista Enout, OSB. Rio de Janeiro: “Lumen Christi”, 1980.

³⁵⁹ Thomas MERTON. *Águas de Siloé*, p. 347.

³⁶⁰ SODRÉ, Olga Regina Frugoli. *Monges em diálogo a caminho do absoluto: estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico*, p. 167.

³⁶¹ D’ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d’Islam ?*: Notre-Dame de l’Atlas au Maroc, p. 32-34.

O abade de Aiguebelle, Dom Orsise Carayon é encarregado de assegurar a fundação no lugar escolhido, Staouéli.³⁶² A comunidade assume um contrato com o governo francês e fica estipulado “que os cistercienses devem recuperar os mil hectares em dez anos e plantar duas mil árvores por ano”. Eles terão a propriedade da terra ao fim desse prazo.³⁶³

Em setembro de 1843 doze monges trapistas enviados para a Argélia colocam a primeira pedra do mosteiro. Logo depois, cerca de trinta monges juntam-se a eles para reforçar a comunidade e ao final de sete meses eles já possuem sessenta hectares cultivados, mais de duas mil árvores plantadas, rebanhos de bovinos e ovelhas e alguns cavalos. Empregam também cerca de cem trabalhadores.³⁶⁴

Durante todos esses meses o testemunho dos monges, de trabalho conjugado com a oração, não passou despercebido aos soldados, trabalhadores, vizinhos, católicos e muçulmanos. A doação de suas vidas em um lugar que não lhes permitia maiores cuidados – clima, alimentação e condições sanitárias insuficientes – foi prejudicial para a saúde de muitos deles e, somente nos primeiros dezoito meses, dez jovens monges morreram.

Em 1845 foi feita a sagração de uma igreja provisória e a comunidade recebeu o reforço de frades vindos de Bellefontaine e Melleray. Em princípios de 1846 a nova abadia de Notre-Dame de Staouéli contava com sessenta e sete membros. Cresceu, assim, em número de monges e prosperava.³⁶⁵ No entanto, no ano de 1899, o quarto e último abade de Staouéli, Dom Louis de Gonzague Martin, viu na falta de postulantes no país e na baixa quantidade de monges da metrópole, um futuro duvidoso para a abadia. Em 1901, diante das leis antirreligiosas que ganhavam terreno na França e repercutiam na colônia, Dom Martin decidiu deixar a Argélia e transferiu a comunidade para Maguzzano, Itália em 1904.³⁶⁶

³⁶² Aiguebelle será a abadia-mãe do novo mosteiro e, posteriormente também daquele que será construído em Tibhirine.

³⁶³ D'ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d'Islam ?*: Notre-Dame de l'Atlas au Maroc, p. 35.

³⁶⁴ Id.

³⁶⁵ Em setembro e outubro de 1896, Charles de Foucauld vai à abadia para um retiro.

³⁶⁶ Na França, a Lei de 1 de julho de 1901 reconhecia “a liberdade de associação, instaura, porém, um regime de exceção para as congregações religiosas, assim arbitrariamente colocadas fora do direito comum, obrigando-as a apresentar um pedido de autorização antes de 1 de outubro seguinte. Imediatamente os beneditinos da Congregação de Solesmes e os jesuítas enveredam pelo exílio. Émile Combes (político francês, nascido em Roquecourbe em 1835 e falecido em 1921 e presidente do Conselho entre junho de 1902 e janeiro de 1905) aplica este aspeto da lei de 1901 com um rigor

Durante toda a permanência na Argélia, os monges viveram seu carisma próprio no contato “de uma presença em meio a uma população majoritariamente muçulmana”. Nos períodos críticos da fome, nos anos de 1847 e 1867, “é a Trapa que nutre os vilarejos nas imediações. Isto só faz aumentar o respeito e a amizade dos vizinhos muçulmanos por esta comunidade cuja vida é feita de oração, de caridade e de penitência”.³⁶⁷

Um monge decide permanecer e esperar o retorno dos irmãos. É Frei François que os esperará por mais de trinta anos, conservando os laços da presença cisterciense e mantendo a promessa de aí permanecer.³⁶⁸

Os trapistas retornam à Argélia em 1934. Foram para este país por causa da instabilidade política da Iugoslávia no início dos anos 30.³⁶⁹ Buscavam refúgio para

fanático. Em junho de 1903, os pedidos de autorização são rejeitados em bloco, com exceção de cinco congregações hospitalárias, missionárias e contemplativas. Certos religiosos exilam-se, outros resistem, mas acabam por ser expulsos. A 29 de abril de 1903, ‘Dragões’ franceses a cavalo expulsam os monges da Grande Cartuxa, em clima de autêntica guerra civil. Em 7 de julho de 1904, uma lei interdita o ensino aos membros das congregações autorizadas. Para culminar este conjunto de leis, a 9 de dezembro de 1905 extingue-se o regime definido pela Concordata de 1901. A religião passa a ser considerada um fenómeno de cariz privado. Assegura-se a liberdade de consciência e de culto, mas transfere-se os bens da Igreja para as associações laicas. Sem qualquer acordo, o Estado inicia o arrolamento dos bens da Igreja, o que causa distúrbios violentos em 1906 e uma intervenção enérgica do Papa Pio X, que condena aqueles inventários estatais. Todavia, a 2 de janeiro de 1907, os ‘edifícios de culto’ são postos à disposição dos fiéis. Este clima de tensão entre a Igreja e o Estado durará até 1914. Como noutros domínios, a Primeira Guerra Mundial marcará uma rutura neste processo: sem modificação da legislação, as ordens religiosas gradualmente encontram meios de retomar a vida em França entre 1918 e 1940”. Leis Anti-Clericais “Combes” (França). In *Infopédia*. Porto: Porto Editora, 2003-2012. Acesso em: 31/08/12.

Disponível em: < [http://www.infopedia.pt/\\$leis-anti-clericais-combes-\(franca\)](http://www.infopedia.pt/$leis-anti-clericais-combes-(franca))>. Sobre a regulamentação do Estado na religião na França, a partir do ano de 1880, leia-se PORTIER, Philippe. Regulação Estatal da Religião na França (1880 - 2008): ensaio de periodização. Disponível na revista eletrônica *Rever*: < http://www.pucsp.br/rever/rv3_2010/t_portier2.htm>. Acesso em: 31/08/12.

Notadamente, as ordens religiosas mais perseguidas foram a dos Trapistas e a dos Jesuítas. Cf. GUITTON, René. *Si nous nous taisons...* Le martyre de moines de Tibhirine, p. 25-26. Paris: Calmann-Lévy, 2009.

³⁶⁷ D’ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d’Islam ?*: Notre-Dame de l’Atlas au Maroc, p. 37.

³⁶⁸ 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”. Frei François ainda morou com os novos monges em Tibhirine durante dezoito anos. LASSAUSSE, Jean-Marie ; avec Christophe Henning. *Le jardinier de Tibhibine*, p. 11-12. Paris: Bayard, 2010. Podem ser encontrados também citados, três votos monásticos: conversão dos costumes, obediência e estabilidade no mosteiro. O primeiro voto está relacionado com as “exigências da vida monástica em geral. O segundo voto predispõe à vida em comunidade, por meio da obediência prestada aos superiores e aos Irmãos, buscando principalmente o que é melhor para os outros e não para si mesmo. Por fim, o terceiro voto vincula o monge ao seu mosteiro de origem, lá ele deve progredir na vida monástica, sem que o seu coração se iluda em procurar melhores oportunidades em outros lugares”. Disponível em:

<http://www.mosteiro.org.br/index.php?pg=Comunidade_Monastica.php>. Acesso em: 12/10/2012. Cf. tb. RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé*: prieur de Tibhirine, p. 115.

os religiosos. Instalam-se em Benchicao, Medea, e batizam o local de Notre-Dame de l'Atlas. Contudo, as condições oferecidas pelo lugar não contribuem e os monges buscam uma moradia adequada nas áreas montanhosas mais retiradas. Em 1938 o encargo dessa nova fundação é cedido para o abade de Aiguebelle, Dom Bernard Delauze. Inicia-se a construção em *Thi-Hirine* (Tibhirine, “os jardins”) e a comunidade conta com treze membros. Transportam para o novo mosteiro a imagem de Nossa Senhora do Atlas. O priorado “sobreviveu à guerra da Independência da Argélia e à saída de quase todos os franceses do país. Num determinado momento, a Ordem pensou em fechá-lo, mas decidiu à época mantê-lo como uma presença contemplativa cristã numa sociedade muçulmana”.³⁷⁰

A abadia de Notre-Dame de l'Atlas é reconhecida pela sua acolhida e caridade para com todos. Nesse lugar,

Os cristãos da região vêm para repousar e se recolher, os muçulmanos vêm para buscar trabalho, cuidados, alimentação, um sorriso, um momento de conversa, de ajuda nas documentações. As crianças, das quais doze são escolhidas a cada ano para o lava-pés da Quinta-feira Santa, gostam de vir olhar os frades.³⁷¹

Vivendo o testemunho cristão de suas vidas consagradas a Deus e ao próximo, os monges conquistam o respeito e a admiração dos vizinhos muçulmanos.

O dia a dia da comunidade cisterciense é de grande paz, de louvor a Deus, de trabalho na terra ao lado dos empregados árabes e muçulmanos e de atendimento à população nativa que vem ao mosteiro. Rezar a Deus e servir ao próximo é a essência da vida monástica e isso lhes era suficiente.

Contudo, com o início da guerra na Argélia pela independência em novembro de 1954, os atentados chegam à região de Medea no ano de 1956. Ainda assim o mosteiro parece ficar preservado dos conflitos e a vila em seu entorno cresce, pois,

³⁶⁹ Sobre essa crise política, esclarece René Guittou: “[...] Alexandre II, seu rei [da Iugoslávia], é assassinado por um Croata em 1934. Pierre II, seu herdeiro, é ainda uma criança. Hitler não está longe. Acrescenta-se a esses acontecimentos um sentimento de oposição aos religiosos. Alguns monges de Rahjenburg preferem deixar o país para reunir-se na Argélia, e preparar um refúgio nessa terra amada por muitos irmãos trapistas”. GUITTON, René. *Si nous nous taisons...* Le martyre de moines de Tibhirine, p. 26.

³⁷⁰ VEILLEUX, Armand. *A Importância da comunidade monástica e a Igreja na vida contemplativa*. Conferência pronunciada na Bélgica na Abadia de Gethsemani a 25 de julho de 1996. Fonte: <<http://users.skynet.be/bs775533/Armand/wri/gethsem-por.htm>> Acesso em 29/12/2010.

³⁷¹ D'ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d'Islam ?*: Notre-Dame de l'Atlas au Maroc, p. 44.

as pessoas vão buscar ali o seu refúgio. O lugar continua a viver em paz. Essa tranquilidade, no entanto, não seria eterna, como relata D'Escrivan:

No mês de julho de 1959, os *maquisards*³⁷² argelinos sequestram de surpresa dois monges, o padre Mathieu e frei Luc. Sem dúvida, os dois frades são raptados para servir de moeda de troca na libertação do imã da mesquita de Medea preso algum tempo antes pelo exército francês. Após uma semana de caminhada forçada através do *maqui*, os dois frades são liberados graças à popularidade do “*Tabib*” [frei Luc] e à sua fama: um *maquisard* reconhece no refém o *marabout* cristão que o curou e salvou quando ele era pequeno, e o faz libertar.³⁷³

O acontecimento faz com que os monges percebam que a violência indiscriminada que assola a Argélia pode alcançá-los e atingi-los, sem que se saiba de que maneira e nem em que momento.

Pela terceira vez, primeiro na França, depois na Iugoslávia e agora na Argélia, a comunidade cisterciense se vê ameaçada pelo contexto político. Na circunstância atual, o perigo não está em ser religioso, mas sim em ser ocidental e, mais ainda, ocidental francês.³⁷⁴ Muitos poderiam ver nos monges estrangeiros a ligação com o colonizador, o dominador. Estaria na hora de buscar um novo lugar?

Em 1962, ano da independência da Argélia, o abade Dom Jean-Marie deixa o cargo por causa da idade e o abade de Aiguebelle intervém e nomeia Dom Robert Pierre como superior, pois, não havia número suficiente de monges para eleição abacial regulamentar. Porém, devido à crise política na Argélia, ao êxodo em massa dos cristãos, franceses ou *piéd-noirs*³⁷⁵, Dom Robert renuncia ao recrutamento.

D'Escrivan assinala que “a presença do mosteiro foi tolerada pelas autoridades graças a uma intervenção vigorosa do arcebispo de Argel, Monsenhor Duval”. Para o autor, Monsenhor Duval, que conseguira a nacionalidade argelina,

³⁷² Maquisards são os guerrilheiros.

³⁷³ D'ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d'Islam ?*: Notre-Dame de l'Atlas au Maroc, p. 45-46. *Tabib* significa “médico”; *marabout* significa “santo”; *maqui* ou *maquis* é uma área de formação vegetal composta por arbustos muito densos e de difícil penetração. Também pode significar “lugar retirado, selvagem, onde se organiza a resistência a uma ocupação militar estrangeira”. *Palavra-chave*: dicionário semibilingue para brasileiros: francês. São Paulo: Martins Fontes, 2011. Verbetes: Maquis. Sobre este mesmo acontecimento ler tb. GUITTON, René. *Si nous nous taisons...* Le martyre de moines de Tibhirine, p. 46.

³⁷⁴ Com exceção de Frei Amédée que nasceu na Argélia.

³⁷⁵ *Pied-noir* designa o colono francês instalado na Argélia até a época da independência e seus descendentes. Este termo era usado porque as pessoas de origem francesa na Argélia usavam botas pretas. Contudo, depois o termo passou a referir-se aos nativos argelinos. HAM, Anthony; LUCKHAM, Nana; SATTIN, Anthony. *Algeria*, p. 42. Disponível em: < <http://books.google.com.br/>>. Acesso em: 13/09/2012.

“soube dar um novo lugar à Igreja na Argélia independente e muçulmana”.³⁷⁶ Assim, os cistercienses doam, para o país, trezentos e sessenta hectares de terra para uma reforma agrária e ficam com catorze para cultivar e daí tirar a sua subsistência.³⁷⁷

Entretanto, o abade geral da Ordem, Dom Gabriel, após várias visitas a Notre-Dame de l’Atlas, não vê futuro na comunidade e resolve fechá-la. Mais uma vez Monsenhor Duval intervém e tenta dissuadi-lo da decisão quando o encontra em Roma, por ocasião do Concílio Vaticano II. Contudo, o abade assina o decreto de encerramento da abadia do Atlas em 13 de novembro de 1963. Na mesma noite ele morre e, como observa Kiser, “com ele foi enterrado seu projeto de fechamento de Tibhirine”.³⁷⁸

Assume como abade geral, Dom Ignace Gillet que resolve manter o mosteiro e até mesmo reforçá-lo. A comunidade “se mantém, então, com cerca de quinze membros e vive pacificamente, sem barulho, mas, incerta quanto ao futuro”.³⁷⁹ Em 1975, durante o governo do presidente Boumédiène,³⁸⁰ proibiu-se o ensino nas comunidades religiosas e os trapistas recebem ordem para deixar o país em oito dias. John Kiser descreve o acontecimento:

Em meados de outubro, uma ordem vem da guarda civil mandando evacuar o mosteiro em oito dias. O mesmo mandado havia sido feito aos cristãos da igreja de Santa-Cruz em Oran, da basílica Notre-Dame d’Afrique em Argel, e da catedral de Saint-Augustin em Annaba. Os monges já tinham começado a selecionar seus livros na biblioteca e a queimar seus papéis quando eles souberam que, finalmente, poderiam permanecer.³⁸¹

³⁷⁶ D’ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d’Islam ?*: Notre-Dame de l’Atlas au Maroc, p. 47-48. Também, segundo Kiser, “a amizade entre europeus e muçulmanos estava no coração e na vocação de M^{gr} Duval”. Monsenhor Duval foi apelidado de “o bispo dos muçulmanos”, pois, “ele continuava a espalhar a mensagem subversiva da necessária amizade entre cristãos e muçulmanos e da igualdade dos seus direitos”. Mais adiante, Kiser escreve que “a Igreja da Argélia torna-se uma preciosa parceira no processo de desenvolvimento do novo país, sob o cajado de M^{gr} Duval”. KISER, John. *Passion pour l’Algérie*: les moines de Tibhirine, p. 45, 50. Montrouge: Nouvelle Cité, 2006. O cardeal Duval também era conhecido como “Mohammed Duval”. GUITTON, René. *Si nous nous taisions...* Le martyre de moines de Tibhirine, p. 30. Ele será para Christian de Chergé o padrinho espiritual de sua vocação contemplativa na Argélia. RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé*: prieur de Tibhirine, p. 55.

³⁷⁷ D’ESCRIVAN, Étienne. Opus cit., p. 47.

³⁷⁸ KISER, John. *Passion pour l’Algérie*: les moines de Tibhirine, p. 51.

³⁷⁹ D’ESCRIVAN, Étienne. Opus cit., p. 48.

³⁸⁰ Boumédiène governou o país de junho de 1965 (golpe de Estado) a 27 de dezembro de 1978.

³⁸¹ KISER, John. Opus cit., p. 85.

Para Kiser, a permanência dos monges pode ter sido mais uma intervenção do cardeal Duval que havia sido recebido pelo presidente Boumédiène e, logo depois, pelo comandante da guarda civil, o coronel Benchérif.³⁸²

Durante os dez primeiros anos após a independência da Argélia, o número de cristãos caiu pela metade: uma minoria de quinhentos mil cristãos no meio de vinte e cinco milhões de argelinos, muçulmanos em sua maioria. Marie-Christine Ray assinala que essa minoria é sustentada “pelas orientações do Concílio Vaticano II que convida a Igreja a sair de suas fronteiras” sendo sinal de amor no meio em que ela se encontra.³⁸³

Neste novo contexto argelino, padres, religiosos e religiosas, leigos e leigas cristãos trabalhavam como enfermeiros, professores, em diversas atividades na saúde pública, partilhando uma vida simples com o povo local. Não tinham a intenção de converter seus vizinhos muçulmanos, mas viver uma amizade fraterna, e como lhes convidava o Concílio Vaticano II, “reconhecer a presença de Deus e a ação de seu Espírito Santo nos crentes muçulmanos”.³⁸⁴

A Igreja da Argélia, da qual fazia parte a Trapa de Tibhirine constava de um clero com mais de duzentos membros que, no entanto, “estava muito disperso através do território, e bastante cosmopolita. Tinha espanhóis, belgas, canadenses, italianos e holandeses, que viviam todos imersos em um ambiente muçulmano”.³⁸⁵

Em 1976 foi proclamada oficialmente a revolução socialista. Foram organizadas cooperativas com as terras produtivas, o Islã passou a ser a religião oficial do país, com tolerância à liberdade de crença. Kiser afirma que o regime se queria socialista e islâmico.³⁸⁶

Neste mesmo ano, um acontecimento surpreende a comunidade católica: o assassinato do bispo-auxiliar de D. Duval, Gaston Jacquier, enquanto este andava nas ruas de Argel. O atentado fora atribuído a um doente mental. No entanto, o golpe à faca, havia sido feito com muita precisão e mais, o “louco” fugira em um

³⁸² KISER, John. *Passion pour l'Algérie: les moines de Thibirine*, p. 85.

³⁸³ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 100.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 101.

³⁸⁵ KISER, John. *Opus cit.*, p. 97.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 85. Sobre isto também afirma Ray que a República argelina, sob a liderança de Boumédiène, “se quer um modelo para as nações do terceiro mundo. Ela se esforça, sobretudo, após cento e trinta anos de colonização, para definir sua identidade nacional em torno de dois pólos: o socialismo e o Islã. [...]. A pertença ao Islã não é uma condição da nacionalidade argelina. Um argelino cristão ocupa, aliás, o posto de ministro das Finanças. Os padres argelinos recebem como os outros ministros do culto um subsídio mensal”. RAY, Marie-Christine. *Opus cit.*, p. 99-100.

carro que “por acaso” estava ali perto. Diante disto, o arcebispo pede ao clero de sua diocese para não usar as vestimentas religiosas em público e nem o crucifixo, assim como não mais tocar os sinos das igrejas para “não ofender certos extremistas”.³⁸⁷

O ano de 1976 trouxe também alegrias para a Igreja da Argélia, pois, em primeiro de outubro, **Christian de Chergé** é convidado por seus confrades a se engajar definitivamente na vida cisterciense em solo argelino.³⁸⁸ Ele chegou à comunidade de Notre-Dame de l’Atlas em janeiro de 1971 com a “determinação de se colocar à escuta da espiritualidade dos muçulmanos que os circundam”.³⁸⁹ Em março de 1984 ele é eleito prior de Tibhirine.³⁹⁰ Sua vida e vocação serão tratadas mais adiante, no terceiro capítulo, dedicado inteiramente a ele.

No mosteiro de Tibhirine a idade média dos monges era de sessenta e cinco anos. Seis deles já moravam na comunidade a mais de dez anos. Era o único mosteiro masculino do Maghreb. Os cistercienses viviam da produção e venda de mel, dos produtos da horta e da hotelaria, lugar procurado por muitos para retiros. A maioria desses retirantes era de leigos, às vezes alguns estudantes africanos e um, entre dez visitantes, era argelino, e assim, como sinaliza Kiser, a hotelaria era “igualmente um lugar de diálogo entre cristãos e muçulmanos”.³⁹¹

Os monges dividiam-se nas tarefas próprias da vida monástica e também no atendimento a algumas necessidades básicas da vila que crescera em volta do mosteiro. Revezavam-se nas tarefas domésticas buscando viver juntos a caminhada de oração e trabalho. Tudo é feito em conjunto, pois,

Antes de entrar para o mosteiro, cada irmão tem sua alma, quando ele é incluído na comunidade ele não constitui senão uma única

³⁸⁷ KISER, John. *Passion pour l’Algérie: les moines de Thibirine*, p. 86.

³⁸⁸ É o ano em que ele professa os seus votos solenes.

³⁸⁹ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 90.

³⁹⁰ O mosteiro tinha o status de abadia e em fevereiro do mesmo ano os monges escolhem mudá-lo para o status de priorado, o que, segundo eles, correspondia melhor à sua vida comunitária concreta e à vontade de permanecer uma comunidade pequena, com, no máximo, treze membros. GUITTON, René. *Si nous nous taisons... Le martyre de moines de Tibhirine*, p. 49. A decisão em constituir Notre-Dame de l’Atlas como priorado foi tomada no Capítulo Geral da Ordem, em Massachusetts, EUA, em 1984. Como o mosteiro estava sem prior, para não correr o risco de ser fechado, o Abade de Aiguebelle na época, Dom Bernard Lefèvre, autoriza uma eleição, dois meses antes do Capítulo Geral. KISER, John. Opus cit., p. 95. O desejo de Christian e de seus confrades em tornar Notre-Dame de l’Atlas um priorado se devia também ao fato de que assim ele seria uma comunidade autônoma com um superior eleito pelos confrades do lugar e poderia adequar-se, verdadeiramente, à realidade da Argélia. RAY, Marie-Christine. Opus cit., p. 149.

³⁹¹ KISER, John. Opus cit., p. 97.

entidade com os outros monges. Juntos, eles fazem uma viagem de devoção, para alcançar a Deus, Deus do qual tudo depende e que não depende de nada.³⁹²

Havia uma escola adjacente ao mosteiro que fora construída pelos religiosos na qual **Frei Amédée Noto**, argelino, que entrara para o mosteiro de Tibhirine em 1946, dava aulas para os moradores da vila e por isso todos o chamavam *cheikh* (mestre). Amédée também ajudava o médico Frei Luc, acolhendo e assegurando um suporte psicológico no aconselhamento às pessoas atendidas no dispensário. É secretário, às vezes também porteiro e ajuda a redigir as cartas dos moradores que desejam comunicar-se com os parentes que estão longe.

Frei Luc Dochier, o médico de Notre Dame de l'Atlas. Desde 1946 está na Argélia onde obteve a nacionalidade do país. Atende, continuamente durante todo o dia, as pessoas doentes ou feridas que procuram o mosteiro. Mais de sessenta pacientes por dia são atendidos por Frei Luc. Distribui remédios e, com a colaboração financeira de amigos na França, ele ajuda os mais necessitados. Além da função médica, ele substitui algumas vezes Frei Michel na cozinha e prepara a comida. É um homem de grande sabedoria e, mesmo na condição escolhida por ele de ser irmão converso,³⁹³ ele é frequentemente convidado a participar das reuniões do Capítulo.

³⁹² GUITTON, René. *Si nous nous taisons...* Le martyre de moines de Tibhirine, p. 115.

³⁹³ O irmão converso é aquele que fez votos, mas não recebeu ordens sacras (ordenação) ou aquele que sendo leigo é servidor em convento. Normalmente não participa dos Capítulos e não tem o poder de voto nas questões discutidas. De acordo com o Resumo da Carta de Caridade, XXI e XXII, os conversos são submetidos, “durante um ano, a um regime de provação”. Desejando permanecer, ele pode solicitar a profissão. No entanto, feita a profissão, “não poderá jamais se tornar monge, mesmo que insista neste pedido”. *Os Cistercienses: documentos primitivos*, p. 157.

Os irmãos conversos “embora habitem no mosteiro não são monges, são uma espécie de irmãos auxiliares. [...] Parece que desde o início se lhes atribuiu um certo número de funções relacionadas com obras exteriores, com o tratamento dos doentes e com a liturgia”. LENCART E SILVA, Maria Joana Corte-Real. *O Costumeiro do Pombeiro: uma comunidade beneditina no século XIII*, p. 84. 1995. Dissertação (Mestrado em História Medieval) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1995. Disponível em: <<http://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/19426/2/FLM10301P000081797.pdf>>. Acesso em: 12/09/2012. A reunião do Capítulo é convocada “todas as vezes que deverem ser feitas coisas importantes no mosteiro [...]”. RB, 3, 1. *A REGRA de São Bento*. Mas, na *A Regra de São Bento e A Declaração da vida cisterciense hodierna, Declaratio* art. 103, atualizando esta questão acrescenta-se que “[...] os monges devem mais freqüentemente reunir-se para trocar idéias, 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.

Frei Jean-Pierre Schumacher ingressou em Tibhirine no ano de 1964.³⁹⁴ É o porteiro do mosteiro³⁹⁵ e acolhe a vizinhança, os pacientes de Frei Luc, os pedidos de encontro, os retirantes e todos que querem participar da oração do Ofício.³⁹⁶ É ele quem faz a venda dos produtos manufaturados pelo mosteiro e a compra de mantimentos e artigos para a casa cisterciense. Como diz René Guitton, “ele é o homem das contas, do banco, dos correios, da administração. [...] ele vai, no mínimo três vezes por semana a Medea, mesmo no tempo de perigo e apesar do medo.”³⁹⁷

Frei Célestin Ringard é o padre hoteleiro. Entrou para o mosteiro do Atlas em 1986. Mesmo falando pouco a língua do país é muito próximo dos moradores da vila de Tibhirine. É o organista e o cantor da comunidade.

Frei Michel Fleury foi para Notre Dame de l’Atlas em 1985. É o cozinheiro da comunidade. Prepara o almoço para os religiosos, para os visitantes e por ocasião das festas com os moradores da vila.

Frei Paul Favre-Miville estava na Argélia desde 1989. É o responsável pela parte hidráulica do mosteiro, incluindo a irrigação dos jardins e pomares. Juntamente com Frei Christophe ele é o gerente e o incentivador pela utilização das terras da associação.³⁹⁸

Frei Christophe Lebreton chega ao mosteiro em 1987. Ele ficara conhecendo Notre-Dame de l’Atlas através de um convite feito por um abade de uma paróquia de Argel para participar de uma missa com os monges. Retorna à França e ingressa na abadia de Tamié para seu noviciado. Permanece aí até a sua ordenação em 1980. Segue a formação de carpinteiro e de hoteleiro no mosteiro de Dombes. Pede para ser aceito na comunidade de Tibhirine e lhe é concedida a

³⁹⁴ Ele faz parte do grupo de monges enviados pelo abade do mosteiro de Timadeuc, na Bretanha, para revitalizar a comunidade no Atlas argelino.

³⁹⁵ A RB 66,1-8 trata dos porteiros do mosteiro. Uma das orientações é a de que a cela (quarto) do porteiro esteja junto à porta “para que os que chegam o encontrem sempre presente e dele recebam resposta”. A *REGRA de São Bento*.

³⁹⁶ Com a organização da oração comunitária pela Igreja, “surgem dois tipos de Ofício Divino: o Ofício da Igreja local, duas vezes por dia, pelo Louvor matinal, chamado Laudes e o Louvor da tarde, chamado Vésperas. [...]. Paralelamente surgiu o Ofício Monástico, onde além das Laudes e Vésperas, se celebravam também a Terça, a Sexta, e Nona e os três Noturnos, de modo que houvesse uma oração a cada vigília, ou seja, a cada três horas do dia”. BECKHÄUSER, Alberto. *Celebrar a vida cristã*, p. 230. Petrópolis: Vozes, 2000.

³⁹⁷ Para saber mais sobre Jean-Pierre, ler DERWAHL, Freddy. *Le dernier moine de Tibhirine*. Paris: Albin Michel, 2012. Traduzido do original alemão: *Der Letzte Mönch Von Tibhirine*, da editora Verlag.

³⁹⁸ A associação no trabalho de cooperativa entre os monges e os moradores da vila de Tibhirine. A associação “decide o cultivo próprio para cada estação, depois da distribuição dos benefícios, regida por um contrato moral, em que tudo é baseado na confiança recíproca.” GUITTON, René. *Si nous nous taisons...* Le martyre de moines de Tibhirine, p. 33-34.

mudança de estabilidade. Torna-se o jardineiro do mosteiro. Organiza piqueniques que “reforçam o laço com a população local”.³⁹⁹

Através das diversas atividades no mosteiro e na comunidade no entorno os trapistas cultivam uma relação muito forte e respeitosa e “vivem momentos carregados de uma dimensão religiosa: o espaço da cultura fertilizando o espaço do espírito”. Há um aprofundamento no conhecimento do outro, nos gestos, nos esforços, com a certeza de que esta obra é querida por Deus. Para os monges, “cultivar os campos e as plantas é cultivar a paciência, a benevolência, o serviço, o esquecimento de si. Trabalhar juntos, é rezar”.⁴⁰⁰ É nesta troca, observa René Guitton,

que reside a formidável riqueza que liga esses religiosos às populações locais. Todos sabem que eles não estão lá para evangelizar, mas, simplesmente para aprender do outro, e para testemunhar que dar é também receber. É porque eles doaram suas vidas em nome desse princípio que as pessoas das vilas circundantes ainda choram o seu desaparecimento.⁴⁰¹

Também para Mirella Susini, este contato com a população vizinha ao mosteiro representou para os monges “um estímulo muito incisivo seja para rever a própria condição de vida, seja para deixar-se transformar pelo outro; a partilha com o povo argelino parece ser o lugar mais pertinente para testemunhar, primeiramente, com a vida, a própria fé”.⁴⁰²

Outro fato que marcou a comunidade monástica e a vila de Tibhirine foi a oferta de 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, esta pequena “mesquita” estava separada da capela criando uma “terra de ninguém” onde Deus podia ver os seus filhos vivendo em cumplicidade e, nem mesmo os *maquisards* eram impedidos de louvar a Allah.⁴⁰³

O pequeno priorado de Notre-Dame de l’Atlas tem uma aproximação histórica que, como observa Étienne d’Escrivan, faz destacar dois elementos característicos próprios dessa comunidade:

³⁹⁹ GUITTON, René. *Si nous nous taisons...* Le martyre de moines de Tibhirine, p. 99-103.

⁴⁰⁰ Ibid., p. 34-35.

⁴⁰¹ Ibid., p. 36.

⁴⁰² SUSINI, Mirella. *I martiri di Tibhirini*, p. 43. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2005.

⁴⁰³ GUITTON, René. Opus cit., p. 37.

O primeiro elemento é a importância do impacto da vida política na história dessa comunidade, resultado de “fugas” sucessivas. [...] A história dessa comunidade de monges, que, como tais, fazem voto de estabilidade, é então fortemente marcada pela... mudança [de casa]! Por assim dizer, isto se torna quase uma característica intrínseca, que vai de par com uma outra característica que é influência do contexto sociopolítico na vida da comunidade. O Atlas é uma comunidade que se move e que envolve: aí está um de seus traços característicos, que sai de sua história e de suas origens mesmas, e então, de uma certa maneira faz parte de sua vocação enquanto comunidade. Como tal ela é uma comunidade singular. O segundo elemento é a importância da evolução da vocação particular de uma comunidade trapista no Maghreb. [...]. Chegaram nos passos da colonização com uma missão de trabalho agrícola, de exemplaridade, de educação moral, eles se desligam, aos poucos, de uma situação política para se ligar aos homens e caminhar em solidariedade com eles, partilhando a realidade de suas vidas, suas aspirações e suas preocupações. [...]. As motivações se purificam à medida da evolução da situação política do Maghreb, se desligando das idéias para se ligar a uma nação. Através dessa evolução da maneira de se situar e de se entender, os monges são a imagem de uma Igreja que evolui, que se quer atual e que deseja dialogar com o mundo de seu tempo.⁴⁰⁴

É também por causa dessas características presentes no mosteiro de Tibhirine, que para esta comunidade trapista, deixar a Argélia, inclusive nas épocas mais perigosas, seria “uma dilaceração física e espiritual. Fugir de Notre-Dame de l’Atlas é abandonar os homens e abandonar Deus”.⁴⁰⁵

Mirella Susini elenca ainda alguns motivos que, segundo Bruno Chenu, fizeram com que Christian e seus confrades decidissem permanecer no país, não obstante a ameaça fundamentalista. Primeiro, eles têm a certeza de que o chamado para viver na Argélia, em fidelidade ao povo argelino, vem do próprio Jesus Cristo. Em segundo lugar está a solidariedade com os vizinhos muçulmanos, em terceiro a comunhão com a Igreja. Uma Igreja que deve continuar a sua encarnação. Que deve escutar aquilo que o Espírito Santo propõe.⁴⁰⁶

É com estas convicções que os cistercienses decidiram permanecer no país mesmo depois do massacre dos croatas em 14 de dezembro de 1993 e a “visita” do

⁴⁰⁴ D’ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d’Islam?: Notre-Dame de l’Atlas au Maroc*, p. 61-62.

⁴⁰⁵ GUITTON, René. *Si nous nous taisons...* Le martyre de moines de Tibhirine, p. 39. Em 1988 uma “célula monástica anexa” foi construída em Fez, no Marrocos, caso os monges precisassem de um lugar de retirada em caso de dificuldades maiores na Argélia. CHENU, Bruno. Présentation, p. 9. In: DE CHERGÉ, Christian. *L’Invincible espérance*.

⁴⁰⁶ SUSINI, Mirella. *I martiri di Tibhirini*, p. 77-91.

GIA ao mosteiro na noite de Natal⁴⁰⁷, do mesmo ano. Sobre isto Frei Christian de Chergé fala em um retiro aos leigos na Argélia em 8 de março de 1996:

Em Tibhirine, nós estamos na confusão. Nós não somos os únicos em nossa montanha. *Ashab elijbel* significa aqueles que escolheram a violência armada. Nosso amparo como comunidade foi ser confrontados com esse grande infortúnio que atinge o país no contexto litúrgico do Advento e do Natal. Isso começou em 14 de dezembro de 1993 com o assassinato, a quatro quilômetros de nossa casa, sob nossas janelas, de doze Croatas, em Tamesguida, e pela visita ao mosteiro daqueles que cometeram esse assassinato, na noite de Natal de 1993.⁴⁰⁸

Durante os anos seguintes os monges reuniam-se para estudar propostas vindas do governo argelino de proteção armada e propostas de saídas do país em segurança. Ambas foram rejeitadas e a permanência durou até o ano de 1996 quando sete deles foram sequestrados: Frei Christian (59 anos), Frei Christophe (45 anos), Frei Luc (82 anos), Frei Paul (57 anos), Frei Michel (52 anos), Frei Célestin (62 anos) e Frei Bruno (66 anos). Este último estava de passagem pelo mosteiro. Ele era o superior da casa anexa em Fez, no Marrocos. Veio para a eleição do prior de Tibhirine que aconteceria no dia 31 de março.

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. Queriam levar sete religiosos. A tentativa de Frei Christian em dialogar para argumentar e levar os invasores a raciocinar foram infrutíferas.

Frei Amédée e Frei Jean-Pierre conseguiram sobreviver porque estavam alojados em um anexo próximo, assim como alguns padres e hóspedes. O jardineiro também conseguira fugir e se esconder nos jardins do mosteiro.

Em 23 de maio de 1996, o GIA, comandado nesta época por Djamel Zitouni, assumiu o sequestro e o assassinato dos sete monges trapistas em um comunicado datado de 21 do mesmo mês. Os monges haviam sido degolados. Algum tempo depois seus restos mortais foram encontrados: somente as cabeças. Esta violência e crueldade chocou, não apenas os cristãos, mas a comunidade muçulmana.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Nesta época o comandante do GIA era Sayah Attiya.

⁴⁰⁸ DE CHERGÉ, Christian. L'Église, c'est l'incarnation continuée. In : _____. *L'Invincible espérance*, p. 296.

⁴⁰⁹ De acordo com Kiser, "a indignação provocada pela morte dos monges era partilhada até mesmo pelos membros do GIA. É possível que isso tenha sido a gota d'água que fez transbordar o vaso e levar à eliminação de Djamel Zitouni, em 16 de julho, um mês e meio mais tarde. Havia aqueles que,

O grande amigo e incentivador dos cistercienses na Argélia, o cardeal Duval, arcebispo emérito de Argel, muito enfraquecido há algumas semanas relatara que a morte dos monges o crucificara. Em 30 de maio ele morre, aos 92 anos. Pelo menos ele não ficara sabendo das terríveis condições nas quais os seus amigos monges assassinados foram encontrados.⁴¹⁰

No domingo, 26 de maio de 1996, as quarenta mil igrejas espalhadas por toda a França soaram os seus sinos em honra aos monges assassinados. John Kiser descreve a homenagem:

Era a primeira vez desde a morte de João Paulo I, em 1978, que uma comemoração nacional de tal amplitude acontecia. Uma Celebração Memorial foi realizada na catedral Notre-Dame de Paris, em que as sete velas, que tinham sido apagadas três dias antes, foram reacendidas. [...]

Dois dias mais tarde, uma multidão mais numerosa se reúne em frente à Torre Eiffel, na esplanada do *Trocadéro*. Mais de dez mil pessoas tinham vindo prestar tributo aos monges, expressar sua solidariedade para com o povo argelino e condenar a barbárie. Cada um tinha na mão uma flor branca – uma margarida, uma rosa ou um cravo – e ouviam com reverência os acordes sombrios da Quarta Sinfonia de Mahler. Em cada uma das alas curvadas do Palácio de *Chaillot*, uma faixa foi colocada com essa inscrição: “Se nós nos calarmos, as pedras gritarão!”, as mesmas palavras de Christian em um artigo escrito para o jornal *La Croix*, após o assassinato dos doze Croatas em 1993.⁴¹¹

As exéquias dos sete mártires trapistas e de Dom Duval foram celebradas na basílica de Notre-Dame d’Afrique, Argel, no dia 2 de junho. Os sete monges foram enterrados nos jardins do mosteiro de Tibhirine, no Atlas argelino. A morte dos cistercienses, “em nome de Deus”, causou indignação num país que “parecia

no seio do GIA, tentavam levar a *jihad* de uma maneira respeitável [...] muitos dentro do GIA tinham razões de querer suprimir o emir Zitouni. Ele tinha, impiedosamente, eliminado seus rivais, e ele era suspeito, por alguns, de ser manipulado pelos serviços de segurança [da Argélia]”. KISER, John. *Passion pour l’Algérie: les moines de Tibhirine*, p. 364.

A *jihad* consiste na defesa da *umma* (comunidade muçulmana). Paulo Gabriel H. da Rocha Pinto esclarece que “os teólogos medievais distinguem 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”. O autor diz ainda que “a guerra civil na Argélia (1992-1999) foi um exemplo claro do efeito da presença do jihadismo transnacional, com o GIA (Grupo Islâmico Armado) e as forças repressivas do Estado engajados em uma guerra total cuja violência brutal, geralmente vitimava a população civil”. PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*, p. 152, 165.

⁴¹⁰ Os despojos dos monges foram encontrados em 30 de maio, pouco depois da morte do cardeal Duval. GUITTON, René. *Si nous nous taisons... Le martyre de moines de Tibhirine*, p. 189.

⁴¹¹ KISER, John. *Passion pour l’Algérie: les moines de Tibhirine*, p. 332-333.

embriagado pela violência, [...] tinha sido como uma descida ao fundo do abismo. Era a última humilhação, altamente mediatizada, feita a um Islã já muito desacreditado”.⁴¹²

A comunidade foi transferida para a célula anexa de Tibhirine, na comunidade trapista de Fez, no Marrocos. Foi rebatizada de Notre-Dame de l’Atlas. Para lá foram enviados os dois monges sobreviventes da noite fatídica: Frei Jean-Pierre, eleito prior em 1996,⁴¹³ sucedendo Frei Bruno, que fora assassinado, e Frei Amédée. Este morreu em 27 de julho de 2008, tendo vivido seus últimos dias na abadia-mãe de Aiguebelle.⁴¹⁴

A comunidade vive agora em Midelt, na propriedade que fora oferecida aos monges pelas irmãs Franciscanas de Maria.⁴¹⁵ Aí estão instalados desde o ano de 2000. O projeto de vida monástica que pretendem pôr em prática nesta comunidade, de acordo com Frei Jean-Pierre Schumacher é

de viver no espírito que nós tínhamos em Tibhirine: presença em Deus na oração, nos Ofícios, na Lectio Divina, na vida fraterna, nas horas de trabalho, na acolhida e, sobretudo, nesse país, a vida solidária, de respeito, de amizade, de convivialidade e de partilha com as pessoas: mesma vida de caminhada juntos na vida de fé pela “submissão” a Deus, ao seu Espírito... com muita “discrção” nos dois sentidos dessa palavra: sem proselitismo, mas na escuta do que Deus diz e pede...⁴¹⁶

Concluindo

A comunidade cisterciense de Notre-Dame de l’Atlas, na Argélia, viu-se tocada, golpeada e ferida, mas estava consciente que o motivo pelo qual se

⁴¹² KISER, John. *Passion pour l’Algérie: les moines de Tibhirine*, p. 364.

⁴¹³ Frei Jean-Pierre Schumacher, ao atingir a idade-limite de 75 anos, foi sucedido em 1999, por Jean-Pierre Flachaire.

⁴¹⁴ De 1998-2000 seis monges foram para Tibhirine com a finalidade de revitalizar a comunidade, sem sucesso. *La Croix*, 05/09/2010. Disponível em: < http://www.la-croix.com/Religion/S-informer/Actualite/L-histoire-des-moines-de-Tibhirine-_NG_-2010-09-04-578037>. Acesso em: 13/09/2012.

⁴¹⁵ As irmãs Franciscanas estão em Midelt desde 1926. Consagram seu tempo para ajudar a população berbere local. Elas cedem uma parte da propriedade, pois, o espaço é muito amplo. GUITTON, René. *Si nous nous taisons... Le martyre de moines de Tibhirine*, p. 202.

⁴¹⁶ SCHUMACHER, Frère Jean-Pierre. *Thibhirine... Fès... Midelt...*, p. 52. Disponível em: < <http://www.arccis.org/downloads/tibhirinefesmidelt.pdf>>. Acesso em: 13/09/2012.

encontrava na Argélia, para ser Igreja da Argélia, não era por causa de “alguma vontade obstinada ou da busca de algum heroísmo. O único motivo, o fundamento é o chamado do Senhor Jesus para viver aqui, na fidelidade ao evangelho e no seguimento de Cristo”. Na opinião de Susini, este é o ponto fulcral da experiência eclesial, o seu centro e a sua unidade.⁴¹⁷

De Chergé prezava pela harmonia dentro do pequeno priorado com os seus confrades e por uma harmonia mais ampla, com os argelinos. É a sua vida e a sua trajetória pessoal que serão tratadas no próximo capítulo.

⁴¹⁷ SUSINI, Mirella. *“Io vivo rischiando per Te”*: Christophe Lebreton trappista, martire del XX secolo, p. 151. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2008.

3 CHRISTIAN DE CHERGÉ E A EXPERIÊNCIA COM O ISLÃ

L'humilité commence quand je sais n'avoir que ce petit jour d'aujourd'hui à donner à Celui que m'appelle pour TOUT JOUR mais comment lui dire oui pour toujours se je ne lui donne pas ce petit jour-ci... Dieu a mille ans pour faire un jour ; je n'ai qu'un seul jour pour faire de l'éternel, c'est aujourd'hui !⁴¹⁸

Neste último capítulo será abordada a trajetória pessoal de Christian de Chergé em direção ao diálogo inter-religioso com o Islã, na Argélia, incluindo aí os elementos-chave na sua relação dialogal com os vizinhos muçulmanos, como, a oração, a hospitalidade e a visitação. Tentar-se-á buscar, em seus textos, elementos que possam ajudar a compreender a sua trajetória e o seu engajamento no diálogo islamo-cristão.

Algumas questões podem ser colocadas para nortear a análise: Como examinar a sua trajetória de abertura e o seu engajamento no diálogo com o outro diferente? Quais as possíveis interpelações que este outro lhe provocou em relação às suas convicções de fé? Qual a contribuição de Christian de Chergé para a prática do diálogo inter-religioso, principalmente, quanto ao diálogo com os muçulmanos?

Neste breve espaço, se tentará clarificar estas interrogações e assinalar aspectos da relação dialogal com os argelinos na qual Christian de Chergé se inseriu e consagrou sua vida até o fim. Não foi tarefa fácil para o trapista, pode-se adiantar, pois, a comunidade em que havia professado seus votos, não tinha a princípio, os mesmos interesses que o jovem monge com relação aos muçulmanos da Argélia.

Christian Salenson vai utilizar o termo “teologia do encontro das religiões” para descrever a experiência de diálogo de Christian de Chergé com o Islã, pois, “não se trata unicamente de considerar o islã do ponto de vista da fé cristã, mas também como esse encontro permite à fé cristã se aprofundar”. Salenson esclarece que:

⁴¹⁸ DE CHERGÉ, Christian. *Dieu pour tout jour*: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996, p. 312-313. Montjoyer: Abbaye Notre-Dame d'Aiguebelle, 2004. Collection Les cahiers de Tibhirine.

A teologia do encontro das religiões não consiste, simplesmente, em tratar do ponto de vista da fé cristã, as questões teológicas, delicadas para algumas 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!⁴¹⁹

Como se vê, há um intercâmbio entre crentes de tradições diferentes em que cada um é enriquecido e interpelado pela experiência que o outro tem do *Numinoso*, para usar o termo de Otto.⁴²⁰ Poderá ser observado como os encontros do monge cisterciense com determinadas pessoas foram de grande intensidade, mesmo quando breves, e desencadearam profundas reflexões acerca da sua peregrinação em direção ao Islã.

3.1 Vida e vocação na Argélia

Christian de Chergé nasceu em Colmar, na região da Alsácia, no dia 18 de janeiro de 1937. Sua mãe, Monique de Chergé, nutria uma vida interior profunda e Christian, dentre os seus irmãos, era quem mais entrava em sintonia com ela. Em seu *Testamento Espiritual*, ele escreve: “Minha mãe, minha primeira Igreja”.⁴²¹ 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.⁴²²

Na realidade da Argélia, colonizada pelos franceses, havia um grande distanciamento entre as comunidades cristãs e muçulmanas. Os europeus

⁴¹⁹ 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”.

⁴²⁰ 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.

⁴²¹ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 18.

⁴²² *Ibid.*, p. 17-18.

mantinham uma atitude de indiferença e superioridade em relação aos nativos⁴²³. Christian a isso observava, assim como observava os muçulmanos em oração ao chamado do muezzin⁴²⁴ 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 a oração ao Deus Uno não poderia ser realizada em uma só voz? Os cristãos teriam algo a aprender da oração 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”.⁴²⁵ Esta idéia 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 Psicologia⁴²⁶ 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. É enviado para a Argélia em julho de 1959, agora como seminarista e militar. Assume o posto de oficial das Seções Administrativas Especializadas em Aïn Saïd, no Djebel, ao norte de Tiaret.⁴²⁷

⁴²³ Muitos intelectuais franceses criticaram a colonização na Argélia: Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Paul Ricoeur e outros.

⁴²⁴ Palavra de origem árabe que indica aquele que convoca os crentes muçulmanos à prece.

⁴²⁵ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 24-25 e 27.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 33. Christian concluirá o curso de Psicologia no ano de 1958, já como seminarista.

⁴²⁷ As Seções Administrativas Especializadas “foram criadas por Jacques Soustelle, governador geral da Argélia, entre janeiro de 1955 e fevereiro de 1956, para tentar reduzir a diferença que separa a população ‘nativa’ da administração francesa. [...]. O Oficial SAS exerce, primeiramente, um papel administrativo [...]. Mas, o papel de oficial SAS comporta também uma parte ‘militar’: ele participa [...] nas operações militares de sondagem”. RAY, Marie-Christine. *Opus cit.*, p. 46.

Ele ganha a confiança de um guarda rural muçumano, profundamente religioso, chamado Mohammed. Homem muito simples, pai de dez filhos e que está sob a autoridade francesa. Como observa Ray, ele sabe que se expõe aos combatentes do Exército de Libertação Nacional por sua atuação junto aos franceses. Christian o vê responder ao chamado do Muezzin e busca saber mais sobre a fé deste guarda muçulmano. Firma-se uma grande amizade entre os dois que chega ao ponto de Mohammed ser assassinado por intervir em favor de Christian frente a um grupo de muçulmanos radicais. Para Christian esta foi a prova maior de amor: dar a vida pelo outro.⁴²⁸

Christian escreve sobre o amigo, “fazendo uma leitura *a posteriori*” do acontecimento. Eis suas palavras: “[...] todo esse período confuso permanece atravessado por um raio de luz que mudou a maneira de iluminar a minha vida e a conduziu onde eu estou”.⁴²⁹ Continuando o testemunho ele revela que Mohamed,

Um homem profundamente religioso, guarda rural da vila, ajudou minha fé a se libertar exprimindo-se, durante o dia a dia difícil, como uma resposta tranqüila, com a simplicidade da autenticidade. Apesar da diferença de geração, uma amizade sincera e jovial tinha nascido entre nós, e nossas trocas tinham a vontade de Deus por horizonte, acima da batalha. [...]

Incapaz de trair uns pelos outros, seus irmãos ou seus amigos, é a sua própria vida que ele colocava em jogo apesar do pesado encargo de seus dez filhos. Um dia, em uma briga, eu devia ter disto um testemunho concreto: ele buscava, ao mesmo tempo, proteger-me e impedir o contra-ataque. Sabendo-se ameaçado, ele havia aceitado, entre outras formas de apoio, que “eu rezasse por ele”. Ele tinha simplesmente comentado: “Eu sei que você rezará por mim. Mas veja, os cristãos não sabem rezar!”

Eu recebi esta observação como uma reprovação dirigida a uma Igreja que não se apresentava mais, ao menos claramente, como uma comunidade de orantes.⁴³⁰

Após este episódio, Mohamed foi encontrado assassinado na beira de um poço. Para Christian este foi um batismo de fogo e de sangue. Ray assinala que para De Chergé, Mohamed é um mártir da caridade e aí está a prova de que o Deus de amor faz morada em todo homem e, “particularmente neste muçulmano habitado

⁴²⁸ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 42.

⁴²⁹ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 47.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 47-48.

pela oração”.⁴³¹ Christian inclui o amigo muçulmano na comunhão dos santos. Esta comunhão ultrapassa as fronteiras 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.⁴³²

Este fato marcou profundamente a vida do jovem seminarista, a ponto de ser considerado como a experiência fundadora em seu processo de discernimento vocacional que lhe despertou a possibilidade do engajamento em uma relação positiva com a fé muçulmana. A partir deste acontecimento “começou, então, uma peregrinação em direção à comunhão dos santos onde cristãos e muçulmanos partilham a mesma alegria filial”.⁴³³ Sua vida passaria a pertencer a Deus e à Argélia. O diálogo com o Islã passa a fazer parte de sua vocação monástica.⁴³⁴

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 chamou 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.⁴³⁵

⁴³¹ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 60.

⁴³² DE CHERGÉ, Christian. *Chrétiens et musulmans : Pour un projet commun de société*. In: _____. *L'Invincible espérance*, p. 186.

⁴³³ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 43.

⁴³⁴ Por cerca de treze anos, Christian não falará com ninguém sobre esse acontecimento que foi a origem de seu chamado a viver uma vocação contemplativa na Argélia. RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 59-61. A autora enfatiza que Christian de Chergé elabora, pouco a pouco, uma “teologia do encontro” a partir desta experiência fundadora que constitui “uma fonte inesgotável de esperança”.

⁴³⁵ DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons: homélies de père, 1970-1996*, p. 455.

Outro encontro na Argélia também deixará marcas no jovem seminarista. Em janeiro de 1960, ele visita o Cardeal Duval a pedido do Capelão Geral, o padre François de L'Espinay.⁴³⁶ Christian e Monsenhor Duval terão um pelo outro, uma profunda estima e 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”.⁴³⁷

Christian volta para a França no ano de 1961, após dezoito meses de serviço militar. No seminário, só o seu diretor espiritual conhece o seu desejo de tornar-se monge. 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”.⁴³⁸ 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*”.⁴³⁹

É importante ressaltar que Christian começa desde cedo a desenvolver-se em um ambiente de ação social. Ele fez parte de um grupo de escoteiros, conduzidos

⁴³⁶ 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. Disponível em: < <http://claudebabarit.allmyblog.com/19-un-grand-temoin-francois-de-l-espinay.html>>. Acesso em: 10/10/2012. Comentando sobre L'Espinay, Ray assinala que “[...] esse homem de raízes aristocráticas sabe se fazer amar pelos seminaristas de todos os meios, que apreciam nele sua alta espiritualidade e sua atenção individual às pessoas”. Ele denunciava as torturas cometidas pelo exército francês, organizava retiros para os seminaristas, na periferia de Argel, esclarecendo sobre as questões morais e lhes fazia conhecer os ensinamentos de Monsenhor Duval. Cf. RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 53. O padre François de L'Espinay também experienciou uma “dupla-vivência” da fé: ele viveu os 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. *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.

⁴³⁷ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 55-56.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 67-69. Ray assinala que, em uma carta ao amigo Vincent Deprez, Christian confia a sua decepção em servir sob a autoridade do “*diable d'homme*”.

⁴³⁹ KISER, John. *Passion pour l'Algérie: les moines de Tibhirine*, p. 60-61.

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.⁴⁴⁰

A sua 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.⁴⁴¹ No seminário, todos seguiam atentos os trabalhos do Concílio. Christian não via a hora desse *aggiornamento* se inscrever na realidade do testemunho da Igreja.⁴⁴² René Guitton nota que Christian é de “uma geração sensível às mudanças possíveis da Igreja em direção a uma conversão que o mundo moderno exige, e isso apesar do meio tradicional no qual ele fora criado”⁴⁴³.

⁴⁴⁰ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur 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”. 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, ler tb. LIMA, Alceu Amoroso. *A vida sobrenatural e o mundo moderno*, p. 342-346. Rio de Janeiro: Agir, 1956.

⁴⁴¹ Por volta 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. Cf. BEOZZO, José Oscar. *A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio: história do Concílio Ecumênico Vaticano II*, pp. 45-75. Na França, esses movimentos têm seu apogeu nos anos 1950-1960.

⁴⁴² RAY, Marie-Christine. Opus cit., p. 34, 64. No seminário, Christian sempre se esforçava por fazer uma ponte entre os seminaristas vindos dos movimentos da Ação Católica e aqueles de tendência mais doutrinária, pois, as discussões eram intensas. Cf. p. 38.

⁴⁴³ GUITTON, René. *Si nous nous taisons...* Le martyre de moines de Tibhirine, p. 211-212.

Através do amigo Lucien Rivaud, ordenado no mesmo ano que Christian, ele conhece a abadia cisterciense de Aiguebelle e começa a estudar a Regra de São Bento. Ele 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.”⁴⁴⁴

Para descobrir o motivo que levou Christian a escolher a ordem trapista, 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.⁴⁴⁵

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”.⁴⁴⁶ Christian, lembra seu irmão Hubert,

[...] 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.⁴⁴⁷

Em janeiro de 1971, Christian de Chergé vai para o mosteiro em Tibhirine, dando prosseguimento ao noviciado. Seu amor pelo povo argelino e o interesse pela espiritualidade muçulmana não eram compreendidos por todos os monges do Atlas. 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

⁴⁴⁴ 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.

⁴⁴⁵ KISER, John. *Passion pour l’Algérie: les moines de Thibirine*, p. 62.

⁴⁴⁶ 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.

⁴⁴⁷ KISER, John. Opus cit., p. 63.

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”.⁴⁴⁸ Alguns até duvidavam da sua vocação monástica; sua insistência em aprender o árabe; por que fazê-lo se os monges são homens do silêncio?⁴⁴⁹ Pela primeira vez, Christian conta para seus irmãos de comunidade a história que se passou na Argélia, com seu amigo Mohamed.⁴⁵⁰

Ao término do noviciado, em agosto de 1972, Christian vai para Roma a fim de estudar no Instituto Pontifício de Estudos Árabes (PISAI), onde permaneceu durante dois anos aprendendo árabe e islamologia.⁴⁵¹ Ali, Christian propôs como aprofundamento ao curso de islamologia, a formação de um grupo para partilha espiritual, seguindo o espírito de Louis Massignon⁴⁵², no qual se reza pelos muçulmanos “assumindo o que os cristãos podem receber de sua espiritualidade”.⁴⁵³

A sua volta à trapa de Tibhirine se dá em julho de 1974. Christian está impaciente por colocar em prática seus conhecimentos de árabe e viver a oração monástica cristã “na casa argelina do Islã”.⁴⁵⁴ Sua paixão por Deus e pelos homens o faz sentir uma “invencível esperança” que toma a forma de uma cruz:

Esquartejado na horizontal pela urgência fraternal de cada dia; esquartejado na vertical pela esperança louca de VER DEUS; e dever buscar o equilíbrio crucificando quem transfigura toda realidade a fim de arrancar em todo ser esse reflexo de Deus, revelando a cumplicidade velada do Criador e de toda criatura e, então, a qualidade, a autenticidade humana de tudo o que se realiza com a invencível esperança de uma caridade possível, simplesmente porque DEUS ESTÁ LÁ.⁴⁵⁵

Christian 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. Ele também pede perdão a seus confrades por sua teimosia e ofensas que

⁴⁴⁸ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 91.

⁴⁴⁹ Kiser explica que “A prática do silêncio absoluto para os trapistas remontava aos anos 1660, quando o Abade de Rancé tinha instaurado em seu mosteiro da Trapa, na Normandia, uma reforma muito estrita de observâncias”. Após o Vaticano II “A regra do silêncio foi, ela também, tornada flexível”. KISER, John. *Passion pour l’Algérie: les moines de Thibirine*, p. 69.

⁴⁵⁰ RAY, Marie-Christine. Opus cit., p. 94.

⁴⁵¹ Christian foi aluno do Padre Branco, Maurice Borrmans, em literatura árabe. Borrmans é considerado uma das máximas autoridades católicas sobre o islã. Foi presidente do Pontifício Instituto de Estudos Árabes e Islâmicos (PISAI).

⁴⁵² Sobre Louis Massignon, cf. capítulo 2 deste trabalho.

⁴⁵³ RAY, Marie-Christine. Opus cit., p. 95-96.

⁴⁵⁴ Ibid., p. 94.

⁴⁵⁵ DE CHERGÉ, Christian. Chronique de l’espérance. In: _____. *L’Invincible espérance*, p. 22.

eles poderiam ter sofrido, como consequência de sua busca “muito pessoal de uma vocação particular”.⁴⁵⁶ Seu nome religioso é Christian-Marie de Chergé. Três anos depois, em 1979, dois acontecimentos importantes têm lugar na vida do cisterciense: a criação no mosteiro do *Ribât-el-salâm* (O Laço da Paz)⁴⁵⁷ e 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.⁴⁵⁸

Frei Jean-Pierre, em um testemunho, relata que Christian antes de entrar na capela do mosteiro sempre tirava as sandálias. Durante o Ramadã, ele jejuava com os muçulmanos. Ele sentia a resistência que vinha dos seus próprios confrades.⁴⁵⁹ Christian desejava uma união espiritual que ele não podia partilhar com os seus irmãos trapistas. 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 do padre Charles de Foucauld, em Assekrem. Aí o monge medita e reza para discernir a vontade de Deus. No deserto ele vê confirmada a sua vocação de cisterciense⁴⁶⁰ e ao voltar para o mosteiro em 11 de janeiro de 1980 ele estava “sorridente, barbudo e emagrecido”.⁴⁶¹

Nesse retiro ele escreverá, na noite anterior ao Natal, o seu *Lamento à esperança* (*Complainte à l'espérance*). Eis alguns trechos, onde se pode perceber o “estado de espírito” do monge Christian-Marie:

Alguém que eu amo, lendo-me
ia pensando, como está claro

⁴⁵⁶ KISER, John. *Passion pour l'Algérie: les moines de Tibhirine*, p. 87.

⁴⁵⁷ O *Ribât-el-salâm* será abordado no próximo subcapítulo, onde se falará sobre a oração na vida do monge Christian.

⁴⁵⁸ GUITTON, René. *Si nous nous taisons...* Le martyre de moines de Tibhirine, p. 221.

⁴⁵⁹ DERWAHL, Freddy. *Le dernier moine de Tibhirine*, p. 66-67.

⁴⁶⁰ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 127.

⁴⁶¹ KISER, John. Opus cit., p. 91. Cf. tb. RAY, Marie-Christine. Opus cit., p. 127.

que nosso irmão, até o presente,
não sofreu.

Seu céu é jovem, e tudo é verde,
sem cinza e sem lágrimas,
a desordem diante do drama
que vos toma inteiramente, e que enfervora-se
e vos devora no fundo.

[...]

Quando eu chegava para compadecer-me,
eu não tinha mais palavra a dizer,
era preciso tudo converter de meu desejo.
Eu aprendi, então, que se pode sofrer
por ser muito pesado para acolher
o medo congelado num sorriso,
a alegria forçada que acredita mentir,
porque é a vida, não morrer.

[...]

Escutem bem este lamento
que não pode mais esconder os medos,
o grito que se geme, e todos esses cuidados,
e o vizinho
que vos amaldiçoa, ou que vomita...
e estar aí, o dia, a noite,
estar sozinho, sofrendo o problema,
sem horizonte e sem apoio
quando a morte ronda e se foge dela.

[...]

Noites da fé em agonia...
A dúvida está aí, e a loucura
de amar somente um Deus ausente
e cativante.

[...]

O que eu espero, eu não o vejo...
é meu tormento, voltado em direção a Ele.
Todo sofrimento aí toma seu sentido,
escondido em Deus como um nascimento,
minha alegria já, mas, é de NOITE!⁴⁶²

Christian volta mais maduro desse retiro, lembra Frei Jean-Pierre e nota que ele também havia estabelecido contato com os sufis, “os sábios do Islã”. Encarregado de receber os hóspedes, o jovem cisterciense “começa a dar à acolhida monástica, uma dimensão espiritual”. Para seus irmãos de comunidade ia tornando-se claro que a ligação de Christian com os muçulmanos não era fruto de ambições, não era um simples exercício teológico, mas uma amizade espiritual: “Orações em comum, ajuda desinteressada, pura expressão do amor”. Nesta

⁴⁶² DE CHERGÉ, Christian. *Complainte à l'espérance*. In: _____. *L'Invincible espérance*, p. 58-63. A palavra “noite” em capitular é do próprio Christian. Pode-se perceber uma alusão à narrativa da Paixão no Evangelho de João ou à noite mística de São João da Cruz. DERWAHL, Freddy. *Le dernier moine de Tibhirine*, p. 90.

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.⁴⁶³

Porém, a visita do novo abade de Aiguebelle ao mosteiro, em 1981, deu outro tom à busca de Frei Christian-Marie.⁴⁶⁴ Dom Tyszkiewicz, originário de Varsóvia, tinha “a reputação de ser um homem autoritário e dominador, que gostava de dar ordens”, escreve Kiser. 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 Capítulos 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.⁴⁶⁵

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 comum e aprender umas com as outras os diversos caminhos espirituais que conduzem a Deus”.⁴⁶⁶

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”.⁴⁶⁷

Em março de 1984, Frei Christian foi eleito Prior de Tibhirine. Apenas seis monges estavam presentes em 31 de março para a eleição. Ray assinala que, Dom Jean de La Croix, o então superior, deseja que Christian seja eleito, por reconhecer que ele possui o carisma para a função. Contudo, “suas posições audaciosas sobre o Islã, seu estilo, sua autoridade desagradam alguns religiosos”. Somente na

⁴⁶³ DERWAHL, Freddy. *Le dernier moine de Tibhirine*, p. 67.

⁴⁶⁴ 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 Thibirine*, p. 93, nota n. 20.

⁴⁶⁵ Ibid., p. 93-94.

⁴⁶⁶ Ibid., p. 94.

⁴⁶⁷ DERWAHL, Freddy. *Opus cit.*, p. 68.

terceira vez, ele obtém a unanimidade e é eleito Prior da trapa de Notre-Dame de l'Atlas.⁴⁶⁸

Fortalecido pela confiança de seus confrades, Christian pode impelir a pequena comunidade do Atlas em direção à vocação monástica cristã no mundo muçulmano. Logo após ter sido eleito ele teve que comparecer ao Capítulo Geral da Ordem, nos Estados Unidos, que tinha por objetivo a modernização das Constituições da Ordem, no espírito do Vaticano II. Ray descreve a participação do novo prior do mosteiro do Atlas neste Capítulo Geral. Eis algumas linhas:

Nessa 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 desagrada. Entretanto, ele tem a intenção de fazer ouvir a “pequena voz” dissonante de Tibhirine e falar para todos esses responsáveis por mosteiros, disso 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”.⁴⁶⁹

Em Notre-Dame de l'Atlas, todos os homens e mulheres que consideravam-se 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 Budismo⁴⁷⁰ e uma opção de alargar os espaços e mergulhar no diálogo com outras religiões era novidadeira. Christian de Chergé contribuiu, assim, para sensibilizar o DIM (Dialogue Interreligieux Monastique) ao encontro islamo-cristão.⁴⁷¹ Continuou em sua vida insistindo 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, que

⁴⁶⁸ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prior de Tibhirine*, p. 150. Christian foi eleito prior mesmo que suas orientações pessoais com relação ao Islã não fossem igualmente compartilhadas por todos. SALENSON, Christian. *Prier 15 jours avec Christian de Chergé: prior des moines de Tibhirine*, p. 20. Montrouge: Nouvelle cité, impr. 2006. Collection Prier 15 hours n° 102.

⁴⁶⁹ RAY, Marie-Christine. Opus cit., p. 151.

⁴⁷⁰ Pode-se lembrar aqui Thomas Merton “cuja mensagem soube ultrapassar muitas fronteiras depois de sua própria clausura”, de acordo com Christian. Admite ainda que, monges assim, 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: _____. *L'Invincible espérance*, p. 189.

⁴⁷¹ RAY, Marie-Christine. Opus cit., p. 151.

Christian expôs na reunião anual do DIM, ele afirma que, “há de fato, um desengajamento monástico no diálogo inter-religioso em direção ao Islã”.⁴⁷²

Durante o período em que assumiu a função de prior em Tibhirine (1984-1996, tendo sido reeleito em 1990), Frei 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”.⁴⁷³

No mesmo ano em que o GIA “visitou” o mosteiro de Notre-Dame de l’Atlas, na noite de Natal de 1993, Frei Christian havia iniciado a redação do seu Testamento Espiritual intitulado *Quand un à-Dieu s’envisage*, e o termina em janeiro de 1994. Vale destacar alguns trechos escritos pelo monge:

Se me chegasse o dia – e isso poderia ser hoje – de ser vítima do terrorismo que parece querer englobar doravante todos os estrangeiros vivendo na Argélia, eu gostaria que minha comunidade, minha Igreja, minha família, se lembrassem que minha vida foi ENTREGUE a Deus e a esse país. [...]

Eu gostaria, chegado o momento, ter esse lapso de lucidez que me permitiria solicitar o perdão de Deus e o de meus irmãos em humanidade, ao mesmo tempo, perdoar de todo coração a quem me teria atingido. [...]

Eu não poderia desejar tal morte, parece-me importante professá-lo. Eu não vejo, com efeito, como eu poderia regozijar-me se o povo que eu amo seja indistintamente acusado de minha morte. [...]

A Argélia e o Islã, para mim, são outra coisa, são um corpo e uma alma. Eu o proclamei bastante, acredito, abertamente, o que disto recebi, aí encontrando tão frequentemente esse fio condutor do Evangelho aprendido nos joelhos de minha mãe, minha primeira Igreja, precisamente na Argélia, e já, no respeito aos fiéis muçulmanos.⁴⁷⁴

Este testamento foi encaminhado, por Christian, ao seu irmão mais novo, Gérard. As instruções eram claras: ele só poderia abrir o envelope no dia em que Christian morresse.⁴⁷⁵ O irmão assim o fez: após o assassinato do prior de Tibhirine, Gérard entregou para sua mãe a carta fechada do trapista. A mãe e os irmãos de Christian decidiram que o *Testamento Espiritual* não pertencia apenas a eles, mas a

⁴⁷² DE CHERGÉ, Christian. Dialogue intermonastique et islam. In : _____. *L’Invincible espérance*, p. 205.

⁴⁷³ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 157.

⁴⁷⁴ DE CHERGÉ, Christian. *L’Invincible espérance*, p. 221-223. Textes recueillis et présentés par Bruno Chenu. Paris: Bayard, 2010. Em anexo ao trabalho está a tradução do testamento na íntegra.

⁴⁷⁵ KISER, John. *Passion pour l’Algérie: les moines de Thibirine*, p. 227.

toda a Igreja e todas as pessoas de boa vontade, e enviaram o documento para o jornal *La Croix* que o publicou em 29 de maio de 1996.⁴⁷⁶

Ainda após a “visita” do GIA, Christian escreve ao chefe do Grupo, Sayah Attiyah, explicando-lhe o motivo da presença dos monges na Argélia. Jean-Pierre acredita que Christian confiava no poder de “persuasão” da carta e esperava que o GIA fosse “sensível à lógica de sua argumentação, segundo a qual os monges recusam toda forma de combate” e assim os “irmãos da montanha” se mostrariam mais complacentes.⁴⁷⁷

Após este incidente, os monges tomam algumas precauções, como, fechar o mosteiro mais cedo, entre 17h30min. e 7h30min., não abrir a hotelaria e, a pedido do arcebispo Henri Teissier, reduzir temporariamente o número de irmãos residindo em Notre-Dame de l’Atlas.⁴⁷⁸ Estas medidas tornaram o mosteiro mais calmo e as relações com o mundo exterior cessaram quase que por completo. No entanto, isto trazia certa inquietação, em que o medo se “insinuava”. Sobre isto, relata frei Jean-Pierre:

Nós o combatíamos [o medo] pelo trabalho físico, mas, ao cair da noite, quando nós entrávamos em nossas celas após ter cantado o Salve Regina ao fim das Completas, a tensão era palpável. Se eles voltassem seria provavelmente ao abrigo da noite por razões estratégicas. Essa noite, talvez?⁴⁷⁹

O ano de 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. Seguem alguns trechos do “*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.

⁴⁷⁶ DERWAHL, Freddy. *Le dernier moine de Tibhirine*, p. 170.

⁴⁷⁷ Ibid., p. 82. Infelizmente, a carta nunca foi lida pelo chefe do GIA, pois ele fora assassinado antes que Christian pudesse enviá-la.

⁴⁷⁸ Havia no mosteiro um único noviço, Philippe Ranc, que a comunidade decidiu enviar para estudar em Estrasburgo. Os monges resolveram, durante aquele período, não mais acolher noviços em Tibhirine. DERWAHL, Freddy. Opus cit., p. 92.

⁴⁷⁹ Ibid., p. 94. A oração das Completas é rezada à noite, em preparação para dormir. É a última oração do dia dentro da Liturgia das Horas.

Nós mesmos compreendemos durante muito tempo o “martírio” nesse sentido único de uma relação direta com a fé, de um testemunho oferecido na fé ao Cristo e ao dogma cristão. Alguns “atos” dos mártires nos surpreendem por essa firmeza da fé.

[...]

Será preciso esperar o fim do século XX para ver a Igreja reconhecer o título de mártir a um testemunho menos de fé que de caridade suprema: Maximiliano Kolbe⁴⁸⁰, mártir da caridade... Entretanto isto está escrito, e nós acabamos de ouvi-lo novamente: Tendo amado os seus, ele os amou, todos, até o fim, até o extremo..., o extremo dele mesmo, o extremo do outro, o extremo do homem, de todo homem, mesmo desse homem aí que, daqui a pouco vai sair na noite após ter recebido o pedaço de pão, os pés ainda frescos por terem sido lavados. [...].

[...]. O amor banhou os pés dos futuros missionários, e também, de um mesmo coração, esses pés que doravante vão fazer o caminho em sentido oposto, aquele da traição, da cumplicidade no homicídio. 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, que vocês fazem de extraordinário? Mesmo os pagãos (os *Kouffâr*) fazem o mesmo! Para ele, amigos e inimigos recebem de um mesmo Pai: Vocês são todos irmãos!

É que o martírio de amor inclui o perdão. Aí está o dom perfeito, aquele que Deus faz sem reserva. [...].

Por experiência nós sabemos que esse martírio da caridade não é exclusividade dos cristãos. Esse testemunho, nós podemos recebê-lo não importa de quem, como um dom do Espírito. Atrás de todas as vítimas que o drama argelino já acumulou, quem pode saber a quantidade de “mártires” autênticos de um amor simples e gratuito? [...]. Mais longe no tempo, 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 entregar-lhes seus amigos. [...].⁴⁸¹

Para Christian de Chergé, “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”.⁴⁸² Ainda escreve Christian, quase como uma convocação:

⁴⁸⁰ Maximiliano Maria Kolbe (1894-1941), Franciscano Conventual, polonês. Enviado ao campo de concentração de Auschwitz em 1941, ele se ofereceu para tomar o lugar de um pai de família condenado a morrer como castigo pela fuga de um prisioneiro. Ler mais em HERNÁNDEZ, Isaac. *Las Trampas del Pensamiento*, p. 35-37. Barquisimeto, 2007. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=eLzLmqUANAC&pg=PA35&lpg=PA35&dq=maximiliano+kolbe&source=bl&ots=JcMUzN5ycS&sig=hScVReuch3Pglwt7di8LdVvkxTU&hl=pt-PT&sa=X&ei=UE93UO7hLoeH0QHR_IgIDg&ved=0CDcQ6AEwAQ#v=onepage&q=maximiliano%20kolbe&f=false>. Acesso em: 11/10/2012.

⁴⁸¹ DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons*: homélies de père, 1970-1996, p. 419-421.

⁴⁸² SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 61.

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?⁴⁸³

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 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.⁴⁸⁴

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”.⁴⁸⁵

Christian de Chergé 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 escreve que,

⁴⁸³ DE CHERGÉ, Christian. Venons-en à une parole commune : Chrétiens et musulmans, témoins et pèlerins de la miséricorde. In: _____. *L'Invincible espérance*, p. 73-74. Na p. 86, Christian diz que “todas as criaturas subsistem apenas em dependência dessa misericórdia permanente”.

⁴⁸⁴ RAY, Marie-Christine. 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, 1999, p. 17-30. Disponível em: < <http://icm.catholique.fr/pdf/CdD-13.pdf>>. Acesso em: 10/10/2012.

⁴⁸⁵ Ibid., p. 25. Ray observa que a escolha dos monges em plantar nos seis hectares de terras cultiváveis da comunidade monástica de Tibhirine em associação com os vizinhos muçulmanos, partilhando trabalho e colheita, é um caso praticamente único nos costumes dos mosteiros.

quando de sua morte, será, finalmente, “liberada minha mais lancinante curiosidade. 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...”⁴⁸⁶

Frei Christian era um homem de oração. Leitor assíduo do Corão em língua árabe, ele mesmo escreveu várias vezes que fazia a *Lectio Divina*⁴⁸⁷ sobre o Corão. 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 “faz parte de sua resposta a um chamado, aquele de sua vocação monástica na terra do Islã”. Para Christian, “os textos do Corão não se confundem com as Escrituras cristãs, o que não impede reconhecer que eles podem ter uma ligação original com o Totalmente Outro”, e convida a uma escuta pacífica e respeitosa desse texto sagrado.⁴⁸⁸

Jean-Pierre descreve o confrade 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”. Continua Jean-Pierre a dizer que “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”⁴⁸⁹.

Frei Christian dizia que:

Do inimigo, Deus pode fazer nosso amigo, porque ele o ama, ele também, 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

⁴⁸⁶ Christian DE CHERGÉ. Quand un à-Dieu s'envisage... in : _____. *L'Invincible espérance*, p. 221-224.

⁴⁸⁷ Leitura meditada e orante da Sagrada Escritura.

⁴⁸⁸ 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. Petrópolis: Vozes, 2004. Esta afirmação ajuda a corroborar a validade da busca de Deus realizada por Christian de Chergé também na meditação do texto corânico.

⁴⁸⁹ DERWAHL, Freddy. *Le dernier moine de Tibhirine*, p. 141,143.

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).⁴⁹⁰

Dom Christian-Marie de Chergé, com sua formação intelectual e sua inclinação pelo Islã, de certa maneira, chocou os seus confrades, principalmente os mais velhos. Até mesmo aqueles que estavam prontos a cooperar com ele, sentiam certa insegurança, principalmente por sua superioridade intelectual.⁴⁹¹

O prior de Tibhirine, com uma vasta cultura adquirida em Paris e Roma, “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 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”. Desde a “visita” do GIA em 1993, os confrades passaram a sentir por Christian maior admiração e maior respeito: “Sua coragem nos tinha convencido”, revela Jean-Pierre.⁴⁹²

Frei Christian-Marie, guia espiritual dos monges de Tibhirine, desejava que a sua busca de comunhão com os irmãos muçulmanos fosse assumida também por toda a comunidade à qual ele se ligou. Com obstinação, fidelidade ao chamado de Deus e o ardor imperioso que o lançava em direção ao Islã, ele soube cativar e conduzir seus confrades na caminhada em direção ao outro. Esse encontro ao qual eram chamados 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 têm, para os monges de Tibhirine, acentos da verdade.⁴⁹³

Nas próximas páginas buscar-se-á perscrutar a espiritualidade do monge Christian de Chergé, que tem suas raízes em uma teologia concreta da Encarnação do amor gratuito de Deus.

⁴⁹⁰ DE CHERGÉ, Christian. Venons-en á une parole commune : Chétiens et musulmans, témoins et pèlerins de la miséricorde. In: _____. *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.

⁴⁹¹ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 94.

⁴⁹² DERWAHL, Freddy. *Le dernier moine de Tibhirine*, p. 173.

⁴⁹³ RAY, Marie-Christine. Opus cit., p. 168.

3.2 Oração, hospitalidade e visitação

Nas *Teses sobre o diálogo inter-religioso*, da Comissão Consultiva Teológica da Federação de Conferências de Bispos Asiáticos (FABC), 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. Ao remover preconceitos, ele cresce rumo à compreensão e ao enriquecimento mútuos, rumo ao discernimento e testemunho comuns e rumo ao compromisso de promover e defender os valores humanos e espirituais, levando a níveis profundos de experiência espiritual. É uma jornada em conjunto numa comunhão de mentes e corações rumo ao Reino para o qual Deus chama todos os povos.⁴⁹⁴

Experiência similar vivenciou Christian de Chergé e a expressou no nível do pensamento e da linguagem. No entanto, como afirma Salenson, o cisterciense não teria podido dizer e escrever como ele o fez se não estivesse inscrito em uma comunidade monástica, em uma Igreja local, com amigos e vizinhos muçulmanos.⁴⁹⁵ Poder-se-ia dizer que foi uma construção comunitária onde a elaboração da reflexão de Christian nasceu e cresceu purificada “no crisol de uma experiência humana profunda, de uma experiência espiritual”⁴⁹⁶ que inclui a oração, a hospitalidade e a visitação; temáticas caras ao prior de Tibhirine.

Christian Duquoc assinala que as religiões têm parentesco que é testemunhado pelas diferentes tradições na oração.⁴⁹⁷ Também 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

⁴⁹⁴ 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. 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”. BERKENBROCK, Volney J. *Provocações sobre o diálogo inter-religioso na perspectiva da religiosidade – dez teses*, p. 32.

⁴⁹⁵ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 22.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁹⁷ DUQUOC, Christian. *O único Cristo: a sinfonia adiada*, p. 172.

os seres humanos”.⁴⁹⁸ Isto, pode-se perfeitamente dizer, foi experimentado por Christian de Chergé na comunidade de Tibhirine. Para o jovem cisterciense, o louvor monástico e a oração muçulmana têm um parentesco espiritual que é preciso aprender a celebrar mais.⁴⁹⁹ 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 disto jorra”.

Na profissão de fé, escrita por Christian, o monge 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 podia se 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.⁵⁰⁰

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...”.⁵⁰¹ 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 [...]”. 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

⁴⁹⁸ TEIXEIRA, Faustino; BERKENBROCK, Volney (Org.). *Sede de Deus: orações do Judaísmo, Cristianismo e Islã*, p. 8. Petrópolis: Vozes, 2002.

⁴⁹⁹ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p.114. A autora 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” (p.165).

⁵⁰⁰ Profissão de fé cristã feita por Christian intitulada “O sentido de um chamado”. Pode-se ler na íntegra em RAY, Marie-Christine. Opus cit., p. 110-114.

⁵⁰¹ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 45-46.

um, estranho, desconcertante às vezes; [...]”. Deixar que a oração de cada um se dirija aos irmãos, em uma reciprocidade que “ganha novo impulso em direção ao outro”.⁵⁰² 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 “*fatihã*”, 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.⁵⁰³

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.⁵⁰⁴

No Encontro de Assis⁵⁰⁵, um dos elementos a se destacar, primeiramente, foi a experiência de oração com as várias tradições religiosas. Ali “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”. Este acontecimento seria impensável antes do Vaticano II e representou um novo direcionamento, principalmente para os cristãos que, antes da revisão do *Código de Direito Canônico*, publicado em 1983, não podiam participar de qualquer ato ou culto sagrado não-católico, sendo isto considerado uma atitude ilícita.⁵⁰⁶

Jacques Dupuis observa que a justificativa teológica dada por João Paulo II para o acontecimento de Assis é válida para justificar também a oração comum

⁵⁰² Ler mais sobre esta experiência em SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 45-48.

⁵⁰³ DE CHERGÉ, Christian. Nuit de feu. In: _____. *L'Invincible espérance*, p. 36-37.

⁵⁰⁴ TEIXEIRA, Faustino; BERKENBROCK, Volney (Org.). *Sede de Deus: orações do Judaísmo, Cristianismo e Islã*, p. 8-9. Petrópolis: Vozes, 2002.

⁵⁰⁵ Referenciado no primeiro capítulo deste trabalho.

⁵⁰⁶ TEIXEIRA, Faustino Jornada Mundial de Oração pela Paz, p.141. In: _____. (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. Cf. Código de Direito Canônico de 1917.

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).⁵⁰⁷

Esta unidade 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. Continua Dupuis a dizer 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:

Apesar das diferenças de pertença a diversas tradições, essas pessoas já estão em comunhão na realidade do mistério da salvação, ainda que permaneça uma distinção entre elas no que diz respeito à ordem do “sacramento”, ou seja, da mediação do mistério. A realidade do reino de Deus é vivida de modo antecipado numa troca mútua entre os cristãos e os “outros”. O diálogo torna explícita aquela comunhão prévia na realidade da salvação, a qual é precisamente o Reino de Deus que aconteceu em Jesus para todos. Essa comunhão encontra, com efeito, a sua expressão mais profunda na partilha da oração comum entre membros de crenças diversas.⁵⁰⁸

Também Christian de Chergé apóia a sua reflexão em uma certeza cuja importância é iluminar o conjunto das relações entre os cristãos e os 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

⁵⁰⁷ Apud DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*, p. 299.

⁵⁰⁸ DUPUIS, Jacques. *Opus cit.*, p. 300.

Avon “Christian busca tornar-nos atentos à ação desse Terceiro capaz de abrir em nossas diferenças, caminhos inesperados de comunhão”.⁵⁰⁹

A oração cristã, qualquer que seja a sua forma e em todas as suas manifestações, 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 história das religiões multiplicou tão bem as aproximações da oração cristã com os mistérios pagãos primeiramente, depois mais recentemente com a yoga, o sufismo, etc..., e, apesar de sérios desapontamentos, as semelhanças, é preciso admitir, parecem às vezes tão surpreendentes, que terminamos por nos perguntar em que nossa oração cristã é original.⁵¹⁰

Cognet continua a esclarecer 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.⁵¹¹

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.

No que diz respeito à oração comunitária, antes de entrar para a Ordem Cisterciense, Christian sentia uma profunda necessidade de rezar em comunidade:

⁵⁰⁹ AVON, Bénédicte. La visitation ou le mystère de la rencontre, p. 64. 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.

⁵¹⁰ COGNET, Louis. Originalite de la prière chrétienne, p. 214. *La Prière. Cahiers de La Pierre-qui-vire*, v. 43. Paris: Desclée de Brouwer, 1954, p. 214-232.

⁵¹¹ Ibid., p. 225-226. 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).

[...] de fundir e de sustentar sua oração naquela de uma comunidade de orantes. Ele conhece sua fragilidade, ele desconfia de seu temperamento absoluto. A comunidade será para ele um baluarte contra o risco de agir sozinho. Ele acredita que a presença de monges cristãos, cuja oração visível sete vezes por dia lembra a oração ritual dos muçulmanos, abre a porta de um encontro verdadeiro com os orantes do Islã. Sua vocação o lembra a não enterrar a oração cristã, pois, ele quer misturá-la com aquela dos crentes muçulmanos.⁵¹²

Sobre a oração dos muçulmanos, João Paulo II 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.⁵¹³

Ainda sobre a oração do Islã, Böwering assinala que:

A oração islâmica é mais do que recitar o Corão, ela constitui a concreta *expressão de submissão* a Deus na vida diária da sociedade muçulmana. Enquanto os cristãos vivenciam a oração litúrgica como mediação do amor de Deus, os muçulmanos consideram sua oração ritual um ato de obediência ao Deus no conteúdo, no modo e no ritmo temporal. O muçulmano entra em oração com a ajuda do ouvido e do coração, ouvindo a palavra recitada do Corão e dando, mediante gestos simbólicos de entrega, testemunho da majestade divina que ele enuncia.⁵¹⁴

Quando noviço, De Chergé e seus confrades realizaram um estudo sobre o tema *A oração e o homem contemporâneo* no qual Christian teve uma participação ativa. Dezenas de autores foram pesquisados, dentre eles, o padre Voillaume, a filósofa Madeleine Delbrêl, o padre Caffarel, Michel Quoist, Karl Rahner, Thomas Merton, Teresa do Menino Jesus, a quem Christian confiara a sua profissão solene e Charles de Foucauld, um precursor cristão de oração com muçulmanos na Argélia.⁵¹⁵

⁵¹² RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 79.

⁵¹³ JOÃO PAULO II. *Cruzando o limiar da esperança*, p. 98.

⁵¹⁴ BÖWERING, Gerhard. O cristianismo – desafiado pelo Islã, p. 152 [486].

⁵¹⁵ *Padre René Voillaume* (1905-2003) foi o fundador da Fraternidade Irmãozinhos de Jesus, em 1937, que segue a espiritualidade de Charles de Foucauld. *Madeleine Delbrêl* (1904-1964). Converteu-se aos vinte anos e trabalhou até o fim de sua vida como Assistente Social em Ivry, com os comunistas, vivendo o Evangelho de Jesus em um meio ateuista. *Padre Henri Caffarel* (1903-1996).

Em suas anotações pessoais sobre a oração, Christian escrevera: “Não se reza para se nutrir e voltar mais forte, mas se reza para encontrar o Bem-Amado”, e ainda, “os verdadeiros monges são livres e rezam na mais profunda liberdade”.⁵¹⁶

O testemunho de oração deixado por Christian de Chergé e seus confrades com o *Ribât-el-salâm* (*O Laço da Paz*) é apontado por Pierre-François de Béthune, Secretário Geral do DIM, como “o verdadeiro laço da paz e como a única garantia durável da Paz”.⁵¹⁷ Esta “exige sensibilidade e respeito às diferenças” em uma abertura ao outro e isto dificilmente ocorre “fora do exercício da oração”. As diferenças não podem deter “uma busca que é comum e que vem expressa numa oração”, pois esta “vem acompanhada de uma eficácia *suis generis*, capaz de transformar a fisionomia do mundo”, como afirma Teixeira.⁵¹⁸

Ray assinala que Christian, assim como Charles de Foucauld e Louis Massignon, sentia-se deslumbrado pela beleza da oração muçulmana. Ele entendia que o chamado do muezin era dirigido também a ele.⁵¹⁹ Em 1979, juntamente com o padre Claude Rault⁵²⁰, Frei Christian funda um grupo de oração formado por alguns cristãos e muçulmanos. Chamaram-no de *Ribât-el-salâm* (*O laço da Paz*).⁵²¹ Os membros cristãos do grupo firmaram o propósito:

É responsável pelo surgimento das “Equipes de Nossa Senhora” (grupo de casais que se reúnem para refletir sobre o casal e a família). De um retiro sobre a oração foi publicado, em 1980 pela editora Feu Nouveau um livro intitulado *Cinq soirées sur la prière intérieure*. Foi traduzido pelas Edições Loyola, em 1991, com o título *Cinco encontros sobre a oração interior*. Padre Michel Quoist (1921-1997). Militante da JOC. Foi ordenado padre em 1947. Pode ser considerado guia espiritual da juventude no Brasil, ligada à Ação Católica e suas vertentes. Karl Rahner (1904-1985). Sacerdote Jesuíta, ordenado em 1932. É considerado um dos maiores teólogos católicos do século XX. Foi um dos principais assessores do Concílio Vaticano II. Em 1965 fundou a Revista Internacional de Teologia *Concilium*, com a colaboração de Yves Congar e Edward Schillebeeckx. Thomas Merton (1er capítulo 2 deste trabalho). Teresa do Menino Jesus (1873-1897). Religiosa carmelita francesa. Em 1925 é canonizada pelo Papa Pio XI e em 1927 é declarada Patrona universal das missões católicas, também por Pio XI. É declarada Doutora da Igreja, em 1997, pelo Papa João Paulo II. Charles de Foucauld (cf. capítulo 2 deste trabalho).

⁵¹⁶ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 83-84.

⁵¹⁷ SODRÉ, Olga Regina Frugoli. *Monges em diálogo a caminho do absoluto: estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico*, p. 239.

⁵¹⁸ TEIXEIRA, Faustino; BERKENBROCK, Volney (Org.). *Sede de Deus: orações do Judaísmo, Cristianismo e Islã*, p. 10. Petrópolis: Vozes, 2002.

⁵¹⁹ RAY, Marie-Christine. *Opus cit.*, p. 58-59.

⁵²⁰ 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. *Opus cit.*, p. 133.

⁵²¹ *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]. O *Ribât-el-salâm* é muito próximo à intuição de Louis Massignon que, como já se viu no capítulo anterior, instituiu no Cairo a *Badalya*, um grupo de oração em solidariedade aos

[...] de viver uma solidariedade espiritual com os que estavam à sua volta: vivendo fraternalmente ao lado de seus amigos muçulmanos, em particular os mais humildes, e reconhecendo o Islã como um caminho espiritual até aventurar-se em sua tradição e em sua oração.⁵²²

Poucos meses depois, no Natal de 1979, Frei Jean-Pierre encontra, por acaso, um membro da confraria sufi Alawi.⁵²³ Este desejava conhecer a comunidade dos monges. Em 1980, membros da confraria e monges encontram-se na hotelaria do mosteiro, e as orações de uns sucedem as dos outros. Neste dia, Christian está em um retiro em Assekrem e, quando retorna, ele encontra os sufis que lhe pedem para “caminhar com os cristãos, não nos debates dogmáticos, mas na oração”.

Christian de Chergé, na reunião do Capítulo de 11 de agosto de 1994, fala aos seus confrades sobre os Alawis:

O instinto dos Alawis nos convida à oração e não ao diálogo sobre a fé. “Deus quer inventar o novo entre nós: dar-lhe disto a possibilidade. Isso somente se pode fazer na oração”. Em seguida, descemos a montanha, mas as relações mútuas mudaram; não se pode mais pretender-se estrangeiros uns aos outros, nem *a fortiori* se excomungar. Vai mesmo precisar considerar o que se passou entre nós para “alargar o espaço da fé”.⁵²⁴

muçulmanos. RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 134. Mais sobre o Ribât-el-salâm, ler RAULT, Claude. *Désert, ma cathédrale*, p. 111-131. Paris: Desclée de Brouwer, 2008.

⁵²² RAY, Marie-Christine. Opus cit., p. 134.

⁵²³ A Ordem sufi alawita da Argélia foi fundada no ano de 1928 pelo xeque Ahmad al-Alawi (1869-1934). O nome é em honra ao genro do Profeta, Ali. Para Häring, “O sufismo sempre foi um assunto de comunidades religiosas, que determinaram plenamente a consciência e a atitude dos muçulmanos piedosos e que sempre de novo se abriram para as idéias da amabilidade, da misericórdia e da não-violência. Sempre de novo estas comunidades foram combatidas pelas correntes ‘ortodoxas’ orientadas para a doutrina, ou pelas correntes nacionalistas e voltadas para a violência. A razão é fácil de compreender: Aqui o que ocupa o lugar central não é a luta para a defesa do islamismo, mas o mergulhar na misericórdia de Deus, que quer fazer valer seu direito neste mundo. Com isto não chega ainda a ser formulado o princípio do amor aos inimigos, como limite extremo, porém lançou profundas raízes uma espiritualidade do amor ao próximo e da disposição para a reconciliação”. HÄRING, Hermann. Apostar no que é bom: superando a violência em nome das religiões, p. 127 [703]. In: *Concilium*, fasc.272, v. 33. Petrópolis: Vozes, 1997/4, p. 122[698]-143[719]. Esse movimento deu origem “a uma poesia mística magnífica”, nas palavras de Ray. Contudo, o Islã oficial dos ulemás o considerou um movimento herético e foi assim que um dos grandes místicos muçulmanos, Al Hallâj, foi condenado à morte e crucificado em 922. RAY, Marie-Christine. Opus cit., p. 135. Ler mais em AZEVEDO, Mateus Soares de. *Mística islâmica: atualidade e convergência com a espiritualidade cristã*. Petrópolis: Vozes, 2001, 2. ed.

⁵²⁴ DE CHERGÉ, Christian. *Dieu pour tout jour: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996*, p. 506. Montjoyer: Abbaye Notre-Dame d'Aiguebelle, 2004. Collection Les cahiers de Tibhirine.

A partir do quarto encontro do *Lien de la Paix*, cristãos e muçulmanos se reuniam para um diálogo através da oração. Em cada encontro havia a partilha de um tema escolhido, alternadamente, pelos cristãos e pelos muçulmanos. Claude Rault observa que esta iniciativa, no início, era vista com um pouco de suspeita da parte de alguns membros da Igreja. Mas, ele afirma que a missão dos discípulos de Jesus Cristo em meio muçulmano é, primeiramente, de atar relações de amizade, de estima e de reconhecimento mútuos com os irmãos e irmãs da Argélia.⁵²⁵ Talvez por isto ele definisse o *Ribât-el-salâm* mais como uma experiência de “fraternidade espiritual” vivida no seio da Igreja e no seio do Islã entre parceiros cristãos e muçulmanos do que como um grupo de diálogo islamo-cristão, propriamente dito.⁵²⁶

O monge cisterciense se interessava, essencialmente, pelos místicos e pela religião do povo. A sua vinda para a Argélia foi para realizar a vocação de viver essa ligação espiritual com os muçulmanos, nos diz Ray. Esta vocação é partilhada por muitos outros cristãos, vindos de toda a Argélia. Até mesmo os seus confrades, a princípio reticentes, foram impregnados do “espírito do *Laço da Paz*”. Dois deles, Frei Michel e Frei Christophe, juntaram-se a Christian nesta empreitada.⁵²⁷

Salenson assinala que essa experiência no *Ribât-el-salâm*, com a confraria sufi, foi, para Christian, a confirmação de que “a oração é o lugar privilegiado do encontro, não somente porque ela é vivida no meio e em comunhão com os orantes do Islã, mas também porque ela é um recurso privilegiado de encontro efetivo”.⁵²⁸ Para o prior de Notre-Dame de l’Atlas, isto que as religiões têm em comum – a oração – é um caminho privilegiado do diálogo inter-religioso. Ela é o atalho para se chegar ao coração do Criador, pois é

Precisamente busca do Único ao qual ela se dirige, e ela é, ao mesmo tempo, resposta ao Único que toma a iniciativa de suscitá-la. Esta iniciativa se exerce de mil maneiras diferentes, de tal sorte que ela une cada um aí onde ele está para dar-lhe o gosto da Presença e da relação. [...] Ele [Deus] ignora a divisão e o exclusivismo.⁵²⁹

Introduzindo uma partilha entre um grupo de padres, em dezembro de 1978, De Chergé assinala três convicções sobre a oração que ele mesmo experimentou. A

⁵²⁵ RAULT, Claude. *Désert, ma cathédrale*, p. 32, 80.

⁵²⁶ Ibid., p. 111.

⁵²⁷ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 98, 142-143.

⁵²⁸ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l’espérance*, p. 232.

⁵²⁹ DE CHERGÉ, Christian. *Dieu pour tout jour: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996*, p. 161.

primeira é a de que ele, Frei Christian, é uma “casa de oração”. Ele foi construído por e para Deus e é do interior que o Espírito de Jesus vem e opera e é ele quem sugere que rezar e amar se faz uma única coisa. O lugar desta primeira convicção é a oração pessoal. É aí que o cisterciense se firma,

[...] como religado a Deus, amado por Ele, entre suas mãos, mesmo quando essa oração é um enfrentamento (combate de Jacó, oração de angústia de Jesus). E eu sei que eu posso perder o fio desse amor às vezes tão desconcertante, e tão tênue na noite, se ele vem a me faltar nessa hora que ele me pediu para vigiar “para não cair em tentação”.⁵³⁰

A segunda convicção de Christian-Marie é a de que essa “casa de Oração” que é ele mesmo, ele o deve ser para todos os povos. Em Tibhirine ele sente que isto é verdadeiro e eficaz, pois em sua própria comunidade existem várias nacionalidades, assim como na comunidade cristã da Argélia, que ele diz ser tão cosmopolita em suas assembleias litúrgicas e ainda, mais diretamente quando ele necessita ser uma “casa de oração” para o povo que se constitui seu próximo, o mais próximo.

O lugar dessa segunda convicção, de acordo com o monge, é “a Eucaristia, primeiramente e muito especificamente”. Ela é verdadeiramente o lugar “de todos os ‘*hamdu lilla*’ (Louvor a Deus!), como de todos os atos de amor, de todos os desprendimentos, de todos os sacrifícios, como de toda meditação da Palavra”.⁵³¹ O Ofício dos salmos é o segundo lugar desta convicção, pois, de acordo com Christian,

[...] os salmos restituem concretamente esse povo universal em sua relação com Deus, instintiva ou vacilante, sofredora ou amorosa, tão frequentemente desesperada. [...] Esse Ofício das Horas, São Bento o chama em sua Regra: Opus Dei... Eu acredito que se trata, com efeito, de uma forma autêntica e elementar de COOPERAÇÃO.⁵³²

A terceira convicção do monge é que uma “casa de oração” é também a “caverna de um assaltante”. Christian irá dizer que este assaltante é ele, mas não ignora que é também o seu irmão, “mais ou menos”. Ele prossegue, refletindo que: “Esse assaltante que me habita quer que haja barganhas e rapina em minha vida

⁵³⁰ DE CHERGÉ, Christian. Une “maison de prière”. In: _____. *L'Invincible espérance*, p. 46-47.

⁵³¹ Ibid., p. 49-52.

⁵³² Ibid., p. 52-53.

consagrada. Ele conhece mesmo a tentação de se fazer amigos por uma ninharia, com os bens da eternidade, de certo modo”.⁵³³

O berço desta última convicção é a reconciliação. Ele sugere que se veja além do rito sacramental designado sob esse nome. Assim, “na presença do Deus de Misericórdia, eu devo, primeiramente, deixar-me reconciliar comigo mesmo, tal como eu sou, na paciência e no humor, e terminar por aceitar-me a mim mesmo [...]”, afirma De Chergé. Ao mesmo tempo, ele deixa Deus reconciliá-lo com os outros “tais como eles são”. Mas, para realizar isto na sua vida e na vida de todos, só o Único Misericordioso, que convida todos a serem “servidores, amigos, ministros dessa misericórdia universal”, pois, o mundo tem necessidade dessa misericórdia.⁵³⁴

Na experiência do prior de Tibhirine, pode-se perceber como diz D’Escrivan, que a oração tem um lugar central, pois, é aí que “ele vê o verdadeiro fermento de comunhão; comunhão na diferença integrada, comunhão na diferença reconhecida e assumida”.⁵³⁵ Mesmo que, para muitos, a postura assumida pelo monge e o pequeno grupo do *Lien de la Paix* fosse considerada ingênua, principalmente quando os fundamentalistas do islã apareciam em cena, os membros do grupo não se diferenciavam dos cristãos com relação à hostilidade dirigida a eles e, também se sentiam chocados por isto.

É na oração comum que se pode falar de uma verdadeira “hospitalidade abraâmica” no dizer de Dupuis.⁵³⁶ A prática da hospitalidade é uma atitude de grande valor que é partilhada pelo Islã e pela fé cristã, notadamente, no monaquismo beneditino. Irmã Bénédicte Avon indica que ela é um dos “degraus” comuns às duas tradições, sempre convidando a “entrar no mistério do encontro”.⁵³⁷ Está, comumente, associada à visitação.

Sobre essa prática presente nas duas tradições religiosas, Étienne d’Escrivan observa que:

⁵³³ DE CHERGÉ, Christian. Une “maison de prière”. In: _____. *L’Invincible espérance*, p. 53-54.

⁵³⁴ Ibid., p. 55-56.

⁵³⁵ D’ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d’Islam ?*: Notre-Dame de l’Atlas au Maroc, p. 174.

⁵³⁶ 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 àquele 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).

⁵³⁷ AVON, Bénédicte. *La visitation ou le mystère de la rencontre*, p. 61.

A tradição muçulmana se distingue também, notadamente, pela qualidade de sua hospitalidade. Nesse sentido ela 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.⁵³⁸

A hospitalidade como acolhida sagrada e fecunda é “o arquétipo do encontro intercultural e inter-religioso”. As religiões monoteístas semíticas – judaísmo, cristianismo e islamismo – encontram-se enraizadas na fé de Abraão e na sua hospitalidade. 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 idéias. 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*).⁵³⁹

Para o escritor português, Theophilo Braga (1843-1924), a hospitalidade, fundamentada na bíblia, assemelha-se à hospitalidade homérica. Como explicita a seguir:

Na Grecia o forasteiro é recebido como um enviado dos deuses, como um deus oculto em forma humana. O mesmo pensamento predomina entre os hebreus. “Permaneça entre vós a caridade fraternal. E não vos esqueçais da hospitalidade, porque por esta alguns, sem o saber, hospedaram anjos.” Assim Abrahão recebe os anjos que vem anunciar-lhe a perpetuidade de sua descendência; Lot os que vem anunciar-lhe a ruína iminente de Sodoma; Tobias o que vem dirigir o filho na peregrinação. A infracção das leis da hospitalidade não era punida menos severamente.⁵⁴⁰

⁵³⁸ D’ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d’Islam ?*: Notre-Dame de l’Atlas au Maroc, p. 194-195.

⁵³⁹ FUSS, Michael. “Riconoscere, conservare, promovere”. Il rapporto tra teologia e scienze delle religioni a 40 anni dalla Nostra aetate, p. 80-81. In: CROCIATA, Mariano (Ed.). *Teologia delle religioni: la questione del metodo*. Roma: Città Nuova, 2006, p. 71-108.

⁵⁴⁰ BRAGA, Theophilo. *Visão dos tempos*, p. XXII. Porto: Casa da Viúva Moré, 1864. Transcrito conforme grafia da obra. Citações bíblicas cf. em: Hb 13,1; Gn 18 – 19; Tb 5ss.

O teólogo dominicano Claude Geffré analisa a hospitalidade 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” do corpo de Jesus Cristo que possibilita a relação com o outro, com o estrangeiro. Para Geffré “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”.⁵⁴¹

É em busca desse Deus sempre maior que Christian trilha um caminho espiritual de imitação do Cristo. Ray apresenta as palavras de Christian a este respeito: “Imitar Jesus Cristo [...] não é maravilhar-se ainda com essa presença do Espírito que distribui as migalhas da refeição mesmo aos não-cristãos para que eles no-las restituam às vezes, em Pão de Vida?”.⁵⁴² E para receber este Pão de Vida é preciso que se hospede o outro, que se visite o outro e que se torne também o seu hóspede. Para De Chergé, a mais bela imagem da hospitalidade sagrada é dada por Maria na Visitação⁵⁴³, atesta Ray: Maria está “impregnada do Senhor, mas ela o leva em silêncio e é Isabel quem dá graças”.⁵⁴⁴ O monge é alguém que leva a presença silenciosa de Jesus Cristo no encontro com o outro.

D’Escrivan afirma que Christian retoma uma intuição de Charles de Foucauld, apoiando-se no mistério da Visitação “como uma síntese da espiritualidade”⁵⁴⁵ que é convidada a viver uma Igreja que se quer Igreja do encontro, porque esse mistério ilustra a hospitalidade (que vivem os cristãos) sendo portador do Cristo”.⁵⁴⁶ Para De

⁵⁴¹ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar*, p. 168-169.

⁵⁴² DE CHERGÉ, Christian. *Chronique de l’espérance*, janeiro de 1975. Apud RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 138.

⁵⁴³ Em sua homilia de Pentecostes, em 30 de maio de 1982, Christian diz 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*”. DE CHERGÉ, Christian. *L’Autre que nous attendons: homélies de père, 1970-1996*, p. 70.

⁵⁴⁴ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 147.

⁵⁴⁵ 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.

⁵⁴⁶ D’ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d’Islam ?*: Notre-Dame de l’Atlas au Maroc, p. 170.

Chergé, “o mistério da Visitação é também aquele da hospitalidade recíproca, a mais completa”.⁵⁴⁷

A hospitalidade para Christian de Chergé é como o prolongamento na prática, da acolhida na oração.⁵⁴⁸ De acordo com o monge, a hospitalidade recíproca “deve, logicamente, começar aí onde Jesus veio nos buscar, na ‘mesa dos pecadores’ (Mt 9,13)”. Acrescenta que:

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 (Corão 5, 114 s.).⁵⁴⁹

Christian, no mesmo texto, irá apresentar a hospitalidade recíproca tendo como exemplo Maria e o discípulo bem-amado ao pé da cruz. Ele escreve:

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 para a vida toda, pronta a correr à casa vizinha para acolher e cantar de geração a geração todas as visitas do Espírito.⁵⁵⁰

Em uma reunião do Capítulo de 15 de fevereiro de 1990, sob o tema “Relações com o exterior...”, De Chergé lembra que a acolhida está ligada ao equilíbrio clausura-abertura⁵⁵¹, solidão-hospitalidade. Aquele que solicita acolhida é sempre o Cristo que “INTER-VIENT!”.⁵⁵² Salenson, fazendo eco às palavras de

⁵⁴⁷ DE CHERGÉ, Christian. *Chrétiens et musulmans : pour un projet commun de société*. In: _____. *L'Invincible espérance*, p. 202.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 201.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 202.

⁵⁵⁰ *Id.* A citação bíblica encontra-se, na realidade, em Isaías 49, 21.

⁵⁵¹ Com relação à clausura, frei Christian diz que é necessário sempre um discernimento, tendo em vista que não se pode isolar totalmente o meio que cerca o mosteiro de Notre-Dame de l'Atlas. Afirma o monge que “é preciso um mínimo de osmose com a vizinhança para exorcizar” o que poderia levar à rejeição dos muçulmanos para com os monges. DE CHERGÉ, Christian. *Dieu pour tout jour: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996*, p. 316.

⁵⁵² 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

Christian, afirma que todos são habitados por uma Boa Nova, que não é um saber, mas é uma vida, “a Vida de nossa vida”. Citando um texto inédito de Frei Christian, de 1990, em uma pregação no retiro das Irmãzinhas de Jesus, Salenson transcreve um trecho 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.⁵⁵³

Continua Salenson, reproduzindo a reflexão do monge:

Nós esquecemos, às vezes, que o sinal que nos foi dado é que o outro também é portador de uma palavra, esse sinal nos foi dado na confirmação [assim como Isabel confirma o sinal dado à Maria]. Eu posso ir ao encontro do outro porque o outro também é habitado pela vida do Espírito e, embora eu o saiba, será sempre 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!”
Nós sabemos [...] que aqueles que nós viemos encontrar, eles são um pouco como Isabel, eles são portadores de uma mensagem que vem de Deus. E nossa Igreja não nos diz e não sabe qual é a ligação exata entre a Boa Nova que nós carregamos e a mensagem que faz viver o outro. Finalmente, 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.⁵⁵⁴

Christian de Chergé analisa a presença “escondida” de Jesus no ventre de Maria que é percebida pela criança no seio de Isabel. À saudação de Maria “a criança lhe estremeceu no ventre e Isabel ficou repleta do Espírito Santo” (Lc 1,41). Ele se pergunta e, ao mesmo tempo a pergunta pode ser dirigida a todos os cristãos, se a Igreja na Argélia “não se apresenta exatamente como Maria diante de Isabel?” Assim, Christian, diz que:

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.

⁵⁵³ Apud SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 192.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 193-194.

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 ele e juntos eles são visitados pelo Espírito.⁵⁵⁵

Salenson afirma que “sem o encontro com o Islã a Igreja não liberará completamente seu Magnificat! Sem o encontro com as outras religiões, ela não poderá celebrar plenamente a eucaristia”, pois, como afirmara De Chergé, o *Magnificat* foi a primeira Eucaristia da Igreja, foi o “canto de todo o corpo do Cristo” presente em Maria⁵⁵⁶ e “significa a necessidade que temos do outro para fazer Eucaristia: para vós e para a multidão”.⁵⁵⁷ Maria só pode “liberar” o Magnificat graças a Isabel. Afirma Salenson que o momento da Anunciação teria sido bem escolhido para que ela 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”.⁵⁵⁸

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 é melhor deixar que o próprio monge fale 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.⁵⁵⁹

Pode parecer que Christian de Chergé ignora a dimensão social e política do Islã, mas ele prefere não se deter neste ponto. Seu olhar vai além e ele sofre muito “quando os cristãos adotam com relação ao Islã uma atitude de defensores da

⁵⁵⁵ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 194.

⁵⁵⁶ DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons: homélies de père, 1970-1996*, p. 394.

⁵⁵⁷ Apud SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 195-196.

⁵⁵⁸ SALENSON, Christian. *Prier 15 jours avec Christian de Chergé: prieur des moines de Tibhirine*, p. 117.

⁵⁵⁹ DE CHERGÉ, Christian. *Opus cit.*, p. 395.

Verdade diante do Mal”. Ele considera que, agindo assim, os cristãos contradizem os textos do Concílio Vaticano II e dos bispos da Argélia.⁵⁶⁰

Esse chamado corresponde, portanto, à vocação da acolhida e da hospitalidade. Christian, também em sua profissão de fé, deixa explícito seu “maravilhamento” diante da hospitalidade simples e total dos amigos muçulmanos que o receberam em Tibhirine. Acrescenta ainda que:

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.⁵⁶¹

Sobre o período em que ficou na hotelaria recebendo os hóspedes, Christian, no mesmo documento explicita:

Eu amo essa vocação que reconcilia tantos irmãos próximos ou distantes, buscando dizer e repetir humildemente, que a iniciativa de toda conversão como de todo louvor é somente de Deus. Pois, 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.⁵⁶²

Frei Christian afirma que é preciso voltar à hospitalidade como uma “constante beneditina”. Para ele, há muitas ressonâncias na sociedade muçulmana que se dá sob várias 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 Corão. 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;

⁵⁶⁰ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 147.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 112-113.

⁵⁶² *Id.* Na p. 121, Ray assinala que “A hospitalidade monástica permite acolher todos aqueles que vêm, sem nada impor. Os monges raramente fazem visitas ao exterior, mas para Christian, a disponibilidade é sagrada”.

- a da *teologia*, enfim...⁵⁶³

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-Marie, 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 idéias 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.⁵⁶⁴

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. Rezar e trabalhar: é a Regra de São Bento que os monges de Tibhirine, impulsionados por Christian, colocavam em prática não só no mosteiro, mas junto com a comunidade da vila, em uma presença de total solidariedade em que “sino e muezin se correspondem ou se sucedem, no interior do mesmo recinto” e convidam ambos, à oração e à comunhão.⁵⁶⁵

Partindo da reflexão de Dupuis que afirma ser a oração comum “como a alma do diálogo inter-religioso”⁵⁶⁶, pode-se deduzir a importância desta prática para o diálogo, pois, a partir da oração conjunta os fiéis podem iniciar uma partilha sobre suas respectivas crenças.⁵⁶⁷ A oração pode fornecer pontos de contato para a oração inter-religiosa e serve como oportunidade de comunicação espiritual, expressando a

⁵⁶³ DE CHERGÉ, Christian. Dialogue intermonastique et islam. In: _____. *L'Invincible espérance*, p. 211-212.

⁵⁶⁴ AVON, Bénédicte. *La visitation ou le mystère de la rencontre*, p. 72.

⁵⁶⁵ DE CHERGÉ, Christian. *L'échelle mystique du dialogue*, p. 19. Texto publicado na revista *Islamochristiana* n° 23, 1997, p.1-26. Disponível em:

<<http://hiwar.blogs.usj.edu.lb/2011/04/19/lechelle-mystique-du-dialogue/>>. Acesso em: 24/10/2012.

⁵⁶⁶ DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*, p. 314.

⁵⁶⁷ 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.

reunião de todos os filhos de Deus.⁵⁶⁸ Sem uma oração comprometida e coerente não pode haver 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”.⁵⁶⁹

Muitos homens e mulheres 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 vão, apressadamente, em direção ao outro levando 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.

É esta atitude de Maria e a recepção de Isabel que animam Christian em sua caminhada com os irmãos do Islã, mesmo sem saber qual a ligação exata de Jesus com o Corão. O trapista diz que o Corão 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, pois:

Maria não esperou estar claro o que lhe acontecia para ir em direção à sua prima. [...] Sem tomar tempo para pesar os prós e os contras, o anúncio do anjo a coloca de pé, a orienta em direção aos outros. É através do contato com sua prima que, progressivamente, a luz se fará. Será preciso toda uma vida para penetrar o desígnio de Deus a seu respeito. Seu caminho é um caminho de fé.⁵⁷⁰

Para o monge, só a morte lhe trará a resposta ao seu questionamento. Eis a esperança escatológica que o move. Sua única certeza é a de que o encontro não tem, jamais, um sentido único. A reciprocidade sinaliza sua autenticidade, como diz

⁵⁶⁸ 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.msbento.org.br/Publicacoes/DIM/DIM.htm>>.

⁵⁶⁹ COMISSÕES DO DIM / MID (Diálogo Inter-religioso Monástico). Document 5. Réflexions théologiques sur La prière interreligieuse, p. 4-5. Bulletin n. 6, juillet 1998. Disponível em: <<http://www.msbento.org.br/Publicacoes/DIM/DIM.htm>>.

⁵⁷⁰ AVON, Bénédicte. La visitation ou le mystère de la rencontre, p. 68.

Salenson.⁵⁷¹ No fim, 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.

A participação na oração inter-religiosa, que demanda hospitalidade e visitação, não nega o engajamento de cada um em sua própria tradição, antes, é a afirmação do desejo de ultrapassar as barreiras e os pré-julgamentos que opõem uns aos outros.

3.3 Artesão do diálogo

Como visto anteriormente, para Christian de Chergé, 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 o considera

[...] 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 conseqüências 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.⁵⁷²

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

⁵⁷¹ SALENSON, Christian. *Prier 15 jours avec Christian de Chergé: prieur des moines de Tibhirine*, p. 117.

⁵⁷² SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 31.

partilhadas, às vezes muito concretas [...], ele é, raramente, de ordem estritamente teológica”.⁵⁷³

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 as perspectivas colocam em desordem todos os recintos do diálogo demasiadamente dogmático.⁵⁷⁴

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.⁵⁷⁵ Contudo, isto não significava que a teologia não estivesse presente. Ela fazia parte de sua formação e preparação para o diálogo. Ele se 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 Rahner, Teilhard de Chardin, J. Moltmann, Charles Péguy e Lévinas, só para citar alguns.⁵⁷⁶ 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

⁵⁷³ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 82.

⁵⁷⁴ Apud SALENSON, Christian. Opus cit., p. 84.

⁵⁷⁵ 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”. _____. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*, p. 287.

⁵⁷⁶ SALENSON, Christian. Opus cit., 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.

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.⁵⁷⁷

Em uma bela reflexão teológica, com o título *L'échelle mystique du dialogue* (A escada mística do diálogo),⁵⁷⁸ 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”.⁵⁷⁹ 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).⁵⁸⁰

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”.⁵⁸¹ 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

⁵⁷⁷ 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.

⁵⁷⁸ DE CHERGÉ, Christian. *L'échelle mystique du dialogue*. Texto publicado na revista *Islamochristiana* n° 23, 1997, pp.1-26. Disponível em: <<http://hiwar.blogs.usj.edu.lb/2011/04/19/lechelle-mystique-du-dialogue/>>. Acesso em: 24/10/2012.

⁵⁷⁹ SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*, p. 86.

⁵⁸⁰ 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”. DE LA BROSSE, Olivier; HENRY, Antonin-Marie; ROUILLARD, Philippe (Dir.). *Dicionário de termos da fé*. Verbete: Escada, p. 274. Aparecida: Santuário. [s.d.]. Outros a interpretavam como a prefiguração da encarnação do Verbo, “ponte lançada entre o céu e a terra”. VINCENT, Mons. Albert. *Dicionário bíblico*. Verbete: Escada, p. 179. São Paulo: Paulinas, 1969. Ainda, de acordo com Lurker, “A mártir cartaginesa Perpétua teve no cárcere a visão de uma escada 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*”. LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. Verbete: Escada, p. 187-188. São Paulo: Paulus, 1993.

⁵⁸¹ SALENSON, Christian. 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.

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.⁵⁸²

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.⁵⁸³ 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”:

[...] 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 (dhikr⁵⁸⁴, 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).⁵⁸⁵

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 [...]”.⁵⁸⁶ Nesta escada, cada degrau pertence aos dois montantes que dá sustentação e 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.⁵⁸⁷

⁵⁸² DE CHERGÉ, Christian. *L'échelle mystique du dialogue*, p. 8.

⁵⁸³ SALENSON, Christian. *Du bom usage de l'échelle mystique*, p. 37.

⁵⁸⁴ *Dhikr* “significa ‘lembrança’”. Nos rituais de devoção islâmica, dhikr representa o meio de alguém se lembrar 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. Disponível em: <<http://books.google.com.br>>. Acesso em: 12/12/12.

⁵⁸⁵ DE CHERGÉ, Christian. *Opus cit.*, p. 11.

⁵⁸⁶ Id.

⁵⁸⁷ SALENSON, Christian. *Du bom usage de l'échelle mystique*, p. 41-42. Salenson, na p. 43, observa ainda que “Os degraus servem para subir e para descer, eles permitem também conservar juntos os

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. Por isso,

A fé do outro é aqui um dom de Deus, misterioso, certamente. 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.⁵⁸⁸

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 bíblico* assinala que:

[...] o poço é um buraco cavado até se atingir a água viva de um lençol subterrâneo. Por isso, no Oriente, os poços são muito disputados (Gn 26,19). Destruí-los é ato de guerra (Gn 25,15; 2Rs 3,19). Um dos mais antigos textos do AT é um cântico que celebra a abertura de um poço (Nm 21,16).⁵⁸⁹

O *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos* apresenta uma ampla descrição dos vários significados 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 (lócus 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 [...].⁵⁹⁰

montantes. Sem eles, cada montante iria para seu lado... cada religião imaginando que ela é a única no mundo, sem beneficiar os pontos de apoio que oferecem os outros montantes... 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".

⁵⁸⁸ DE CHERGÉ, Christian. *L'échelle mystique du dialogue*, p. 13.

⁵⁸⁹ VINCENT, Mons. Albert. *Dicionário bíblico*. Verbete: Poço, p. 402.

⁵⁹⁰ LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. Verbete: Poço, p. 187-188.

Continuando: Matilde de Magdeburgo⁵⁹¹ fala da “fonte da eterna divindade”. Ainda, de muitos santos narra-se que “fizeram poços, razão pela qual apresentam-se 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)”.⁵⁹²

Ainda no *Dicionário de figuras...* :

Cristo é a fonte da vida (fons vitae), na qual os crentes são salvos “por sua misericórdia... lavados pelo poder regenerador e renovador do Espírito Santo” (Tt 3,5). [...] O poço de Jacó é figura do judaísmo da Lei, ao qual se contrapõe o poço alimentado pela verdadeira doutrina de Cristo.⁵⁹³

Christian de Chergé e um amigo muçulmano usavam a senha “cavar seu poço” para designar suas trocas e quando desejavam conversar sobre suas respectivas crenças. Esta expressão adquire um significado profundo, a partir das concepções bíblicas e corânicas e do emprego que fazem em suas vidas. Eis o que o monge de Tibhirine relata com relação a 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

⁵⁹¹ *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 âmago visceral de Deus em Mechthild Von Magdeburg. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Caminhos da mística*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 51-73.

⁵⁹² LURKER, Manfred. Opus cit., Verbete: Poço, p. 187-188.

⁵⁹³ Id.

pergunta!... você sabe, no fundo desse poço aí, o que se encontra é água de Deus”.⁵⁹⁴

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. 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”.⁵⁹⁵ 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.⁵⁹⁶

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. Assim, religião alguma pode pretender apresentar-se como a Fonte, pois, todo ser humano tem dentro de si um poço. Este pode, com frequência, encontrar-se obstruído pelas coisas inúteis, preocupações excessivas, convicções e cálculos que impedem a água jorrar. O poço transforma-se, assim, em cisterna que só contém água parada, morta. É preciso buscar mais profundamente dentro de si desobstruir este poço 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 caminhada sempre hesitante.⁵⁹⁷

A temática do poço descerra também o tema da sede e do 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

⁵⁹⁴ SALENSON, Christian. *Prier 15 jours avec Christian de Chergé*: prier des moines de Tibhirine, p. 53-54.

⁵⁹⁵ Ibid., p. 54.

⁵⁹⁶ Ibid., p. 54-55.

⁵⁹⁷ Ibid., p. 57.

desejo, sem essa sede no fundo de si, o encontro não é possível”.⁵⁹⁸ Essa passagem bíblica da Samaritana é atualizada por Christian de Chergé em uma de suas homilias. O prior escreve que a Palavra de Deus é um poço e que:

No deserto de nossa linguagem, há “palavras profundas (ocas, vazias?!)” e há também “poços” (como a torneira d’água morna, a palavra fresca ou calorosa), a palavra da ponta dos lábios, e a palavra do coração.

Aquele que quer escutar Deus descobrirá esses poços, cada um o seu. A Palavra que se entrega, é preciso ainda perfurá-la, sondá-la... [...] Uma palavra unívoca é enganadora, cremos ver somente uma rocha. Bater nessa rocha... e dela sair água. Podemos também tropeçar muito tempo nas palavras... em Jesus, ela torna-se Palavra de vida, poço sem fundo ao qual voltamos sem fim (as outras fontes não têm mais o mesmo sabor, mesmo se elas bebem no mesmo lençol d’água, sem dúvida uma questão de profundidade). [...] Se Deus sonda os rins e os corações, é como um PESQUISADOR DE NASCENTES, em busca da água que ele sabe, água primordial. Nós nascemos da água, dizem as Escrituras (incluindo o Corão), água e terra misturadas, água e sangue misturados. Nós, frequentemente, vemos apenas o barro: mas o barro revela a fonte, aqui como em Lourdes.⁵⁹⁹ A samaritana faz essa descoberta: entre os homens, nem um poço de ciência, nem somente um poço de sabedoria; um poço infinito, um poço de amor que a faça esquecer suas infelicidades conjugais.

[...] 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 ir beber aí.

[...] 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 pode ela 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...⁶⁰⁰

O monge do Atlas, nesta homilia, diz ainda que o poço é um dom, “no deserto, MATTANAH!”.⁶⁰¹ 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

⁵⁹⁸ SALENSON, Christian. *Prier 15 jours avec Christian de Chergé*: prier des moines de Tibhirine, p. 55.

⁵⁹⁹ Referência à fonte de água em Lourdes que Santa Bernadete descobriu por indicação da “mensageira luminosa” [Nossa Senhora]. Sobre as aparições em Lourdes, ler BÖING, Mafalda Pereira. *Lourdes - Fonte de graças*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

⁶⁰⁰ DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons*: homélies de père, 1970-1996, p. 57-58.

⁶⁰¹ *Mattanah*: palavra hebraica que significa “dom”.

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.⁶⁰²

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 explicou como vocês vivem e eu também pertencço a uma “confraria”. Então eu gostaria que vocês me dessem o segredo de vosso “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.⁶⁰³

Christian fica perplexo e sente-se, ao mesmo tempo, bastante indefeso e se pergunta: “Qual era exatamente meu segredo?” 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 idéias iam surgindo, segundo o monge, com evidência, mas, totalmente novas para ele.

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”.⁶⁰⁴ É esta “sedução” que convoca a uma conversão em direção ao Único de toda vida. E sobre a conversão, Christian escreveu várias reflexões, dentre as quais destacamos uma intitulada *Senhor, façanos um!*

⁶⁰² DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons*: homélies de père, 1970-1996, p. 57-58.

⁶⁰³ DE CHERGÉ, Christian. *L'échelle mystique du dialogue*, p. 14. Ele nomeia o amigo pela letra “N”. Supõe-se que seja a inicial do nome. Tariqa é a via, ou também, a confraria. Existem cerca de 50 tariqa. 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.

⁶⁰⁴ DE CHERGÉ, Christian. *L'échelle mystique du dialogue*, p. 14.

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”.⁶⁰⁵ 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? Elas são mencionadas no Prefácio de nossas Eucaristias “todas as inomináveis criaturas dos céus”. O Corão 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. O Apocalipse dava o tom com os animais, as árvores, etc., ao redor do trono; mesmo o leão, o touro ou a águia participam do acabamento universal de uma criação inteira centrada em seu Senhor (menos espantoso para o cavalo), sem contar as pedras preciosas e os elementos da atmosfera... mas tudo sublimado: 12 colheitas por ano e a glória de Deus é sol e lua ao mesmo tempo. Tudo participa da conversão universal que é contemplação. Eles verão sua face e seu Nome estará em suas frentes. [...] cabe ao homem fazer emergir, doravante, por sua relação mesma com toda criatura, essa vocação comum de CONVERSÃO ao absoluto do Amor. Maravilha apologia dos *fioretti* relatando o “santo milagre que fez São Francisco – o homem da simpatia irresistível – quando ele converteu o ferocíssimo lobo de Gubbio”. [...] Na presença de todos, frei Francisco diz ao lobo: “Irmão lobo, tu prometes observar com esses homens o pacto da PAZ de sorte que tu não ofendas mais nem os homens, nem os animais, nem criatura alguma?” Voto de conversão de costumes.⁶⁰⁶

Pode-se perceber através das palavras de Frei Christian, que todos os seres 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”.⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ Teilhard de Chardin em *A missa sobre o mundo*.

⁶⁰⁶ DE CHERGÉ, Christian. *Dieu pour tout jour*: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996, p. 140.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 143.

Para De Chergé, a vida comum no mosteiro é uma lenta conversão “em que se elabora a comunhão dos santos”. É uma conversão ao outro fundada na fé onde se deve buscar a face de Deus em cada irmão, apoiar e esperar o apoio do outro. Ao escrever sobre a conversão dentro da comunidade o cisterciense nota que:

Essa conversão ao outro é facilitada pela certeza 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 nós corremos! Mas, se nós não somos mais capazes de sentir os esforços, é talvez porque relaxamos o nosso.⁶⁰⁸

No tocante ainda à conversão, Christian traz à memória o documento *Unitatis Redintegratio*, do Concílio Vaticano II, que afirma não poder existir verdadeiro ecumenismo sem a conversão interior (UR 7). Para ele, o Concílio foi corajoso ao confessar a responsabilidade da Igreja Católica nas “sucessivas separações” entre irmãos. Frei Christian-Marie observa que:

Pela primeira vez, também, ela [a Igreja] acrescentava à humildade dessa confissão, a admissão da necessidade em que ela se encontrava de se deixar edificar e estimular por “tudo o que se realiza pela graça do Espírito Santo em nossos irmãos separados”. Para bem marcar essa preocupação, o Concílio emprega o vocabulário mesmo da Reforma: “A Igreja, ao longo de sua peregrinação, é chamada pelo Cristo a uma REFORMA permanente da qual ela, perpetuamente, tem necessidade enquanto instituição humana e terrestre... [...]”.⁶⁰⁹

Viver na “casa do Islã” é para Christian 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”. Novidades e reformas colocadas em prática sempre em relação ao outro, pois, para De Chergé “Ir em

⁶⁰⁸ DE CHERGÉ, Christian. *Dieu pour tout jour*: chapitres de Père Christian de Chergé à la communauté de Tibhirine, 1986-1996, p. 143.

⁶⁰⁹ Ibid., p. 159-160.

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.⁶¹⁰

Continuando algumas linhas depois, De Chergé faz 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 ser vistos como imagem de Deus, irmãos do Cristo e morada do Espírito Santo.⁶¹¹

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.⁶¹²

Em vários pontos deste trabalho se falou da “Comunhão dos santos”. Mas, o que ela significa, concretamente, para o prior de Notre-Dame de l’Atlas? Eis um trecho de sua reflexão que pode dar pistas para ajudar a compreender:

O além da comunhão dos santos, onde cristãos e muçulmanos, e tantos outros com eles, partilham a mesma alegria filial, nos vem significar visivelmente, como todos os outros mistérios do Reino. E como aí se coloca de outra maneira, que amando doravante, gratuitamente, aqueles que um desígnio misterioso de Deus prepara e santifica pelo caminho do Islã, e vivendo com eles a partilha eucarística do cotidiano? De mais, parece-me que entrando na urgência da encarnação dessa realidade de comunhão que nos ultrapassa tanto, exorcisa-se, o melhor possível os resquícios do proselitismo e essa ideia fixa que tende a reduzir a conversão à passagem de uma religião à outra. Quando há passagem efetivamente, é porque Deus interveio mais longe que as mediações humanas, e isso também impõe o respeito.⁶¹³

Na análise que Salenson faz deste texto, ele afirma que o encontro de Christian com os muçulmanos abriu um caminho que o cisterciense denominou

⁶¹⁰ DE CHERGÉ, Christian. *L'échelle mystique du dialogue*, p. 6.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 13. Christian tem grande admiração por Thomas Merton, pois, este soube ultrapassar as fronteiras de sua própria clausura. Encontra-se, assim, fora dessa crítica.

⁶¹² *Id.*

⁶¹³ SALENSON, Christian. *Prier 15 jours avec Christian de Chergé: prieur des moines de Tibhirine*, p. 77.

“peregrinação em direção à comunhão dos santos”. É, na realidade, uma peregrinação em direção à Jerusalém celeste. A Igreja visível aponta para esta comunhão, sendo desta o “grande sacramento”. A comunhão dos santos é um mistério que ultrapassa qualquer pertença religiosa e a fé que Christian demonstra nisto não relativiza 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”.⁶¹⁴

A comunhão dos santos é ainda, para Frei Christian-Marie,

[...] 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...⁶¹⁵

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”. Até mesmo na face daquele que lhe trará a morte ele buscará esse reflexo escondido.⁶¹⁶

E quanto à esperança? Para o cisterciense de Tibhirine, a esperança é um “terceiro mundo” que está entre o ter e o poder, entre uma maioria e uma minoria, entre o pessimismo e o otimismo.⁶¹⁷ Qual seria, portanto, a “invencível esperança” de Christian de Chergé? De acordo com Kiser, a teologia da esperança de Christian é, primeiramente, uma teologia do nascimento: “E, de nascimento em nascimento, nós começamos, nós mesmos, a colocar no mundo o filho de Deus que nós somos [...]”.⁶¹⁸ Também em uma correspondência que o trapista mantinha regularmente com seus parentes e amigos, chamada *Crônica da Esperança*, pode-se encontrar indicações para uma compreensão sobre a sua reflexão, quando ele responde ao pedido de um casal de amigos que o convidava para ser padrinho de sua filha,

⁶¹⁴ SALENSON, Christian. *Prier 15 jours avec Christian de Chergé*: prieur des moines de Tibhirine, p. 79.

⁶¹⁵ Ibid., p. 81.

⁶¹⁶ Ray, Marie-Christine. *Christian de Chergé*: prieur de Tibhirine, p. 187.

⁶¹⁷ DE CHERGÉ, Christian. Chrétiens e musulmans: pour un projet commun de société. In: _____. *L'invincible espérance*, p. 169.

⁶¹⁸ QUINSON, Henry C. *Optimisme naïf ou invincible espérance ?*: Christian de Chergé selon John Kiser, p. 7.

Violaine. Seguem, abaixo, alguns trechos em que o cisterciense se dirige à futura afilhada:

[...] para ser padrinho de tua fé, é necessário ser alguém concreto, ao lado de ti, do qual tu conheças a voz e o coração, e que tu possas associar com a vida cristã de todos os teus. Já há em minha fé uma parte tão grande deixada ao olhar sobre o Invisível!

[...] há um apadrinhamento ao qual eu me sinto chamado, e é aquele da ESPERANÇA. Sem sacramento especial, ou melhor, é toda a vida do cristão que deve tornar-se sinal desse “mais longe”, desse “acrécimo”, desse “além” da passagem em que a lagarta de hoje se mostra em seu esplendor de borboleta. No país em que eu vivo, eu tenho assim uma multidão de afilhados; [...] Esses afilhados não partilham a fé em Cristo que tu vais acolher no batismo, mas, minha esperança sabe que toda sua vida religiosa já é querida e guiada pelo Espírito do Pai [...]. Na realidade, o batismo da esperança, aqui, é a morte... e que essa palavra não te cause medo uma vez que se trata do último nascimento. Ser lagarta e amar em todos os seus irmãos a borboleta vindoura... e isso sem fronteiras nem no espaço nem no tempo. Eu posso, então, ser teu padrinho da esperança, mas... é preciso aceitar que eu tenha uma multidão de afilhados.

[...] eu gostaria, Violaine, te propor em ser madrinha [...] a madrinha dessa CARIDADE que o Espírito de Jesus quer fazer eclodir no coração de todos os meus “afilhados”; não é difícil! Seria suficiente aprender, dia após dia, a AMÁ-los como teus irmãos, especialmente aqueles que se despreza tão facilmente [...].⁶¹⁹

Para o prior de Tibhirine, é preciso com urgência restituir à esperança seus olhos de criança. A criança se diverte com muito pouco e sua atenção fica completamente voltada para a sua brincadeira do momento que, de alguma maneira, a faz existir e viver o presente, assim como Deus mesmo. Diante do “quebra-cabeça” da vida humana, mesmo iluminada pela fé, o cisterciense assinala que a existência se apresenta como uma “montagem disparatada” onde só a caridade pode revelar o lado bom de todas as coisas, dos “pequenos sinais dos tempos em que a vocação única é murmurar Deus” e acolher a paciência como a regra do “jogo de esperança” onde a graça ajudará a reconstituir o espelho de cada um para que aí se reflita a Face do Ressuscitado.⁶²⁰ A esperança para Christian de Chergé e toda a Igreja da Argélia é também concebida como

um desenvolvimento em situação de alteridade: fermento na massa. Só se pode viver o Mistério Pascal em uma relação ao mesmo tempo de “diferença” e de “comunhão” (testamento de Christian de Chergé).

⁶¹⁹ DE CHERGÉ, Christian. Chronique de l'espérance, p. 28-29.

⁶²⁰ Ibid., p. 24-25.

O desafio, o perigo e a morte vêm de uma relação assumida com o outro diferente, e essa relação de martírio comunica, em troca, a vida para toda a comunidade [...]. No plano eclesiológico, a esperança de Christian de Chergé não era a arte de conceber a Igreja e todos os homens de boa vontade não como exceções negligenciáveis, mas como protótipos anunciadores do futuro de toda a humanidade?⁶²¹

A esperança, em Christian de Chergé, tinha 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”.⁶²²

Também a dimensão espiritual não passava despercebida pelo monge, pois, no diálogo inter-religioso não há nem privilégio, nem exclusão de dimensão alguma do ser humano. Há que se levar em conta a sua humanidade concreta, a sua reflexão intelectual, a sua dimensão espiritual.⁶²³ Tanto é verdade que Christian assinala:

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. Diálogo que pretende conservar os pés na terra (e mesmo no estrume), mas, a cabeça investigadora.⁶²⁴

Christian leva seus confrades a compreenderem que suas vidas, a exemplo de Cristo, já não lhes pertencia e, portanto, ninguém poderia tirá-las. Eles haviam-na entregue por amor. Amor a Deus e aos irmãos na Argélia. É assim que se vive em Tibhirine, observa Ray, “um diálogo da vida, simplesmente, modestamente, durante

⁶²¹ QUINSON, Henry C. *Optimisme naïf ou invincible espérance ?*: Christian de Chergé selon John Kiser, p. 8.

⁶²² DE CHERGÉ, Christian. Chrétiens et musulmans nos differences ont-elles le sens d'une communion ? In: _____. *L'Invincible espérance*, p. 171.

⁶²³ Pode-se fazer aqui, um paralelo com Jacques Dupuis. Ele afirma que uma verdadeira experiência do Divino acontece também através de dois canais, igualmente válidos, a saber, a história e a interioridade. DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*, p. 293.

⁶²⁴ DE CHERGÉ, Christian. *L'échelle mystique du dialogue*, p. 1-2.

anos entre os monges e seus vizinhos, camponeses modestos, mas, impregnados do Islã popular e do sentido da transcendência de Deus”.⁶²⁵

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:⁶²⁶

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 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.

Vê-se que, no diálogo, qualquer que seja a sua forma, os cristãos não se limitarão a dar, mas também receberão alguma coisa, como afirma Dupuis. O agente principal do diálogo inter-religioso observa o jesuíta, é o Espírito Santo. É o mesmo Deus que está presente e age em ambas as partes do diálogo.⁶²⁷

Christian de Chergé dizia que o testemunho dos monges do Atlas, já estava ali: “e nossa única maneira de anunciar, é de viver aí onde nós estamos, o que nós somos, as realidades mais banais da vida cotidiana. [...]”. Kiser assinala as cinco atitudes que é preciso adotar todos os dias para que possa existir uma paz durável,

⁶²⁵ RAY, Marie-Christine. Le témoignage de Tibhirine: un chemin de rencontre entre chrétiens et musulmans, p. 25.

⁶²⁶ 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. DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*, p. 276.

⁶²⁷ DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*, p. 291.

segundo o prior de Tibhirine⁶²⁸: 1) a *paciência*, pela qual se participa dos sofrimentos de Cristo; 2) a *pobreza*, que consiste em deixar o Espírito Santo fazer seu trabalho, pois, o futuro pertence a Deus; 3) a *presença*, pois Deus está presente em todos os seus filhos, e quando se mata alguém, mata-se a imagem de Deus; 4) a *oração* é o quarto pilar. Christian rezava a Deus pedindo: “Desarma-me e desarme-nos em comunidade”, ao mesmo tempo em que pedia: “Desarme-os”. A oração é uma “vocação universal, uma CONVOCAÇÃO”; 5) o *perdão*. Entrar, interiormente, em uma caminhada de perdão, a fim de exorcizar a tendência que cada um tem de lançar uns contra os outros.

Estes cinco pilares que Frei Christian-Marie aponta direcionam para a paz que só Deus pode dar, mas que é preciso fazê-la emergir. Deus mesmo é Perdão (primeiro dos 99 Nomes de Deus no Corão), é Paciência (último dos 99 Nomes de Deus), é pobre, está presente e ele mesmo é oração.

O abade André Barbeau, da Abadia de Val Notre-Dame, em Quebec, Canadá, escreve sobre o testemunho de Christian e seus confrades de Tibhirine e afirma que:

Criar relações novas entre todos os homens, buscar o irmão em todo homem, o amigo da última hora, chama também uma linguagem nova. É uma ascese particularmente mais difícil que algumas práticas mais tradicionais. Quem diz linguagem nova, diz também olhar novo sobre as pessoas: aquele por quem veio a morte torna-se o amigo do último minuto que não terá compreendido e com o qual esperamos nos reencontrar felizes ladrões junto a Deus. Como falamos uns dos outros, uns aos outros em nossas comunidades, em nossa sociedade, aqui e agora? É uma pergunta que nos deixam nossos Irmãos. E, novamente, podemos estar comovidos, sem que a emoção provoque alguma moção, alguma mudança de fato ! ⁶²⁹

Frei Christophe Lebreton anota em seu diário o que Frei Christian-Marie lhe dissera no ano de 1994 a respeito das acusações que poderiam pairar sobre todos os argelinos, caso os monges viessem a morrer pelas mãos dos fundamentalistas. Eis um trecho da transcrição feita por Mirella Susini: “Christian, encontrado durante esta manhã, fala-me de seu repúdio em imaginar a sua morte imputável aqueles que ele ama aqui. Ele recorda a oração de frei Luc durante a missa: Senhor, dá-me a

⁶²⁸ KISER, John. *Passion pour l'Algérie: les moines de Tibhirine*, p. 310-313.

⁶²⁹ BARBEAU, André. Tibhirine dans la vie de notre Ordre, p. 36-37. *Chemins de Dialogue*, n.13. L'Autre que nous attendons : Vingt ans de dialogue interreligieux monastique. Marseille, 1999, p. 31-40. Disponível em: < <http://icm.catholique.fr/pdf/CdD-13.pdf>>. Acesso em: 10/10/2012.

força de morrer sem ódio no coração...”.⁶³⁰ O padre prior de Tibhirine quer esclarecer esta questão em seu testamento onde escreve:

[...]

Eu não poderia desejar este tipo de morte; parece-me importante professá-lo. Não vejo, de fato, como poderia me alegrar com o fato de que esse povo que eu amo seja indiscriminadamente acusado de minha morte. É muito caro pagar o que se chamaria, talvez, a “graça do martírio” atribuindo-a a um argelino, seja ele quem for, especialmente se ele diz agir em fidelidade ao que ele acredita ser o Islã.

Eu conheço o desprezo com o qual pudemos cercar os argelinos tomados globalmente. Conheço também as caricaturas do Islã que um certo islamismo encoraja. É muito fácil ter a consciência tranquila, identificando esse caminho religioso com os integristas de seus extremistas.⁶³¹

Seguindo uma intuição de Panikkar, De Chergé afirma que cristianismo e Islã têm que se esforçar para ultrapassar seus aspectos institucionais para “esclarecer se eles querem continuar a ser religiões monoteístas de caráter abraâmico, ou se elas estão dispostas a se abrir a uma *vocação insuspeita*, sem outra confiança a não ser a fé em Deus, nem outra garantia que a promessa do Espírito”.⁶³²

Christian de Chergé tinha a consciência de que seu testemunho era, ao mesmo tempo o testemunho de toda Notre-Dame de l’Atlas. Isto pode ser profundamente percebido através de um fragmento do texto *Orantes entre outros orantes*:

Algumas reflexões que eu tentarei balbuciar aqui somente têm sentido a partir desse lugar em que nós nos esforçamos, dia após dia, desde 1934, para viver em sociedade. Eu falarei, então, em testemunho, mas o testemunho que falará é antes de toda uma comunidade, mesmo se isto de fato me foi dado por meus irmãos, nas diversas funções, encontrar-me no primeiro plano do encontro e da partilha. Nada se poderia explicar fora de uma presença comunitária constante, e da fidelidade de cada um à humilde realidade cotidiana, da porta ao jardim, da cozinha à “lectio” e ao ofício das Horas.⁶³³

⁶³⁰ Apud SUSINI, Mirella. *I martiri di Tibhirini*, p. 152.

⁶³¹ DE CHERGÉ, Christian. Quand un à-Dieu s’envisage... ? In: _____. *L’Invincible espérance*, p. 221-222.

⁶³² Apud DE CHERGÉ, Christian. Chrétiens et musulmans: pour un projet commun de société. In: _____. *L’Invincible espérance*, p. 196.

⁶³³ DE CHERGÉ, Christian. Chrétiens et musulmans: pour un projet commun de société. In: _____. *L’Invincible espérance*, p. 168.

Uma síntese belíssima feita por Marie-Christine Ray pode levar a uma percepção mais aprofundada de quem foi o monge cisterciense Frei Christian-Marie de Chergé, prior de Notre-Dame de l'Atlas, em Tibhirine. Ela escreve:

Ele ama profundamente os muçulmanos, a ponto de interiorizar sua cultura, em sua dimensão espiritual. Sua atitude é a da humildade. Ele não vem ao outro como superior, mas como mendigo de comunhão. Ele conhece as ambiguidades da história. A visão da injustiça feita aos muçulmanos no período colonial lhe ditou retornar para a Argélia na situação de hóspede, de minoria, de dependência, a única atitude que permite, verdadeiramente, descobrir o outro... Ele sofre as rupturas Oriente-Occidente, Norte-Sul, ricos-pobres, do racismo em relação aos imigrantes muçulmanos na França, da guerra do Líbano e da guerra do Golfo. Sua experiência alia-se à de Louis Massignon.

Enquanto o integrismo mortífero dos extremistas dá uma imagem muito deteriorada do Islã, o prior de Tibhirine continua a testemunhar a grandeza espiritual desse caminho religioso, nisto se projetando, como místico, além dos conflitos da história. Mas, ele também assume os acontecimentos, pois, para o cristão, Deus não é indiferente à história dos homens. Ele aceita os riscos disto. É o que dá força a seu testemunho.⁶³⁴

Concluindo

Há pessoas que são importantes, não apenas para alguns círculos, mas, para o mundo inteiro. Suas vidas e experiências são capazes de transformar a percepção e a reflexão de tantas outras pelo mundo afora. Ultrapassam os limites geográficos e espaciais, pois, vão além de sua cidade ou país e além do tempo em que vivem. Deixam um rastro para ser seguido e também, ampliado. Provocam uma verdadeira “revolução copernicana”, atualizando, produzindo um *aggiornamento* no pensamento tradicional.

O monge Christian de Chergé é uma dessas pessoas que, em sua busca pelo diálogo com o Islã, tanto no nível espiritual quanto no nível da convivência cotidiana, a mais banal, foi o grande impulsionador de toda a comunidade de Notre-Dame de l'Atlas. Levou seus confrades a perceberem a riqueza de um maior envolvimento com a comunidade vizinha ao mosteiro. Procurou seguir as intuições de Charles de

⁶³⁴ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 217-218.

Foucauld, de Louis Massignon e do padre Peyriguère ao pensar uma espiritualidade cristã em meio muçulmano que levasse em conta a especificidade da vocação monástica e a integrasse em seu seio.⁶³⁵

Frei Jean-Pierre assinala que Christian procurava um cristianismo universal que partia do coração e não excluía ninguém. Um cristianismo da amizade, da confiança e das boas obras. Para o prior de Tibhirine, “a reconciliação dos homens em Deus estava profundamente em seu coração. Era um desejo ardente, que não sofria nenhuma demora e queria se concretizar aqui e agora”.⁶³⁶

Dom Claude Rault, em entrevista concedida ao jornal *La Croix* e traduzida pelo Instituto Humanitas Unisinos - IHU, em setembro de 2010, declarou que Frei Christian, durante o período em que fora prior de Tibhirine “era o verdadeiro catalizador (sic) de uma profunda comunhão. Com os seus irmãos, personalidades fortes provenientes de mosteiros diversos, construir esta unidade não era nada fácil. Mas, quanto mais o perigo se aproximava, mais crescia a comunhão”.⁶³⁷

Para De Chergé, a palavra que vem de Deus convida 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 PAZ⁶³⁸ Christian diz:

Eis que eu vos envio para colher a PAZ... que vossa senha seja PAZ, SHALOM, Salâm, e vós merecereis vosso sal
[...]
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.

Christian de Chergé teceu um diálogo fecundo, entrelaçando os fios, que são as duas tradições religiosas – Cristianismo e Islã – em um tecido *suis generis*,

⁶³⁵ D'ESCRIVAN, Étienne. *Un monastère cistercien en terre d'Islam ?*: Notre-Dame de l'Atlas au Maroc, p. 175.

⁶³⁶ DERWAHL, Freddy. *Le dernier moine de Tibhirine*, p. 68.

⁶³⁷ Reportagem traduzida do jornal *La Croix* de 06-09-2010 e publicada no site *IHU Online* em 09/09/2010. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/36136-%60%60frei-christian-foi-o-verdadeiro-catalizador-de-uma-comunhao-profunda%60%60>>. Acesso em: 09/09/2010.

⁶³⁸ DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons*: homélies de père, 1970-1996, p. 102-103. Homilia comentando Lc 10,1-20 (missão dos setenta e dois discípulos).

envolvendo todo o mosteiro cisterciense de Notre-Dame de l'Atlas. Na vida do prior de Tibhirine o diálogo sempre foi experienciado como o exercício “da acolhida sem exigir reciprocidade”. E, mesmo para aqueles que fazem objeções frequentes de que são sempre os cristãos, considerados ingênuos ou idealistas, que dão o primeiro passo nas iniciativas dialogais com o Islã, Frei Christian tem algo a dizer:

Ouvimos dizer, às vezes: “É 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-nos necessário escapar custe o que custar a esse talião do “toma lá – dá cá”. Ele nos assombra ainda de mil maneiras. Ir em direção ao outro e ir em direção a Deus, é uma coisa só, e eu não posso ficar sem isso, é preciso aí a mesma gratuidade.⁶³⁹

⁶³⁹ DE CHERGÉ, Christian. Chrétiens et musulmans: pour un projet commun de société. In: _____. *L'Invincible espérance*, p. 172.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que importa não é tanto o ponto de chegada, mas, o itinerário percorrido em direção ao outro e com o outro, a descoberta da riqueza escondida em cada coração que reencanta o olhar e liberta a alma para acolher o Absoluto.

Em *A dessecularização do mundo: uma visão global*⁶⁴⁰, Peter Berger afirma que a tese de que a modernização levaria ao declínio da religião mostrou-se equivocada, pois, ela também provocou o surgimento de “poderosos movimentos de contra-secularização” e que práticas e crenças antigas permanecem, ora assumindo novas formas institucionais, ora levando a “explosões de fervor religioso”. Nesta nova configuração do campo religioso, o diálogo é de importância fundamental, tendo em vista que a tendência é a de cada um absolutizar 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 poderia ser perguntado: “Como ser capaz de distinguir o outro como um *alter* e não como *alius*?⁶⁴¹ O próprio autor propõe uma possível resposta, que estaria no que ele denomina “a grande tarefa da reeducação dos povos”, principalmente para as novas gerações:

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

⁶⁴⁰ P. 10.

⁶⁴¹ Sobre a temática do “outro” do diálogo, 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 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.⁶⁴²

Para Christian de Chergé, não se está mais no tempo em que se buscava a semelhança, “com todos os riscos de sincretismo”. Ele afirma que “hoje é preciso ter a coragem da DIFERENÇA, e se apoiar sobre ela para melhor respeitar o outro em sua recusa em aceitar o que nos distingue dele. Se apoiar na diferença para melhor se fazer respeitar também nisso que temos de único”. Mas, se poderia ainda perguntar em que se fundamenta esse “direito sagrado” à diferença? É Paulo Menezes quem responde. De maneira clara e sintética, ele afirma que este “direito natural” a ser diferente

Está no fato de que a diversidade das culturas, a multiplicidade de formas e figuras em que se apresenta o ser humano não só é desejável, positiva, mas é também necessidade da própria natureza do homem social e histórico, cuja riqueza é tanta que, para explicitar-se, necessita de toda a diacronia da história e de todo o leque infinito de formas em sincronia na face da terra para poder mostrar a que veio.⁶⁴³

Portanto, a necessidade do estabelecimento do diálogo ultrapassa as fronteiras do próprio campo religioso, uma vez que este diálogo deve ser realizado entre todos os seres humanos, crentes das diversas religiões e também aqueles que não professam religião alguma, pois todos convivem muito próximos no espaço social de globalizações.⁶⁴⁴ Neste espaço, cada um traz consigo suas raízes sócio-culturais próprias e, cada um vê o outro através de sua lente específica o que pode fomentar uma certa violência que utiliza a religião como fundamento para tal atitude. Edward Schillebeeckx faz notar que:

Considerando a prática histórica e concreta de violência de muitas religiões (onde o cristianismo não constitui em absoluto nenhuma exceção), e considerando as guerras de religião que continuam grassando até os dias atuais, muitos chegam mesmo a interrogar-se se a relação religiosa com o Absoluto, sobretudo numa época que é

⁶⁴² MENEZES, Paulo. Tolerância e religiões, p. 53, in: Faustino TEIXEIRA (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 42.

⁶⁴⁴ Lembre-se aqui a convocação ao diálogo em Assis feita pelo papa Bento XVI a representantes não-crentes.

chamada de “pós-moderna”, não é necessariamente experimentada como uma forma de violência, e por isso fundamentalmente desqualificada.⁶⁴⁵

Diante desse quadro, a experiência de Christian de Chergé pode apresentar uma proposta e um caminho para um diálogo inter-religioso onde a relação com o Absoluto é capaz de unir a diversidade a partir da fé, da oração e da vida em comum. Esse diálogo da vida exercido na Abadia de Notre-Dame de l’Atlas, e em tantos outros lugares dos quais não se tem conhecimento, poderá ainda levar tempo para que seja visto como algo que faz nascer uma *nouvelle richesse*, “[...] um processo criativo de ser um homem ou uma mulher que serve a Deus no seio de outras culturas ou religiões”.⁶⁴⁶ O diálogo não pode sobreviver em situação de confronto ou desigualdade, mas no desejo de que todas as pessoas, de culturas, de religiões ou espiritualidades diversas possam se unir na caminhada da vida, onde cada um busca traçar uma trajetória pessoal que lhe dê sentido e que provoque sentido aos outros à sua volta.

Deve-se estar atento às palavras de Jacques Dupuis quando ele afirma que a honestidade e a sinceridade na relação entre crentes de tradições diferentes exigem o comprometimento com a integridade da própria fé. Ele assinala que “a fé religiosa não é negociável no diálogo inter-religioso mais do que o é na própria vida pessoal” e, muito menos, deve-se colocá-la, mesmo que temporariamente, em suspenso, realizando uma *epoché*. 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.⁶⁴⁷

Christian de Chergé, “buscador do diálogo”, na opinião de Quinson contribuiu para abrir um caminho,

[...] não somente, para uma renovação monástica e para uma vida eclesial ao mesmo tempo evangélica e moderna – no sentido do

⁶⁴⁵ SCHILLEBEECKX, Edward. Religião e violência, p. 169[745]. In: *Concilium*, fasc.272, v. 33. Petrópolis: Vozes, 1997/4, p. 168[744]-185[761]. Lembrando a afirmação de França Miranda, de que a religião “pode ser ‘usada’ ideológica ou politicamente. Assim, muitas vezes, as causas reais das chamadas ‘guerras religiosas’ não eram propriamente de cunho religioso!”. MIRANDA, Mário de França. A afirmação da vida como questão teológica para as religiões, p. 100. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.) *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*, p. 99-110.

⁶⁴⁶ BÖWERING, Gerhard. O cristianismo – desafiado pelo Islã, p. 144[478]. *Concilium*, fasc. 253. Petrópolis: Vozes, 1994/3, p. 142[476]-158[492].

⁶⁴⁷ DUPUIS, Jacques. *O cristianismo e as religiões*: do desencontro ao encontro, p. 285-286.

Concílio Vaticano II – mas ele também contribuiu para a abertura do mundo muçulmano à luz do Cristo que ilumina todo homem e, do interior, suscita as escolhas culturais que favorecem o crescimento humano de todos os povos em busca de justiça e de verdade.⁶⁴⁸

Essa 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 uma de suas contribuições singulares”.⁶⁴⁹ Sobre isto afirma também Maria Emmaus VOCE, presidente dos Focolares:⁶⁵⁰

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 sikhs. 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.⁶⁵¹

Assim como Christian de Chergé nunca perdera a esperança na possibilidade de relações pacíficas entre cristãos e muçulmanos, deve-se ter esperança e acreditar que as religiões saberão

[...] optar pelo que têm de melhor e oferecê-lo na melhor maneira. Acima de toda concorrência ou de qualquer tentação de proselitismo, falarão a linguagem da liberdade, do respeito pelas pessoas e pelas consciências, buscando despertar a responsabilidade, a generosidade e a solidariedade. Sua verdadeira força estará em viver e pregar a gratuidade do amor e o dom de si, reconhecendo e propondo esses valores humanos como os caminhos autênticos rumo à maravilhosa transcendência da fé.⁶⁵²

⁶⁴⁸ QUINSON, Henry C. *Optimisme naïf ou invincible espérance ?*: Christian de Chergé selon John Kiser, p. 9.

⁶⁴⁹ TEIXEIRA, Faustino. Jornada Mundial de Oração pela Paz, p. 143. In: _____. *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*.

⁶⁵⁰ 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, sikhs... e pessoas de convicções não religiosas”. Possui uma “espiritualidade da unidade”. Mais sobre os Focolares em: <<http://www.focolare.org/it>>.

⁶⁵¹ Maria Emmaus VOCE. Encontro marcado com as surpresas do Espírito. *Cidade Nova*, p. 37. Publicado originalmente no *L'Osservatore Romano*.

⁶⁵² JOSAPHAT, Carlos. *Evangelho e diálogo inter-religioso*, p. 9.

Frei Christian-Marie de Chergé é um mártir que, juntamente com seus confrades, deu a vida no compromisso pela convivência inter-religiosa pacífica em solidariedade aos amigos muçulmanos e na fidelidade aos votos proferidos na trapa de Tibhirine. Seu fundamento sempre fora o amor a Deus e aos irmãos. Sua vida demonstrou que o diálogo com o fiel de uma tradição religiosa diferente traduz-se no comprometimento com o outro, no encontro com a diversidade que se dá na relação, na humildade e na partilha da vida espiritual herdeiras mesmas da tradição monástica cristã.

Christian foi beneficiário, e outros com ele, da reflexão desenvolvida no Concílio Vaticano II e de uma empreitada eclesial “mais consolidada e mais explícita do diálogo com os muçulmanos e também com o Islã como religião”. Ele e seus confrades foram herdeiros de Charles de Foucault e de Louis Massignon, do padre Peyriguère, do Vaticano II, da Declaração *Nostra Aetate* e, como bem lembra Salenson, foram também contemporâneos de João Paulo II, cujos “atos proféticos” são inegáveis no campo do diálogo, abrindo-lhes este horizonte.⁶⁵³

Com o ímpeto de quem acolheu o Vaticano II e as grandes reflexões que daí surgiram, o monge De Chergé foi o grande impulsionador de toda a comunidade cisterciense em Tibhirine, levando seus confrades a perceberem a riqueza de um maior envolvimento com a comunidade vizinha ao mosteiro. Ele, 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”,⁶⁵⁴ bem como a de toda Notre-Dame de l’Atlas. Na vida de Dom Christian de Chergé poucos encontros foram fruto do acaso.⁶⁵⁵

⁶⁵³ Christian SALENSON. *Christian de Chergé: Une théologie de l’espérance*, p. 75.

⁶⁵⁴ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prieur de Tibhirine*, p. 217.

⁶⁵⁵ SALENSON, Christian. *Opus cit.*, p. 8.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

A REGRA de São Bento. 2. ed. Tradução de D. João Evangelista Enout, OSB. 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.

ABD-EL-JALIL, Jean [Mohammed]. La prière musulmane. La Prière. *Cahiers de La Pierre-qui-vire*, v. 43. Paris : Desclée de Brouwer, 1954, p. 194-198.

_____. *Testimone del Corano e del Vangelo*. Milano: Jaca Book, 2006.

ALCORÃO, O. Tradução de Mansour Challita. Rio de Janeiro: ACIGI, [s.d.].

ALTOÉ, Adailton. *O Islã e os muçulmanos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

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. Organismo e aspectos do diálogo islamo-cristão entre os católicos. *Concilium*, fasc.116, n. X. Petrópolis: Vozes, 1976/6, p. 98 [694] - 102 [698].

ANTONELLI, Giacomo. *La Trappe*: congrégation de moines de l'ordre Bénédictino-Cistercien. Rome: Imprimerie Forense, 1864. Disponível em: <<http://books.google.com.br/>>. Acesso em 29/08/12.

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.

AUDRAIN, Emmanuel. *Le testament de Tibhirine*. Produit par : Gilles Padovani. Mille et Unes. Films, Le Goût du Large, blink productions et France 3 Quest. 2010. (Documentário). 1 DVD.

AUGRAS, Monique. Tolerância: os paradoxos. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.) *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 77-91.

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.

AZEVEDO, Mateus Soares de. *Mística islâmica: atualidade e convergência com a espiritualidade cristã*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

BASSETTI-SANI, Giulio. *Louis Massignon orientalista cristiano*. Milano: Vita e Pensiero, 1971.

BAZIN, René. *Charles de Foucauld: Explorateur du Maroc Ermite au Sahara*. Paris : Plon, 1921.

BEAUVOIS, Xavier (Dir.). *Des hommes et des dieux*. Produit par: Armada Films; Why Not Productions; France 3 Cinéma. Édité et distribue par Warner Home Video France. 2010. 1 DVD.

BECKHÄUSER, Alberto. *Celebrar a vida cristã*. Petrópolis: Vozes, 2000.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio: história do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 2005.

BERGER, Peter L.. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, 21 (1). Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2000, p. 9-24.

_____. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. *Perspectivas Sociológicas: Uma Visão Humanística*. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. 2. ed. rev. Petrópolis: Vozes, 1997.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERKENBROCK, Volney J.. Provocações sobre o diálogo inter-religioso na perspectiva da religiosidade – dez teses. *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. 25-39.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Crer depois do 11 de setembro de 2001 (Atualidade da violência nas três religiões monoteístas). In: PEREIRA, Mabel Salgado; SANTOS, Lyndon de A. (Orgs.). *Religião e violência em tempos de globalização*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 99- 135.

_____. Missão e serviço (das fontes aos novos desafios). *Atualidade Teológica*, Ano VIII, n. 17, Revista do Departamento de Teologia da PUC-Rio, maio/agosto 2004, p. 180-202.

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. *Fundamentalismo, terrorismo, religião e paz: desafio para o século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2009.

BÖING, Mafalda Pereira. *Lourdes - Fonte de graças*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

BORRIELLO, L.; et al. *Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2003.

BORRMANS, Maurizio. *Islam e cristianesimo: le vie del dialogo*. Milano: Paoline, 1993.

BORRMANS, Maurice. *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 : Du Cerf, 2009.

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.

BÜHLER, Pierre. A identidade cristã: entre a objetividade e a subjetividade. *Concilium*, fasc.216. Petrópolis: Vozes, 1988/2, p. 25[153]-36[164].

CARDEAL TAURAN e os cinco mandamentos para Assis, O. Reportagem de Andrea Torielli. *Vatican Insider*, 16-10-2011. Disponível em <
<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/502232-o-cardeal-auran-e-os-cinco-mandamentos-para-assis>>. Acesso em: 27/10/2011.

CASALDÁLIGA, Pedro. O macroecumenismo e a proclamação do Deus da vida. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.) *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 31-38.

CEILLIER, Jean-Claude. *Histoire des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs): De la fondation par Mgr Clavigerie à la mort du fondateur (1868-1892)*. Paris : Karthala, 2008.

CHATELARD, Antoine. *Charles de Foucauld: le chemin vers Tamanrasset*. Paris: Karthala, 2002.

CLAVERIE, Pierre ; MEYER, Anne-Catherine. *Petit traité de la rencontre et du dialogue*. Paris : Du Cerf, 2004.

CLÉMENT, Anne-Noëlle [et al.]. *Le Verbe s'est fait frère : Christian de Chergé et le dialogue islamo-chrétien*. Paris: Bayard, 2010.

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.

COMISSÕES DO DIM / MID (Diálogo Inter-religioso Monástico). Document 3. Ajatananda ashram : un ashram monastique et interreligieux au pied de l'Himalaya. *Bulletin n. 27*, janvier 2009. Disponível em: <http://www.dimmid.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=478:ajatananda-ashram-&catid=89:nd-27&Itemid=100008>.

COMISSÕES DO DIM / MID (Diálogo Inter-religioso Monástico). Document 5. Diálogo Inter-religioso Monástico. Réflexions théologiques sur La prière interreligieuse. *Bulletin n. 6*, juillet 1998. Disponível em: <<http://www.msberto.org.br/Publicacoes/DIM/DIM.htm>>.

COMBY, Jean. *Para ler a história da Igreja II: do século XV ao século XX*. São Paulo: Loyola, 1994.

CONSTITUIÇÕES e estatutos OCSO. Disponível em: <<http://www.citeaux.net/CST-STAT/const-por.pdf>>. Acesso em: 07/10/2011.

CORNILLE, Catherine. O papel do testemunho no diálogo inter-religioso. *Concilium*, fasc.339. Petrópolis: Vozes, 2011/1, p. 63-72.

DANIEL, Norman. Pensamento cristão ocidental sobre o Islã, dos inícios a 1914. *Concilium*, fasc.116, n. X. Petrópolis: Vozes, 1976/6, p. 11 [607] - 20 [616].

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

DE CHERGÉ, Christian. *L'Autre que nous attendons*: homélies de père, 1970-1996. Godewaersvelde: Éditions de Bellefontaine, 2009. Collection Les cahiers de Tibhirine. Série Paroles ; 2.

_____. *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'échelle mystique du dialogue*. Texto publicado na revista *Islamochristiana* nº 23, 1997, pp.1-26. Disponível em: <<http://hiwar.blogs.usj.edu.lb/2011/04/19/lechelle-mystique-du-dialogue/>>. Acesso em: 24/10/2012.

_____. *L'Invincible espérance*. Textes recueillis et présentés par Bruno Chenu. Paris: Bayard, 2010.

DE LA BROSSE, Olivier; HENRY, Antonin-Marie; ROUILLARD, Philippe (Dir.). *Dicionário de termos da fé*. Verbete: Escada. Aparecida: Santuário. [s.d.].

DE PLACE, François (Introd. e bibliografia). *Os Cistercienses: documentos primitivos*. São Paulo: Musa; Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1997.

DERWAHL, Freddy. *Le dernier moine de Tibhirine*. Paris: Albin Michel, 2012.

DIAS, Geraldo J. A. Coelho. *As religiões da nossa vizinhança: história, crença, espiritualidade*. P. 388. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006. Disponível em: <<http://books.google.com.br/>>. Acesso em 29/08/12.

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-religoes-afirma-rabino-chefe-de-roma>>. Acesso em: 08/03/2012.

DUPUIS, Jacques. *Jésus-Christ à la rencontre des religions*. Paris : Desclée, 1989.

_____. *O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

DUQUOC, Christian. *O único Cristo: a sinfonia adiada*. São Paulo: Paulinas, 2008.

FABC - Federação de Conferências de Bispos Asiáticos. O que o Espírito diz às Igrejas, p. 45. Documento de síntese elaborado por ocasião do Sínodo da Ásia em 1998. *SEDOC*, vol. 33, nº 281, julho-agosto 2000, p. 38-50.

_____. 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.

FRANÇOISE, Jacquin. *Jules Monchanin: Un chrétien hindou*. Disponível em <<http://www.lavie.fr/archives/2007/10/18/jules-monchanin-un-chretien-hindou,8963803.php>>. Acesso em 17/06/2012.

_____. Louis Massignon e l'abbé Monchanin. In: KERYELL, Jacques (Dir.). *Louis Massignon et ses contemporains*. Paris : Karthala, 1997, p. 141-154.

FRISOTTI, Heitor. Teologia e religiões afro-brasileiras. *Cadernos do CEAS*, Especial - 300 anos de Zumbi - 1995. Disponível em: < <http://ospiti.peacelink.it/zumbi/news/ceas/e300p21.html>>. Acesso em: 10/10/2012.

FUSS, Michel. « 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; Facoltà Teologica di Sicilia, 2006, p.71-108.

GABUS, Jean-Paul. A atitude cristã face ao Islã. *Concilium*, fasc.116, n. X. Petrópolis: Vozes, 1976/6, p. 52 [648] -55 [651].

GALEAZZI, Giacomo. *Nell'Arsenale dell'Incontro, cristiani e musulmani insieme*. Artigo disponível em < <http://vaticaninsider.lastampa.it/homepage/nel-mondo/dettaglio-articolo/articolo/giordania-dialogo-interreligioso-jordan-jordania-dialogue-interreligious-dialogo-interreligios/>>. Acesso em: 24/07/2011.

GARCÍA, Jaume Flaquer; MELLONI, Javier. El diálogo interreligioso. Reto y bendición para la teología. *Selecciones de Teología*, n. 200 (Oct-Déc 2011). Barcelona, p. 319-333.

GEFFRÉ, Claude. A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso. *Concilium*, fasc.311, Petrópolis: Vozes, 2005/3, p. 13 [277] - 28 [292].

_____. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. O lugar das religiões no plano da salvação. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.), *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 111-136.

GLEISER, Marcelo. *A dança do universo: dos mitos da criação ao Big-Bang*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GORCE, Bernard. Reportagem publicada no jornal *La Croix*, 05-09-2010. Disponível em: < http://www.la-croix.com/Religion/S-informer/Actualite/L-histoire-des-moines-de-Tibhirine-_NG_-2010-09-04-578037>. Acesso em: 13/09/2012.

GRIFFITHS, Bede. *Casamento do Oriente com o Ocidente: hinduísmo e cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2000.

_____. *Expérience chrétienne et mystique hindoue*. Paris: Albin Michel, 1995.

_____. *Le Christ et l'Inde: um "ashram" chrétien*. Casterman – Paris – Tournai: Salvator – Mulhouse, 1967.

GUIMARÃES, Edward Neves M. B. Perspectivas cristãs para o diálogo inter-religioso atual. *Horizonte: Revista de Estudos em Teologia e Ciências da Religião*, v. 5, n. 9, p. 80-96, dez. 2006. Belo Horizonte: PUC-Minas. Disponível em <

<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/480>>. Acesso em: 31/07/2011.

GUITTON, René. *Si nous nous taisons...* Le martyre de moines de Tibhirine. 2. ed. Paris: Calmann-Lévy, 2009.

HAM, Anthony; LUCKHAM, Nana; SATTIN, Anthony. *Algeria*. Disponível em: <<http://books.google.com.br/>>. Acesso em: 13/09/2012.

HÄRING, Hermann. Apostar no que é bom: superando a violência em nome das religiões. In: *Concilium*, fasc.272, v. 33. Petrópolis: Vozes, 1997/4, p. 122 [698] - 143 [719].

HERNÁNDEZ, Isaac. *Las Trampas del Pensamiento*, p. 35-37. Barquisimeto, 2007. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=eLzLmqUAnNAC&pg=PA35&lpg=PA35&dq=maximiliano+kolbe&source=bl&ots=JcMUzN5ycS&sig=hScVReuch3Pglwt7di8LdVkzxTU&hl=pt-PT&sa=X&ei=UE93UO7hLoeH0QHR_IGIDg&ved=0CDcQ6AEwAQ#v=onepage&q=maximiliano%20kolbe&f=false>. Acesso em: 11/10/2012.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HILLMAN, Eugene. *As várias moradas: os católicos diante do pluralismo religioso*. São Paulo: Loyola, 1997.

HINNELLS, John R. (Org.). *Dicionário das religiões*. Verbete: Monaquismo cristão. São Paulo: Cultrix, 1995.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

IANNI, Octavio. *A era do globalismo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

IZERROUGENE, Bouzid. Argélia: a tirania da identidade e a ascensão fundamentalista. *Afro-Ásia*, n. 21-22 (1998-1999), p. 275-312. Universidade Federal da Bahia: EDUFBA. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n21_22_p275.pdf>.

JOÃO PAULO II. *Cruzando o limiar da esperança*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.

_____. *Redemptoris Missio*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1997.

JOSAPHAT, Carlos. *Evangelho e diálogo inter-religioso*. São Paulo: Loyola, 2003.

KHOURY, Adel-Théodore. O islã no pensamento cristão oriental durante a Idade Média. *Concilium*, fasc. 116, n. "X". Petrópolis: Vozes, 1976/6, p. 5 [601] - 10 [606].

KISER, John. *Passion pour l'Algérie: les moines de Thibirine*. Montrouge: Nouvelle Cité, 2006.

KNITTER, Paul F. *Introdução às teologias das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. *Jesus e os Outros Nomes*. Missão cristã e responsabilidade global. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.

KÖNIG, Franz (Org.). *Léxico das religiões*. Verbete: Monaquismo. Petrópolis: Vozes, 1998.

KOTHEN, Robert. Thomas Merton. In: LELOTTE, F. (Apres.). *Convertidos do século XX*. Rio de Janeiro: Agir, 1960.

KÜNG, Hans. *Islão: passado, presente e futuro*. Lisboa: Edições 70, 2010.

KUSCHEL, Karl-Josef. O papel contemporâneo da religião. Entrevista concedida à *IHU Online*, revista do Instituto Humanitas Unisinos: as religiões da profecia: judaísmo, cristianismo e islamismo. Disponível em <<http://www.unisinos.br/ihu>>. Edição 302, 03 de agosto de 2009, p.30-31.

LASSAUSSE, Jean-Marie ; avec Christophe Henning. *Le jardinier de Tibhibine*. Paris: Bayard, 2010.

LEIS Anti-Clericais "Combes" (França). In *Infopédia*. Porto: Porto Editora, 2003-2012. Acesso em: 31/08/2012.
Disponível em: <[http://www.infopedia.pt/\\$leis-anti-clericaais-combes-\(franca\)](http://www.infopedia.pt/$leis-anti-clericaais-combes-(franca))>.

LENZENWEGER, Josef et al.. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2006.

LENCART E SILVA, Maria Joana Corte-Real. *O Costumeiro do Pombeiro: uma comunidade beneditina no século XIII*. 1995. Dissertação (Mestrado em História Medieval) – Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1995. Disponível em: <<http://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/19426/2/FLM10301P000081797.pdf>>. Acesso em: 12/09/2012.

LIMA, Alceu Amoroso. *A vida sobrenatural e o mundo moderno*. Rio de Janeiro: Agir, 1956.

LOPES, Margarida Santos. *Novo dicionário do Islão: palavras, figuras e histórias*. 2. ed. Alfragide: Casa das Letras, 2010. Disponível em: <<http://books.google.com.br>>. Acesso em: 12/12/12.

LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. Verbete: Escada; Poço. São Paulo: Paulus, 1993.

MAGRIS, Claudio. *O relativismo teme a verdade?* Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/507002-o-relativismo-teme-a-verdade-artigo-de-claudio-magris>>. Acesso em: 29/02/2012.

MASSON, Robert. *Tibhirine: lês veilleurs de l'Atlas*. Paris: Du Cerf, 2010.

MENDONÇA, Antônio G.; FILHO, Prócoro Velasques. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MENEZES, Paulo. Tolerância e religiões. In: Faustino TEIXEIRA (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 montanha dos sete patamares*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1997.

_____. *A vida silenciosa*. 3.ed. Petrópolis :Vozes, 2002.

_____. *Merton na intimidade: sua vida em seus diários*. Rio de Janeiro: Físis, 2001.

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

MONCHANIN, Jules. *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*. Paris : Fayard, 1974.

MONCHANIN, Jules; DUPERRAY, Édouard; GADILLE, Jacques. *Theologie et spiritualité missionnaires*. Paris: Beauchesne, 1985.

MONGES da Abadia Nossa Senhora do Novo Mundo. *Histórico da Ordem Cisterciense da Estrita Observância (OCSO)*. Disponível em: <
<http://voxsilencio.blogspot.com.br/2009/03/trapistas-ordem-cisterciense-da-estrita.html>>. Acesso em: 29/08/12.

MOUBARAC, Youakim; HARPIGNY, Guy. O Islã na reflexão teológica cristã contemporânea. *Concilium*, fasc.116, n. X. Petrópolis: Vozes, 1976/6, p. 21 [617] - 30 [626].

NAVARRO, Juan Bosch. *Para compreender o ecumenismo*. São Paulo: Loyola, 1995.

NETTO, João Paulo; MACHADO, Alda da Anunciação (Trad.). *Lexicon dicionário teológico enciclopédico*. Verbete: Monaquismo. São Paulo: Loyola, 2003.

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.

PACE, Enzo. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005.

PALAVRA-CHAVE: dicionário semibílingue para brasileiros: francês. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

PAULO VI. O discurso de abertura da II Sessão. In: Frei Boaventura Kloppenburg (Comp.) *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.

PESSINI, Leo; DE BARCHIFONTAINE, Christian de Paul. *Problemas atuais de bioética*. 8.ed. São Paulo: Centro Universitário São Camilo; Loyola, 2007.

PEYRIGUÈRE, Albert. *Aussi loin que l'amour : lettres du Maroc (1933-1957)*. Présentation de L.-Francis Hardy. Paris: Cerf, 1970.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*. Aparecida: Santuário, 2010.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e Anúncio*. São Paulo: Paulus, 1991.

PORTIER, Philippe. Regulação Estatal da Religião na França (1880 - 2008): ensaio de periodização. Disponível na revista eletrônica *Rever*: <http://www.pucsp.br/rever/rv3_2010/t_portier2.htm>. Acesso em: 31/08/12.

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.

RAULT, Claude. *Désert, ma cathédrale*. Paris: Desclée de Brouwer, 2008.

RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prier 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, 1999, p. 17-30. Disponível em: <<http://icm.catholique.fr/pdf/CdD-13.pdf>>. Acesso em: 10/10/2012.

RHANER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989.

- REDAÇÃO da revista eletrônica *Mundo e Missão*. Disponível em: <
<http://www.pime.org.br/mundoemissao/igrejaafricasaara.htm>>. Acesso em: 15/08/12.
- 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.
- RICCARDI, Andrea. As religiões no século XX entre a violência e o diálogo. *Concilium*, fasc.272, v. 33. Petrópolis: Vozes, 1997/4, p. 95[671]-106[682].
- RONSI, Francilaide de Queiroz. Thomas Merton: sua vida e o diálogo com o oriente. Revista eletrônica *Ágora Filosófica*. Ano 2 • n. 1 • jan./jun. 2008, p. 1-21. Disponível em: <
<http://www.unicap.br/revistas/agora/numeros/2/arquivos/artigo%206.pdf>>. Acesso em: 02/08/2012.
- SALENSON, Christian. *Christian de Chergé: Une théologie de l'espérance*. Marseille: Publications Chemins de dialogue ; Montrouge: Bayard, impr. 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.
- _____. *Prier 15 jours avec Christian de Chergé: prieur des moines de Tibhirine*. Montrouge: Nouvelle cité, impr. 2006. Collection Prier 15 hours n° 102.
- SANCHIS, Pierre. A propósito da tolerância religiosa. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 55-76.
- SANTA ANA, Júlio de. Diálogos inter-religiosos: dificuldades e promessas. In: SOTER (org.). *Religiões e paz mundial*. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 99-117.
- SARTRE, Jean-Paul. *Colonialismo e neocolonialismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- SAUTO, Martine de. Reportagem publicada no jornal *La Croix*, 11-06-2011. Tradução é de Moisés Sbardelotto. Disponível em: <
<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/44397-monges-no-marrocos>>. Acesso em: 18/06/2011.
- SCHILLEBEECKX, Edward. Religião e violência. In: *Concilium*, fasc.272, v. 33. Petrópolis: Vozes, 1997/4, p. 168[744]-185[761].
- SCHIMMEL, Annemarie. O Islã e sua unidade. In: LUCCHESI, Marco (Org.). *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 25-67.
- SCHUMACHER, Frère Jean-Pierre. Tibhirine... Fès... Midelt... Disponível em: <
<http://www.arccis.org/downloads/tibhirinefesmidelt.pdf>>. Acesso em: 13/09/2012.

SCHUON, Frithjof. *Para compreender o Islã*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.

SELLA, Adriano. *Globalização neoliberal e exclusão social: alternativas...? são possíveis!*. São Paulo: Paulus, 2002.

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

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.

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

SUSINI, Mirella. *I martiri di Tibhirini*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2005.

_____. *“Io vivo rischiando per Te”*: Christophe Lebreton trappista, martire del XX secolo. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2008.

TEIXEIRA, Faustino. O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural. *Perspectiva Teológica*, 27. (1985), p. 83-101.

_____. *Buscadores do diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. Henri Le Saux: nas veredas do Real. *Perspectiva Teológica*, v. 40, fasc. 111, Maio/Agosto. Belo Horizonte: FAJE, 2008, p. 207-228.

_____. 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.

_____. Louis Massignon: a hospitalidade dialogal. *Perspectiva Teológica*, Ano XLII, n. 116, Janeiro/Abril. Belo Horizonte: FAJE, 2010, p. 77-90.

_____. *O Concílio Vaticano II e o diálogo inter religioso*. Disponível em: <www.iserassessoria.org.br/novo/arqsupload/95.DOC>. Acesso em: 31/01/2012.

_____. O irrevogável desafio do pluralismo religioso, p. 28. *Ciberteologia* – Revista de Teologia & Cultura – ano VI, n. 28, P. 22-34. Disponível em <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2010/03/02OIrrevogavelDesafiodoPluralismoReligioso.pdf>>. Acesso em 2011.

_____. O irrevogável desafio do pluralismo religioso. In: SOTER (org.). *Religiões e paz mundial*. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 173-186.

_____. O paradigma de Assis. *Concilium*, fasc. 291. Petrópolis: Vozes, 2001/3, p. 122 [424] - 133 [435].

_____. 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.

_____. *Peregrinos do diálogo*. Disponível em: <<http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2010/04/peregrinos-do-dialogo.html>>.

_____. Peter Berger e a religião. In: _____ (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 218-248.

_____. *Teologia das Religiões: uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. *Thomas Merton: um buscador do diálogo*. Disponível em: <<http://fteixeira-dialogos.blogspot.com.br/2010/04/thomas-merton-um-buscador-do-dialogo.html>>. Acesso em: 05/05/2010.

TEIXEIRA, Faustino; BERKENBROCK, Volney (Org.). *Sede de Deus: orações do Judaísmo, Cristianismo e Islã*. Petrópolis: Vozes, 2002.

TEISSIER, Henri. Ser igreja numa sociedade islâmica. *Concilium*, número especial sobre o Sínodo Africano, fasc. 239. Petrópolis: Vozes, 1992/1, p. 44-54.

UN GRAND TEMOIN: François de l'Espinay. Disponível em: <<http://claudebabarit.allmyblog.com/19-un-grand-temoin-francois-de-l-espinay.html>>. Acesso em: 10/10/2012.

VAN NISPEN TOT SEVENAER, Christian. *Chrétiens et musulmans: frères devant Dieu ?*. Paris: Les Éditions de l'Atelier; Les Éditions Ouvrières, 2009.

VÁZQUEZ BORAU, José Luis. *Charles de Foucauld e a espiritualidade de Nazaré*. São Paulo: Loyola, 2003.

VEILLEUX, Armand. *A Importância da comunidade monástica e a Igreja na vida contemplativa*. Conferência pronunciada na Bélgica na Abadia de Gethsemani a 25 de julho de 1996. Fonte:< <http://users.skynet.be/bs775533/Armand/wri/gethsempor.htm>> Acesso em 29/12/2010.

VIER, Frederico (Coord.). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*, 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

VINCENT, Mons. Albert. *Dicionário bíblico*. Verbetes: Escada; Poço. São Paulo: Paulinas, 1969.

VOCE, Maria Emmaus. Encontro marcado com as surpresas do Espírito. *Cidade Nova*. Edição 545. Ano LIII. Nº 9, p. 34-37. São Paulo: Cidade Nova, setembro de 2011. (Publicado originalmente no L'Osservatore Romano).

WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.

WRIGHT, Lawrence. *O vulto das Torres: a Al-Qaeda e o caminho até o 11/9*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ANEXOS

1 A Carta do Ribât-el-Salâm

“1. Mantenhamos um olhar de esperança que nos fará privilegiar, em nossa aproximação do Islã e dos crentes muçulmanos os pontos de comunhão, sabendo escutar nossas diferenças.

2. Estejamos prontos a responder ao chamado que nos vem do Espírito do Cristo e de seu Evangelho, e que nos engaja à uma presença fraterna no serviço, na partilha e na oração.

3. Vivamos à escuta do outro, deixando-nos interpelar por sua própria existência e por essa Palavra de vida que é para ele Palavra de Deus.

4. Revistamo-nos de paciência nessa caminhada. Estejamos prontos a perdurar na busca do que o outro tem de melhor, quaisquer que sejam as aparências.

5. Abramo-nos a tudo o que exprime concretamente com nossos irmãos e irmãs do Islã, sua ligação com Deus (oração, jejum, peregrinação, esforço em direção ao bem, invocações da vida corrente...).

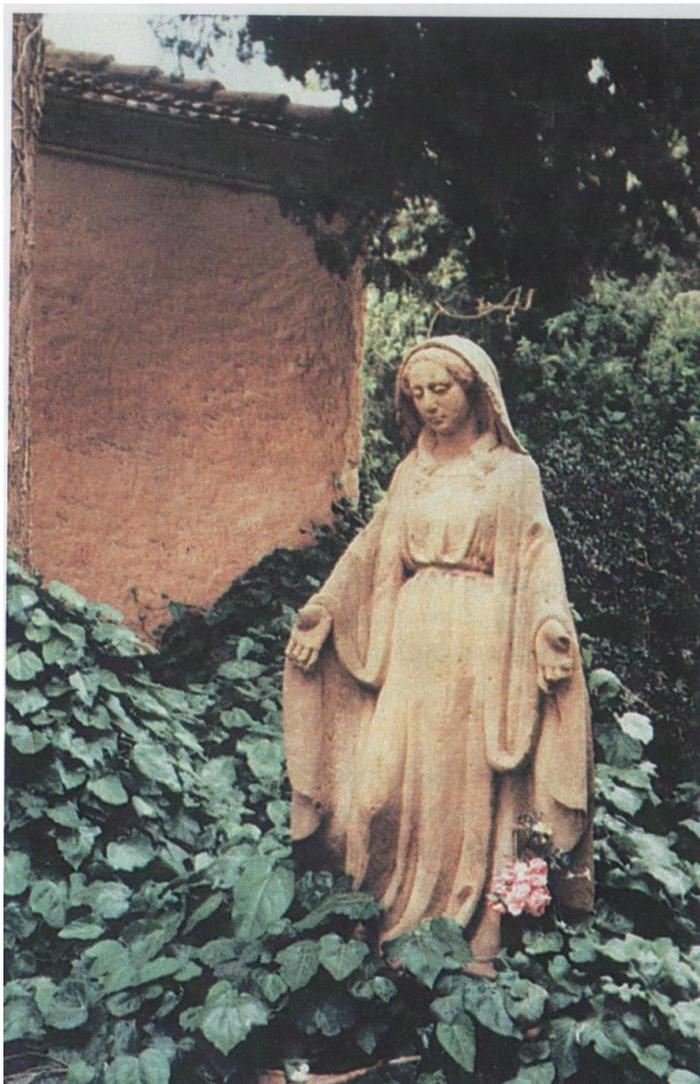
6. Queiramos exprimir no cotidiano esse LAÇO DA PAZ que nos constitui próximos e dependentes uns dos outros, apesar da distância e da diversidade de engajamentos.

7. Não tenhamos medo se o encontro do outro e da sua tradição religiosa tem uma repercussão na expressão de nossa fé pessoal e comunitária.

8. No humilde testemunho, que o Amor de Deus nos incita a levar a todos os homens, guardemos a certeza confiante que através dos muçulmanos, Deus pode nos transmitir uma mensagem de vida que interroga e purifica nossa fé cristã”.⁶⁵⁶

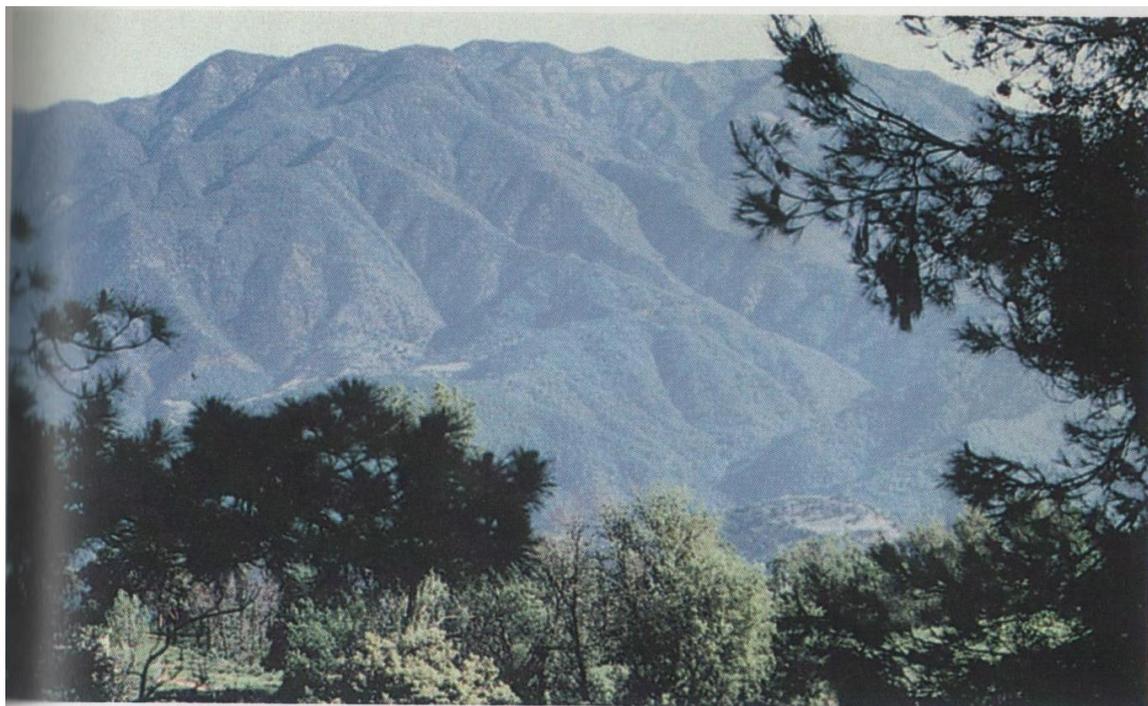
⁶⁵⁶ RAY, Marie-Christine. *Christian de Chergé: prier de Tibhirine*, p. 137-138.

2 Ilustrações: reproduzidas do livro de Robert Masson, com autorização da Abadia Notre-Dame d'Aiguebelle. Abadia-mãe do Priorado de Notre-Dame de l'Atlas (cf. e-mail ao final).



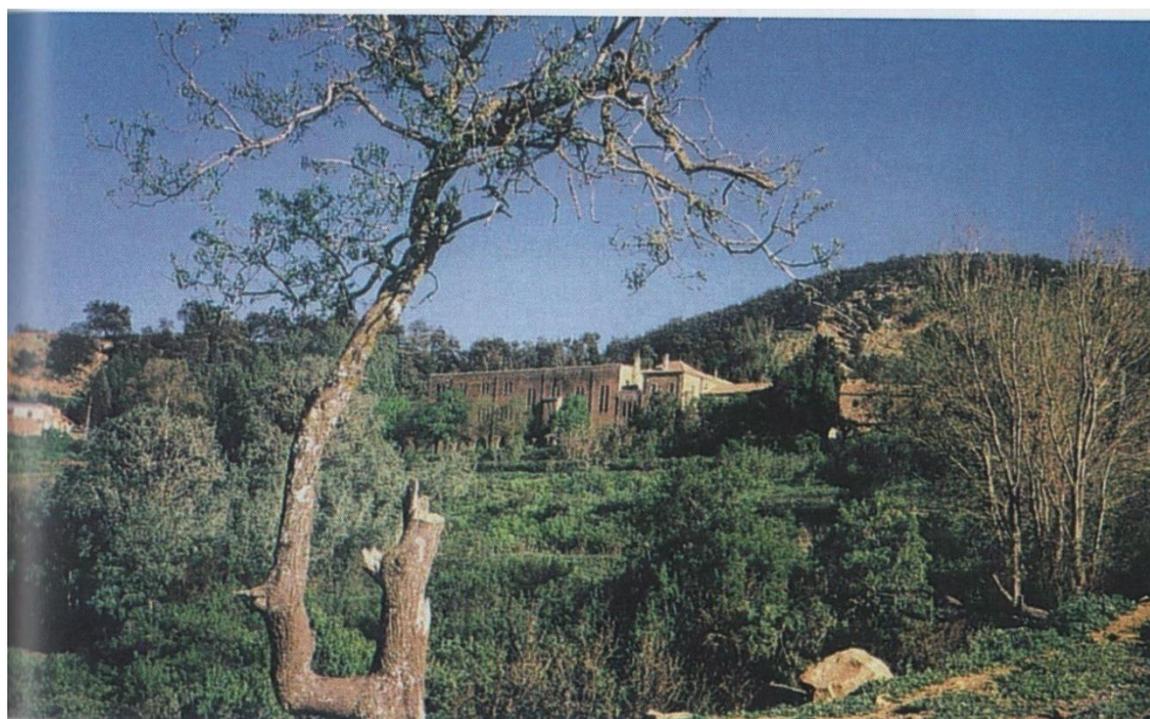
Estátua da Virgem Maria na entrada da Capela do mosteiro

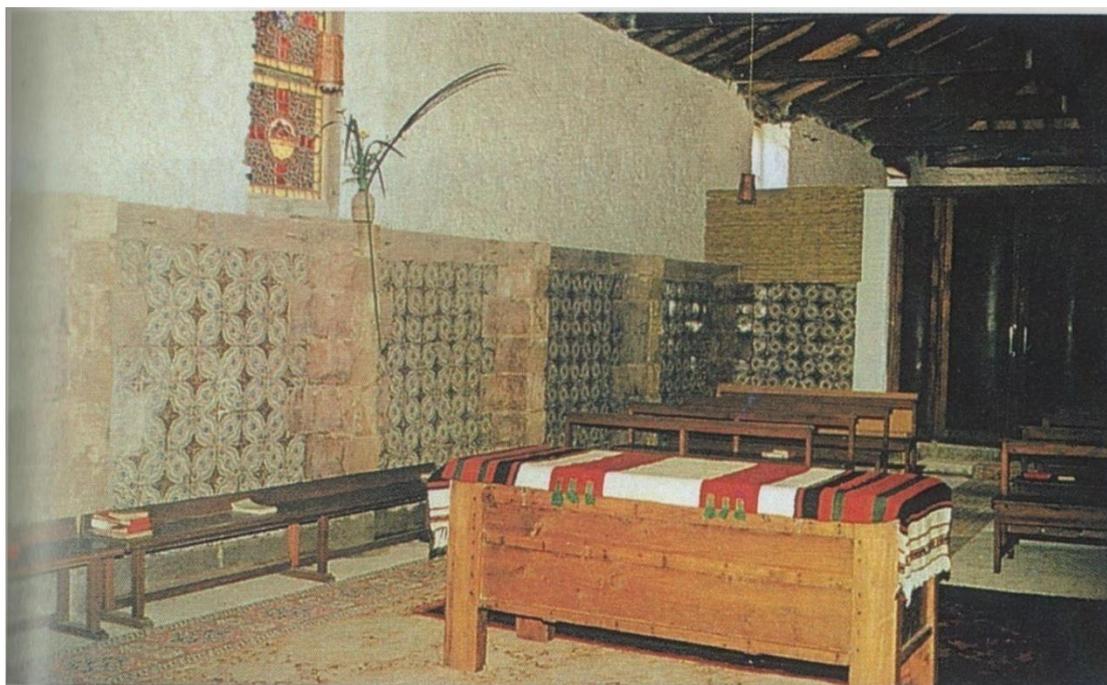
As mulheres muçulmanas da vila de Tibhirine costumavam levar flores para colocar junto à imagem da Virgem.



Atlas Argelino

Abaixo, no centro da foto, o mosteiro.

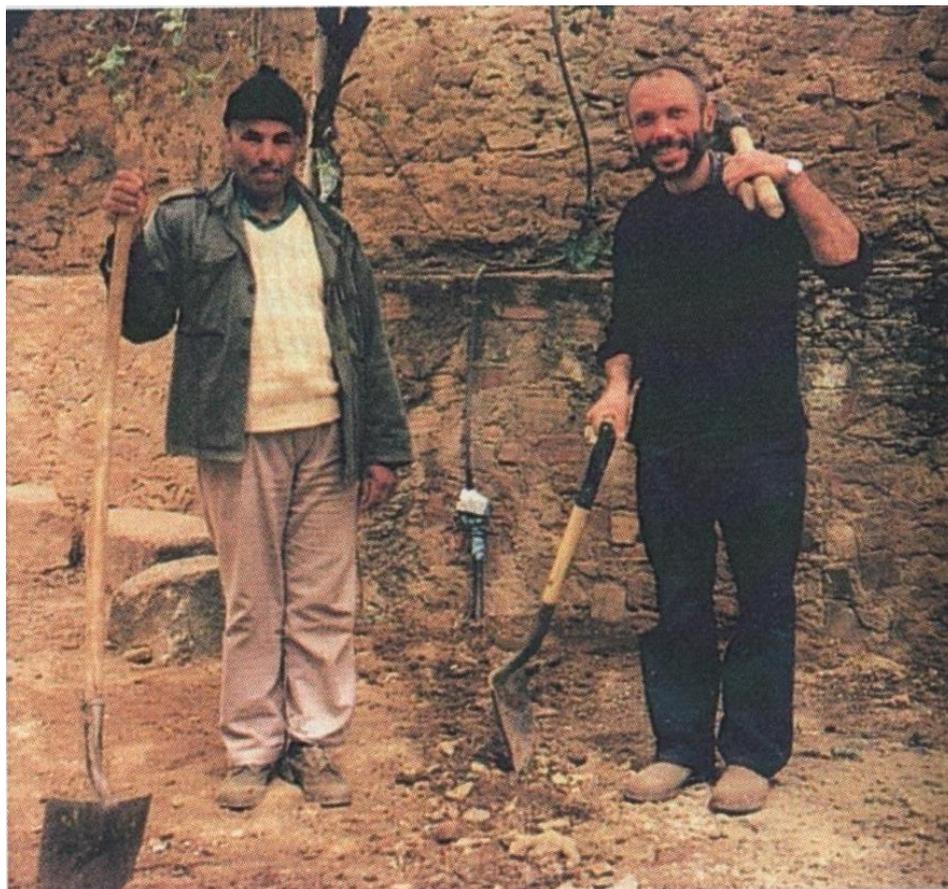




A Capela (uma adega reformada)

A Comunidade reunida: Da esquerda para a direita:
Fr. Luc, Fr. Celestin, Fr. Christophe, Fr. Michel, Fr. Christian, Fr. Paul, Fr. Jean-Pierre e Fr.
Amédée





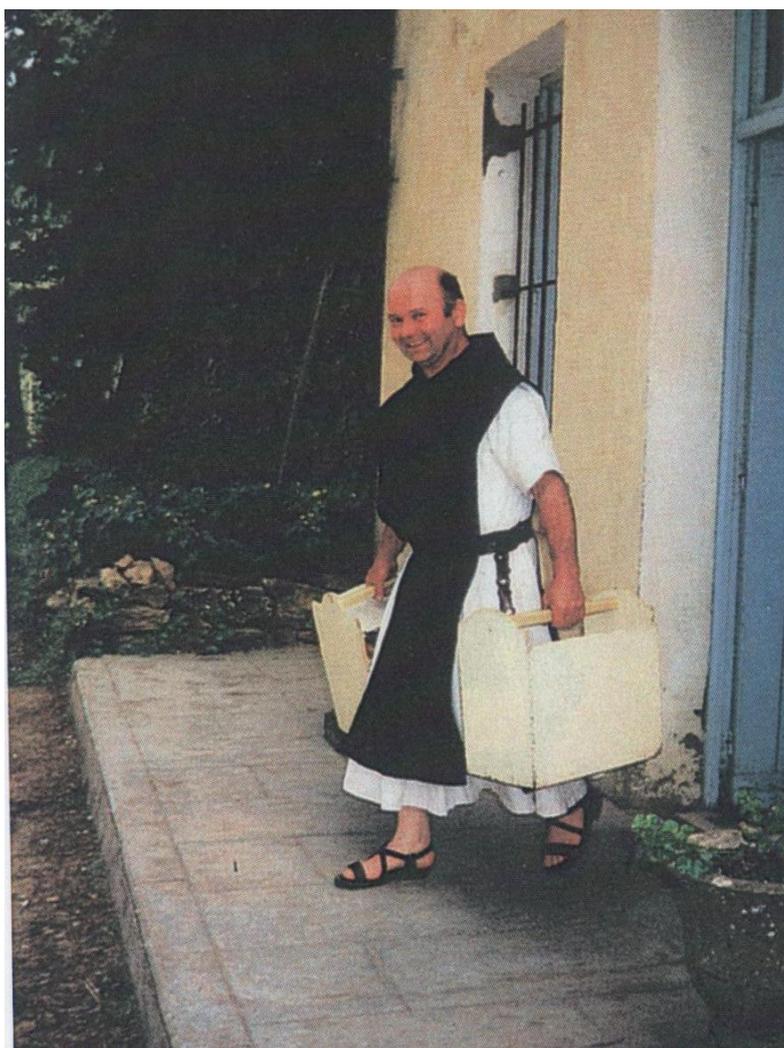
Um dos associados e Frei Christophe



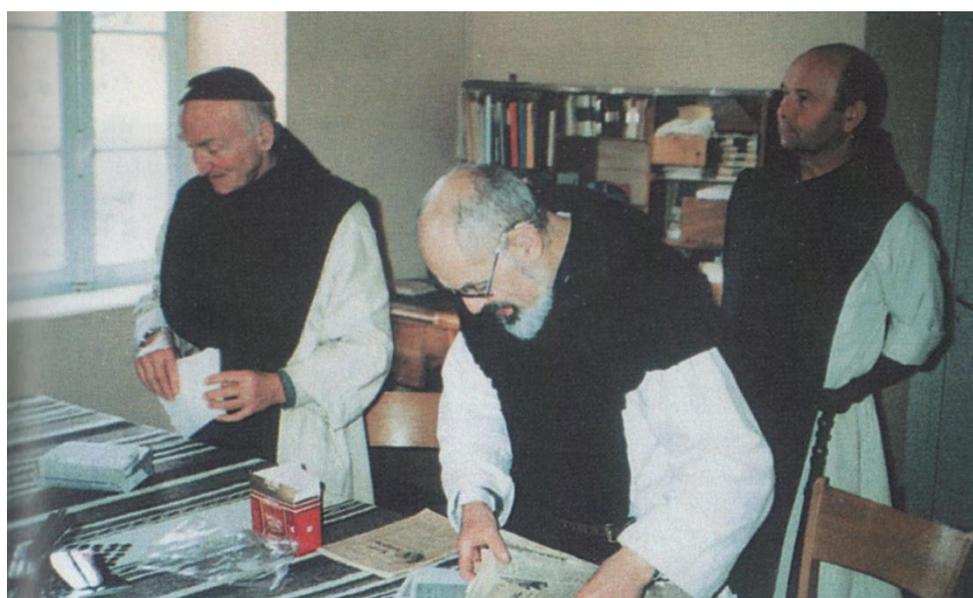
Frei Bruno



Frei Christian-Marie de Chergé rezando a Liturgia das Horas



Frei Paul saindo da hotelaria



Fr. Jean-Pierre e Fr. Luc preparando a mesa e atrás, Fr. Paul



A clausura do mosteiro Notre-Dame de l'Atlas



O lugar onde foram enterrados os sete monges, Mártires da Igreja

3 Quand um À-Dieu s'envisage... (Testamento Espiritual de Christian de Chergé):

Se me chegasse o dia – e isso poderia ser hoje – de ser vítima do terrorismo que parece querer englobar doravante todos os estrangeiros vivendo na Argélia, eu gostaria que minha comunidade, minha Igreja, minha família, se lembrassem que minha vida foi ENTREGUE a Deus e a esse país.

Que eles aceitem que o Mestre Único de toda vida não poderia ser indiferente a essa partida brutal. Que eles rezem por mim: Como seria eu digno de tal oferenda? Que eles saibam associar esta morte com tantas outras também violentas, deixadas na indiferença do anonimato.

Minha vida não vale mais do que outra vida. Ela tampouco tem menos valor. Em todo caso ela não tem a inocência da infância. Eu vivi suficientemente para saber-me cúmplice do mal que parece, infelizmente, prevalecer no mundo, e mesmo daquele que me atingiria cegamente.

Eu gostaria, chegado o momento, ter esse lapso de lucidez que me permitiria solicitar o perdão de Deus e o de meus irmãos em humanidade, ao mesmo tempo, perdoar de todo coração a quem me teria atingido.

Eu não poderia desejar este tipo de morte; parece-me importante confessá-lo. Não vejo, de fato, como poderia me alegrar com o fato de que esse povo que eu amo seja indiscriminadamente acusado de minha morte.

É muito caro pagar o que se chamará, talvez, a “graça do martírio” atribuindo-a a um argelino, seja ele quem for, sobretudo se ele diz agir em fidelidade ao que ele acredita ser o Islã.

Eu conheço o desprezo com o qual pudemos cercar os argelinos tomados globalmente. Conheço também as caricaturas do Islã que um certo islamismo encoraja. É muito fácil ter a consciência tranquila, identificando esse caminho religioso com os integristas de seus extremistas.

A Argélia e o Islã, para mim, são outra coisa, são um corpo e uma alma. Eu o proclamei bastante, acredito, abertamente, o que disto recebi, aí encontrando tão frequentemente esse fio condutor do Evangelho aprendido nos joelhos de minha mãe, minha primeira Igreja, precisamente na Argélia, e já, no respeito aos fiéis muçulmanos.

Minha morte, evidentemente, parecerá dar razão àqueles que rapidamente me trataram como ingênuo, ou idealista: “Que ele diga agora o que ele pensa disto!” Mas esses aí devem saber que será enfim liberada minha mais lancinante curiosidade.

Eis que eu poderei, se agradar a Deus, mergulhar meu olhar naquele do Pai para contemplar com ele seus filhos do Islã tal como Ele os vê, iluminados da glória do Cristo, frutos de sua Paixão, investidos pelo dom do Espírito cuja alegria secreta será sempre de estabelecer a comunhão e restabelecer a semelhança, brincando com as diferenças.

Essa vida perdida, totalmente minha, e totalmente sua, eu dou graças a Deus que parece tê-la querido inteira para essa ALEGRIA-aí, contra e apesar de tudo.

Nesse OBRIGADO em que tudo é dito, agora, de minha vida, eu vos incluo seguramente, amigos de ontem e de hoje, e vós, oh amigos daqui, ao lado de minha mãe e de meu pai, de minhas irmãs e de meus irmãos e dos seus, cêntuplo concedido como era prometido!

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.

E que nos seja concedido nos reencontrar, ladrões felizes, no paraíso, se agradar a Deus, nosso Pai, meu e seu. AMÉM!

Incha Allah! ⁶⁵⁷

⁶⁵⁷ DE CHERGÉ, Christian. *L'Invincible espérance*, p. 221-224. *Incha Allah* significa “Se Deus quiser”.

Suzana Macedo

De: Suzana Macedo [suzanamacedo@gmail.com]
Enviado em: sexta-feira, 7 de setembro de 2012 11:30
Para: 'com.aigubelle@orange.fr'
Assunto: la permission d'utiliser quelques photos

Chers Frères

Pax et Bonum

Je suis une étudiante à la maîtrise à l'université Federal de Juiz de Fora, MG, Brésil.

J'écris une dissertation sur le moine Christian de Chergé et le dialogue islamo-chrétien. Je voudrais savoir si vous voulez me donner la permission d'utiliser quelques photos du livre de l'auteur Masson, Robert. *Tibhirine les veilleurs de l'Atlas*, dans mes écrits.

Je vous serai très reconnaissant si vous pouviez étudier cette question aussi rapidement que possible.

Dans l'attente de votre réponse.
 Maria Suzana F. A. Macedo

E-mail enviado solicitando autorização para uso das fotos

Suzana Macedo

De: Abbé Aigubelle [abbe.aigubelle@orange.fr]
Enviado em: sábado, 8 de setembro de 2012 05:39
Para: suzanamacedo@gmail.com
Assunto: Re: la permission d'utiliser quelques photos

Bonjour chère Madame,
 Votre message nous est bien parvenu. Pas de problème pour l'utilisation des photos du livre de Robert Masson. Nous sommes heureux si elles peuvent vous être utiles pour votre dissertation.
 Bien cordialement,
 Fr. Éric.

E-mail recebido da Abadia de Aigubelle autorizando