

CAMINHOS DO
ISLÃ

A experiência de Deus no Islã

FAUSTINO TEIXEIRA

“Tu estás oculto de nós,
embora os céus estejam repletos
de tua luz,
que é mais brilhante que o sol e a lua!
Tu estás oculto
e no entanto revelas nossos segredos ocultos!
Tu és a fonte que faz correr os nossos rios.”

(Rūmī)

No título de um artigo publicado em periódico italiano estampava-se a perplexidade que tomou conta de toda a humanidade depois dos episódios de terrorismo e barbárie ocorridos nos Estados Unidos em setembro de 2001. “E assim começa o século XXI”... Na imagem cunhada pelo articulista, estava concentrada toda a afasia, revolta e temor que tomaram conta da humanidade nas horas e dias que se seguiram aos atentados. Esta perplexidade aumentou com a sede de vingança que assediou a potência mundial atingida. Contra a rede internacional de terrorismo, anunciou-se uma

“guerra da civilização”. Após os atentados, iniciaram-se as retaliações por todos os cantos do planeta, acompanhando a revolta instalada. Em casos concretos chegou-se a identificar o Islã com a face do terrorismo: muçulmanos atacados, mesquistas apedrejadas ou incendiadas, desconfiança generalizada... Este clima repercutiu também no Brasil e na América Latina, inclusive em discursos de lideranças religiosas que chegaram mesmo a afirmar que “o mal absoluto só pode ser vencido pela força bruta!”.¹

Neste momento particular e doloroso, torna-se de extrema importância o discernimento ponderado e crítico. Não se pode, sob hipótese alguma, confundir as experiências fundamentalistas setorializadas, que têm acionado as armas do terror, e as tradições religiosas com as quais pretendem vincular-se. E igualmente problemático é afirmar gratuitamente sobre a impossibilidade de qualquer dinâmica dialogal entre as tradições religiosas. Não há como negar que estas tradições são penetradas pelas ambigüidades da dinâmica histórica, e que em diversos casos o nome de Deus foi utilizado para perpetrar a violência, a opressão e a morte. Mas daí não se pode concluir que as tradições religiosas, sem exceção, “nunca serviram para aproximar e congraçar os homens, que, pelo contrário, foram e continuam a ser causa de sofrimentos inenarráveis, de morticínios, de monstruosas violências físicas e espirituais que constituem um dos mais tenebrosos capítulos da miserável história humana.”² Há que sublinhar que a relação autêntica com o Absoluto em hipótese alguma implica a afirmação da violência, mas, ao contrário, suscita e provoca a afirmação da vida e um alento humanizador em toda a dinâmica existencial.

¹Cf. o infeliz discurso do rabino Henry I. Sobel, da cidade de São Paulo, por ocasião da cerimônia do *Rosh Hashaná* (ano-novo judaico). In: *O Globo*, 18 de setembro de 2001 — Especial, p. 3.

²SARAMAGO, José. O Fator Deus. *Folha de S.Paulo*, 19 de setembro de 2001 — Guerra na América, Especial, p. 8.

Sem desconhecer a responsabilidade das religiões no conflitivo panorama contemporâneo, há, porém, que sublinhar que isto ocorre não em razão da religião, mas de sua desfiguração ou abuso teórico e prático.³

No intuito de contribuir para este discernimento é que me proponho a apresentar uma breve síntese sobre a experiência de Deus no Islã, com destaque para a reflexão dos místicos sufis. Esta reflexão torna-se extremamente atual, nestes tempos de violação dos valores humanos mais fundamentais:

O bem-amado escondeu-se por causa das contendas:
 todos partiram, tudo é deserto. Saia do abrigo.
 Livra teu servidor do naufrágio da aflição,
 dê alegria a meu olhar pálido de inquietação.
 Transformei meu ser num oceano de lágrimas:
 por que não vens contemplar o oceano?
 Já que no espelho viste teu próprio rosto.
 Onde encontrar uma mais nobre visão?
 Engano-me: o espelho não te contém jamais.
 Em tua luz todas as coisas se aniquilam.
 Este espelho não necessita polimento:
 pelo teu rosto torna-o límpido e puro.⁴

Para a tradição do Islã, a grande teofania está presente num livro: o *Alcorão*. A Palavra ocupa nesta tradição religiosa uma importância fundamental. Trata-se de um “ditado sobrenatural, regis-

³SCHILLEBEECK, Edward. Religião e Violência. *Concilium*, 272 (4): 171-172, 1997 (Esta importante revista internacional de teologia dedicou um número inteiro sobre o tema candente: Religião — fonte de violência?). Ver ainda: MENEZES, Paulo. Tolerância e Religiões. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *O diálogo inter-religioso como afirmação da vida*. São Paulo: Paulinas, 1997, pp. 49-50.

⁴RÚMÍ, Jalālud-Dīn. *Odes mystiques*. Paris: Éditions Klincksieck, 1973, p. 89.

trado por um profeta inspirado.”⁵ Para os muçulmanos, o *Alcorão* traduz a Revelação mesma de Deus descida (*tanzil*) sob a forma de Livro.⁶ Para a espiritualidade muçulmana, é o *Alcorão* e não o profeta Muḥammad (Maomé) que ocupa o lugar fenomenologicamente análogo ao de Jesus Cristo para os cristãos. Nesse sentido, ele pode ser corretamente definido como o “Verbo enlavrado.”⁷ Enquanto Palavra de Deus (*Kalāmul lāh*), o *Alcorão* nos abre pistas importantes para a compreensão de Deus na tradição islâmica.

A tradição islâmica não cessa de recordar os 99 nomes de Deus presentes no *Alcorão*. Para a exegese muçulmana, estes nomes representam símbolos ou qualificativos da realidade divina, jamais alcançada pelos limites humanos. Para Deus são reservados os “mais belos nomes” (7, 180; 17, 110).⁸

Um Deus transcendente

Com base na descrição corânica de Deus pode-se acentuar, em primeiro lugar, a afirmação decisiva da *transcendência de Deus* e a total dependência de todas as criaturas para com Ele. Esse Deus

⁵MASSIGNON, Louis. *Ciencia de la compasión*. Madrid: Trotta, 1999, p. 24. “Como sublinha o *Alcorão*, trata-se de uma descida operada pelo Senhor dos Universos (69, 43). Ao descrever a revelação como uma descida (*tanzil*) da Palavra, o *Alcorão* busca “preservar a transcendência de Deus. Deus não se manifesta, e nenhum intermediário pode conhecer o Divino. Ele não se mostra. Somente sua Palavra revela um pouco o mistério de Deus”; PLATTI, Emilio. *Islam... étrange?* Paris: Cerf, 2000, p. 51.

⁷BARTHOLO, R. *Mística e Política no Seguimento ao Profeta do Islã*. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. (Org.). *Mística e política*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 160; SCHUON, F. *Compreender o islão*. Lisboa: Dom Quixote, 1989, pp. 51 e 61.

⁸As citações do *Alcorão* serão aqui representadas sempre desta forma: o primeiro número diz respeito ao capítulo (*surata*) do *Alcorão* e o segundo, aos versículos ou versos. O *Alcorão* apresenta-se dividido em 114 capítulos e 6.226 versículos. Tomaremos como referência principal a tradução do *Alcorão* para o italiano feita por Alessandro BAUSANI: *Il corano*. 7 ed. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1994. Cf. também: Jacques BERQUE, Jacques. *Le coran; essai de traduction*. Paris: Albin Michel, 1995.

único é transcendente, o totalmente outro e “nada lhe é semelhante” (112, 4 e 42, 11).⁹ Ocorre aqui uma ruptura radical na noção de criação entre o Criador e as criaturas.

Mas urge reafirmar que transcendência não significa distanciamento. O “Deus longínquo do Islã é uma estupidez que não nos cansamos de repetir. Deus está próximo do homem e convida-o a aproximar-se dele. É exatamente essa proximidade (*qurb*) recíproca que define da melhor maneira suas relações inclusive no cume do itinerário místico ortodoxo (al-Ghazālī). Seria preciso tudo ignorar da vida concreta dos muçulmanos para não sentir essa presença de Deus, não apenas por sua ação que tudo invade, mas por seu ser e sua relação com o crente.”¹⁰

A própria raiz da palavra Islã refere-se à “submissão” a Deus, sendo o muçulmano (*muslim*) aquele que se submete a Deus.

O crente é centrado e polarizado nesta realidade única que se traduz no mínimo pela atitude de adoração, de “entrega de si a Deus” (*islām*), pela observância da Lei revelada, por um sentimento profundo de dependência, de “necessitado diante do seu Senhor” (*al-faqīr ilā Rābbihī*), como gostam de assinar os muçulmanos, ricos ou pobres. Historicamente, porém, esta consciência do nada da criatura e do tudo de Deus (o tudo e nada de São João da Cruz) foi o ponto de partida dos místicos muçulmanos, os sufis.¹¹

⁹CASPAR, Robert. O Significado Permanente do Monoteísmo do Islã. *Concilium*, 197 (1): 74, 1985.

¹⁰Ibidem, p. 74.

¹¹Ibidem, p. 77.

Um Deus de proximidade

O fato de ser transcendente, grandioso e altíssimo (13, 9), para além do que é transitório e efêmero, não significa que esteja distante e insensível aos caminhos do humano. Embora distinto do ser humano, Deus dele se aproxima com grande intimidade. Deus é portador das “chaves do incognoscível” (6, 59), mas também Aquele do qual “estamos mais perto do que a [sua] artéria jugular (50, 16).¹² Face ao mistério de Deus, o ser humano encontra-se envolvido pela dialética da proximidade e do distanciamento tão bem captada por místicos sufis como al-Ḥallāj: “Disse: eis o Sol, amigos meus, e a sua luz assim tão próxima, e contudo tão distante de aferrar”¹³. O sol do Amado, a Beleza divina, não podem manifestar-se ao humano senão através de véus, que filtram a sua revelação, favorecendo a possibilidade da alegria do encontro:

Quando Deus, o Altíssimo, Se manifesta na montanha com um véu, torna as árvores, as flores e a relva belas, e quando Ele Se manifesta sem véus, destrói e pulveriza tudo.¹⁴

Diante do mistério, que abafa qualquer possibilidade de certeza, o ser humano não pode viver senão a sensação do paradoxo

¹²BORRMANS, M. *Orientamenti per un dialogo tra cristiani e musulmani*. Roma: Pontificia Università Urbaniana, 1991, pp. 84-85; GEFFRÉ, C. *La portée théologique du dialogue islamo-chrétien*. *Islamochristiana* (18): 17, 1992.; HOURANI, A. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 87. Ao analisar a questão do Islã em seu livro de entrevistas, o papa João Paulo II não conseguiu captar esta dimensão tão importante da compreensão de Deus no Islã. Para ele trata-se de um “Deus fora do mundo, um Deus que é apenas Majestade, nunca Emanuel, Deus conosco.”: *Cruzando o limiar da esperança*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994, p. 98.

¹³AL-HALLĀJ. *Diwan*. Genova: Marietti, 1987, p. 106 (n. 84).

¹⁴RŪMĪ, Jalālud-Dīn. *Fīhi-ma-fīhi: o livro do interior*. São Paulo: Dervish, 1993, p. 63.

(*shath*), do estupor (*hayra*), que traduz o modo “de permanecer sempre surpreso diante da divindade, e progredir no caminho espiritual.”¹⁵ O estado de estupor identifica-se com o estado de “embriaguês metafísica” que envolve o místico quando este experimenta a realidade da união suprema. Um dos grandes mestres sufis, Junayd (morto no ano de 911), conhecido como o “Senhor da Tribo espiritual”, descreveu com preciosos detalhes o significado desta experiência:

Professar a sua unidade significa manter a fé Nele, e isto significa confirmá-lo, e confirmá-lo significa conhecê-lo, e o seu conhecimento implica elevar-se a Ele, e elevar-se a Ele significa alcançá-lo, e alcançá-lo leva a explicá-lo, e explicá-lo leva ao estupor, e no estupor desvanece a explicação, e quando desvanece a explicação cessa qualquer possibilidade de descrevê-lo.¹⁶

Como indica o estudioso Frithjof Shuon, “no nome Allāh, contêm-se os aspectos de Transcendência assustadora e de totalidade envolvente. Se só houvesse o aspecto Transcendência, seria difícil ou até mesmo impossível contemplar este nome. De outro ponto de vista, pode-se dizer que o Nome Allāh exala ao mesmo tempo a serenidade, a majestade, o mistério.”¹⁷

A experiência da união amorosa com Deus foi eternizada nos versos magníficos do místico persa Jalālud-Dīn ar-Rūmī (1207-1273), um dos maiores poetas de todos os tempos:

¹⁵VENTURA, Alberto. *Il crocifisso dell'islam: al-Hūllāj, storia di un martire del IX secolo*. Brescia: Morcelliana, 2000, p. 96.

¹⁶ABDEL-KADER, A.H. *The life, personality and writings of al-Junayd*. London: Luzac & Co, 1962, p. 51. Citado igualmente por A. Ventura na introdução do *Diwan* de al-Hūllāj. *Op.cit.*, p. 1.

¹⁷SHUON, Frithjof. *Compreender o islão*. Lisboa: Dom Quixote, 1989, pp. 74-75.

O amor se avizinhou
 e é como o sangue que escorre em minhas veias e em minha pele
 ele esvaziou-me e preencheu-me do Bem-Amado.
 O Bem-Amado penetrou todas as parcelas de meu corpo.
 De mim não resta mais que um nome, todo o resto é Ele.¹⁸

Teu amor chegou a meu coração e partiu feliz.
 Depois retornou e se envolveu com o hábito do amor,
 mas retirou-se novamente.
 Timidamente, eu lhe disse: “Permanece dois ou três dias!”
 Então veio, assentou-se junto a mim e esqueceu-se de partir.¹⁹

Tu és mais suave que a manhã de cada dia para as criaturas,
 tu és mais delicioso que o sono dos que, cansados, habitam a noite.
 Eu te encontrei em minha alma, e me senti liberto.
 Eu não falo como os desgarrados, de razões incertas.
 Pois incendiaste o universo com o fogo do amor,
 e o mundo se preencheu de suavidade.
 A lua e o sol haurem de ti sua beleza,
 a estrela polar e a constelação dos gêmeos colhem de ti seu ser.
 Se a noite tornou-se cura e repouso das criaturas,
 é porque teu amor forneceu a quietude da escuridão.
 As criaturas são como a falena, o dia como a vela:
 tu o fizeste belo com tua própria beleza.
 Para cada falena que viu tua flama,
 a noite tornou-se mais refulgente que a aurora.
 Ela voa em torno da flama de tua beleza
 dia e noite, sem provar temor.²⁰

¹⁸RŪMĪ, Jalālud-Dīn Rubāi ‘iyāt. Paris: Albin Michel, 1987, p. 19 (traduzido do persa por Eva de Vitray-Meyerovitch).

¹⁹Ibidem, p. 65.

²⁰RŪMĪ, Jalālud-Dīn. *Odes mystiques*. Paris: Éditions Klincksieck, 1973, p. 89.

Um Deus criador e único

O Deus de que fala o *Alcorão* é o criador de todas as coisas (13, 16; 6, 102), exercendo sobre as mesmas uma soberania absoluta. “A Deus pertencem o oriente e o ocidente. E aonde quer que vos dirijais, notareis o Seu Rosto, porque Deus é Onipresente, Sapientíssimo” (2, 115). É também o Deus *único* e *uno* professado com grande devoção pelos muçulmanos na profissão de fé (*shāhada*): “Não há outro Deus senão Deus” (*lā ilāha illal-lāh*). Declaração explícita desta unidade de Deus encontraremos na Sura 112: “Dize: Ele é o Deus único; Deus é eterno. Jamais gerou ou foi gerado e ninguém é comparável a Ele”.²¹ Ou segundo a tradução de Jacques Berque: “Ele é Deus, Ele é Um, Deus de Plenitude”. A expressão *Allāhu aṣ-ṣamad* não apresenta um sentido seguro nem mesmo para os comentadores muçulmanos, daí a diversidade de acepções: o Absoluto, o Eterno, o indissociável, o impenetrável, o Deus de Plenitude etc.²² Esta surata, de grande importância na liturgia, e uma das mais apreciadas pelos muçulmanos, confirma a profissão de fé monoteísta do Islā. Com ela reafirma-se a polémica tradicional entre cristãos e muçulmanos a propósito do dogma da trindade. Esta profissão de fé muçulmana vem confirmar a fé inicial de Israel: “Tu adorarás um só Deus.” No entanto, como indicou C. Geffré, o monoteísmo de Israel é um monoteísmo soteriológico: “não há salvador que não seja eu” (Os 13, 4), “não há outro Deus fora de mim” (Is 45, 21); enquanto o monoteísmo muçulmano é um monoteísmo ontológico e dogmático, sem uma ligação mais direta com uma aliança histórica.²³ Segundo outro

²¹Esta sura tem em mira, sobretudo, o politeísmo dos concidadãos de Maomé em Meca, que com dificuldade distinguiram em Allah um Deus superior a todos os outros de seu panteão (*Allat*, *‘Uzzā* e *Manāt*).

²²Para ulteriores esclarecimentos, cf. JOMIER, Jacques. *Dieu et l’homme dans le Coran*. Paris: Cerf, 1996, pp. 188-189.

²³GEFFRÉ, C. Il Dio Uno dell’Islam e il monoteísmo trinitario. *Concilium*, 37 (1): 118, 2001.

analista, Robert Caspar, a grande força do Islã vem representada pela imagem do Deus sempre maior (*Allāhu akbar*), do Deus que é único e indissociável:

“o Corão nega toda divindade ‘aquém de Deus’ (*min dunal-Lāh*), fórmula cem vezes repetida. Deus é o Criador único e todos os outros seres, do anjo ao mineral, são suas criaturas, ‘criadas para adorar a Deus’. (...) Deus revela, no Alcorão, que ele é único. ‘Associar’ criaturas a Deus é o único pecado irremissível, o ‘*shirk*’, a infidelidade. (...) Se Deus existe, só pode ser único. Está inscrito na própria natureza do homem que, antes de nascer, já fez profissão de fé monoteísta na pré-eternidade (Alcorão 7, 172-173). Esta ‘aliança’ entre Deus e o homem, substituto da aliança bíblica, diz respeito a todo homem que nasce ‘naturalmente muçulmano’, como o afirma o célebre *hadīth* (palavra de Muḥammad): ‘Todo recém-nascido nasce monoteísta muçulmano; são seus pais que fazem dele um judeu, um cristão ou um mazdeísta’.²⁴

Um Deus onipotente e misericordioso

Na descrição corânica, Deus emerge igualmente como *onipotente e misericordioso*. Com o atributo do Deus onipotente busca-se enfatizar o dado fundamental do Deus que é onipoderoso, cujo poder é ilimitado e irrestrito, que suscita a adoração e submissão do ser humano. Segundo as palavras do *Alcorão*:

Ainda que todas as árvores da Terra
se convertessem em cálamos
e o oceano em tinta,
e se lhes fossem somados mais sete oceanos,

²⁴CASPAR, Robert. O Significado Permanente.... Art. cit., p. 73-74.

isso não bastaria para escrever as inexauríveis
palavras de Deus,
porque Ele é Poderoso.

Por sua vez, o atributo da misericórdia vem confirmar a extrema bondade de Deus. Em linha de sintonia com o Deus bíblico (Ex 34, 6-7), o Deus do *Alcorão* é “o mais misericordioso dos misericordiosos” (7, 151). O atributo *ar-Raḥmān* (misericordioso) aparece inúmeras vezes no *Alcorão*, como um dos importantes nomes atribuídos a Deus. No início da sura *al-Fātiha* (a sura de abertura do *Alcorão*), se diz: “Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso”²⁵ (*Raḥmān* e *Raḥīm*, respectivamente). Os dois termos derivam de uma mesma raiz r.h.m. que tanto em árabe como em hebraico indicam útero, evocando, assim, a idéia de uma materna proteção. Trata-se da famosa fórmula *basmallāh = bismil-Lāhir-Raḥmānir-Raḥīmi*. De fato, a misericórdia divina não deixa nada fora de si: “A minha misericórdia abraça todas as coisas” (7, 156).²⁶ Al-Ghazālī, em seu livro *Durratu-l-fākhira*, relata uma curiosa passagem, que aborda os gritos e lamentos de um homem no inferno, que gritava mais alto que todos os outros e clamava pela misericórdia de Deus. Ao ouvir a pergunta de Deus sobre a razão de seus lamentos, o homem respondeu: “Senhor, Tu julgaste-me, mas eu não perdi ainda a fé na Tua misericórdia... E Deus disse: Quem desespera da misericórdia do seu Senhor, a não ser os extraviados (*Alcorão* 15, 56). Vai em paz, pois já te perdoei.”²⁷

²⁵Segundo a tradução de Jacques Berque: “Au nom de Dieu, le Tout Miséricorde, le Miséricordieux”. Para este estudioso, a raiz r.h.m. evoca uma “solidariedade afetiva”, dificultando, no nível filológico, uma compreensão distintiva dos dois termos (*rahmān e rahīm*).

²⁶JOMIER, Jacques. La Fātiha, la grande prière de l’islam. *La Vie Spirituelle*, 151 (724): 539-546, 1997; VENTURA, Alberto. *Al-Fatiha — L’Aprente*; la prima sura del Corano. Genova: Marietti, 1991, pp. 47-48.

²⁷SCHUON, Frithjof. *Compreender o islão*. Op.cit., p. 89, n. 1.

Uma série de outros nomes são atribuídos a Deus no *Alcorão*, alguns com posição de maior destaque, outros com menor número de menções no Livro. Todos eles, porém, conhecidos e recitados de memória nas orações dos fiéis. Alguns deles vêm agrupados em suratas importantes (57, 1 e 59, 22-24: Criador, Conhecedor do cognoscível e do incognoscível, Soberano, Augusto, Pacífico, Salvador, Zeloso, Poderoso, Supremo etc.), outros aparecem na chamada de cada surata (clemente e misericordioso). Todos eles relacionam-se, em síntese, com os seguintes temas: “unicidade de Deus, santidade e transcendência, criação e soberania, justiça e retribuição, misericórdia e mansidão, vida e eternidade.”²⁸

O *Alcorão* convoca o fiel a não se esquecer jamais de pronunciar o nome de Deus: “Recordai-vos de Mim, que eu Me recordarei de Vós” (2, 152). Idéia igualmente expressa pelo místico sufi Rūmī em seu *Masnavi*: a invocação daquele que suplica a Deus é essencialmente idêntica à resposta de Deus: *Labbáyka* (Eis-me-aqui).²⁹

Um Deus sempre maior

Há na reflexão muçulmana a presença de uma “teologia negativa” que mantém sempre inacessível o mistério de Deus. Esta teologia estará presente sobretudo na tradição mística sufi. O grande mestre al-Ghazālī sublinhou com ênfase a impossibilidade do conhecimento de Deus por parte dos iniciados. A única certeza

²⁸BORRMANS, Maurizio. *Islam e cristianesimo; le vie del dialogo*. Milano: Paoline, 1993, p. 29. Ver também: RIZZARDI, G. *Islam; spiritualità e mistica*. Fiesole: Nardini Editore, 1994, pp. 18-21.

²⁹RŪMĪ, Jalālud-Dīn. *Mathnawī: la quête de l'Absolu*. Paris: Éditions du Rocher, 1990, p. 542 (M III 190).

com que podem estar animados é a certeza da incapacidade de tal conhecimento, pois “conhecer realmente Deus é impossível a quem quer que esteja fora de Deus mesmo.”³⁰ Aos 99 “belos nomes de Deus”, a especulação dos místicos acrescentou um centésimo nome: *al-ism*. Este seria o “nome máximo”, desconhecido e impronunciável, mas portador de enormes virtudes. Trata-se de um nome só acessível aos místicos mais iluminados.³¹

Os místicos sufis souberam captar esta dimensão do Deus sempre maior com uma peculiaridade singular. Trata-se de um traço comum entre os místicos de todas as épocas e culturas. Eles “permanecem irmanados porque sabem que é impossível traduzir adequadamente o que de verdade lhes aconteceu para além da razão e dos sentidos”.³² Todos partilham a consciência da limitação e da contingência do humano diante do mistério impenetrável.³³ Um dos grandes místicos sufis do século XII, Faridud-Dīn al-‘Aṭṭar, expressou com palavras que são únicas a riqueza deste mistério:

Temos um rei de verdade,
que vive atrás das montanhas chamadas Kaf.
Chama-se Simurgh
e é rei dos pássaros.
Está perto de nós,
mas nós estamos longe dele.

³⁰AL-GHAZALI. La rivivificazione delle scienze religiose. In: SCATTOLIN, Giuseppe. *Esperienze mistiche nell'Islam: Al Niffarī e Al-Gazālī*. Bologna: EMI, 2000, p. 250. Ver também: BORRMANS, M. *Orientamenti per un dialogo...* Op.cit., p. 85.

³¹Sobre este tema cf. G. MANDEL. *I novantanove nomi di Dio nel Corano*. Milano: San Paolo, 1995, p. 7 e 269-274 e também o comentário de A. BAUSANI na nota de sua tradução do Corão. Op.cit., p. 585 n. 110.

³²LÓPEZ-BARALT, Luce. *El sol a medianoche*. Madrid: Trotta, 1996, p. 12.

³³Para Raimon Panikkar, esta consciência da contingência é fundamental para qualquer perspectiva dialógica. E contingência significa “que tocamos (*tangere*) os nossos limites, e que o ilimitado nos toca (*cum-tangere*) tangencialmente.” Cf. *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*. Milano: Jaca Book, 2001, p. 32.

O sítio que habita é inacessível,
 e nenhuma língua consegue pronunciar-lhe o nome.
 Diante dele pendem cem mil véus de luz e treva,
 e nos dois mundos ninguém tem o poder
 de disputar-lhe o reino. (...)
 Não se manifesta abertamente
 nem mesmo no local da sua habitação,
 e a esta nenhum conhecimento
 e nenhuma inteligência podem chegar.³⁴

De forma admirável, um dos maiores especialistas do sufismo, o orientalista Louis Massignon (1883-1962), afirmou que o Deus do Islã constitui um “bloco de santidade impenetravelmente densa”. Mesmo o profeta Muḥammad (Maomé), em sua famosa ascensão noturna à inacessível cidade santa, não chegou a penetrar no amor de Deus, mas permaneceu no seu limiar... É aí que reside, segundo Massignon, a importância e o escândalo de toda vocação mística integral no Islã: “não é permitido ultrapassar o limiar onde Muḥammad se fixou, nem penetrar na ‘luz santa’ (incêndio divino) anteriormente prometida a Abraão como herança: ela está interdita por um vidro, contra o qual as mariposas amorosas vêm se queimar.”³⁵

Diálogo com o cristianismo

A fé no único Deus criador é um dos traços que unem o cristianismo e o Islã. Não é incorreto afirmar esta comunhão de fé na

³⁴ATTAR, Farīdud-Dīn. *A conferência dos pássaros*. São Paulo: Cultrix, 1993, p. 22.

³⁵MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*. Paris: Cerf, 1997, pp. 69-71. Este mesmo simbolismo aparece no relato do místico sufi al-‘Aṭṭar a propósito do colóquio secreto que Muḥammad teve com Deus em sua ascensão noturna: “Quando Deus leva à parte seu amigo num misterioso banquete, nem Gabriel é admitido: ele queimaria suas asas.” Cf. *A linguagem dos pássaros*. 2 ed. São Paulo: Attar, 1991, p. 19.

transcendência pessoal do Deus único. O papa João Paulo II, em seu célebre discurso aos jovens muçulmanos do Marrocos, no ano de 1985, sublinhou que o Deus que anima a crença de muçulmanos e católicos é o mesmo.³⁶ Unidade igualmente afirmada no *Alcorão*: “E não disputeis com os adeptos do Livro senão da mais pacífica maneira possível. (...) Dizei-lhes: Cremos no que nos foi revelado, assim como no que vos foi revelado antes; nosso Deus e o vosso são Um e a Ele nos consagramos” (29, 46). Trata-se de um mesmo Deus que vem adorado, mas segundo uma “inteligência diferente de sua unidade”.

A tradição muçulmana tem grande dificuldade de aceitar um monoteísmo que reconcilie a imutabilidade inalterável de Deus com a sua encarnação em Jesus Cristo, bem como a unicidade de Deus com a trindade de pessoas. Esta é a grande questão e o ponto nodal de diferenciação das duas tradições. A tradição islâmica reconhece valores excepcionais na pessoa de Jesus (*Īsa*). Este vem reconhecido no *Alcorão* como um sinal e exemplo para os homens (19, 21 e 43, 59) um profeta e enviado, perfeito “servidor de Deus” (19, 30), “o conhecedor dos mistérios (5, 116). Sua descrição ganha no *Alcorão* prerrogativas excepcionais: o caráter singular de seu nascimento da virgem (19, 9), o reconhecimento de sua vizinhança e proximidade com Deus, o seu traço messiânico, os seus prodígios

³⁶JOÃO PAULO II. Ai Giovanni musulmani del Marocco. In: PONTIFÍCIO Consiglio per il dialogo interreligioso. *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio* (documenti 1963-1993). Roma: Libreria Editrice Vaticana 1994, p. 345. Já o Concílio Vaticano II (1962-1965) havia expresso num de seus documentos mais importantes, a *Lumen Gentium*, idéia semelhante ao afirmar que os muçulmanos encontram-se igualmente envolvidos pelo designio de salvação, professando a fé de Abraão e adorando, em comunhão com os católicos, “um Deus único e misericordioso” (LG 16). Nesta passagem revela-se claramente a influência do orientalista Louis Massignon, um dos pioneiros da abertura dialogal da Igreja católica para com o Islã.

e milagres.³⁷ Este “profeta dos cristãos” foi elevado por Deus aos céus e sobreviverá até o fim dos tempos (4, 157-158). Este reconhecimento não leva, porém, a uma afirmação da sua divindade. O *Alcorão* é claro ao afirmar que Deus não teve nem cônjuge nem filho (72, 3); que não gerou nem foi gerado (112, 3); e todos aqueles que afirmam a divindade de Jesus são identificados como “descrentes” (5, 17), bem como os que dizem que “Deus é o terceiro dos três” (5, 73).

A resistência à doutrina da trindade cristã é menor no circuito da mística sufi e no esoterismo islâmico. No século XIX, o poeta sufi persa Hatif Isfahani reconheceu no cristianismo a afirmação da Unidade Divina, mesmo com a presença da doutrina trinitária, desde que a trindade pudesse ser reconhecida em seu sentido metafísico. Em poema de rara beleza ele descreve a resposta de uma “encantadora de coração cristão” às indagações críticas à sua crença na trindade: “Se tu sabes o Segredo da Divina Unidade, não jogues sobre nós o estigma da infidelidade. A beleza eterna lançou um raio de seu refulgente semblante em três espelhos. A seda não se converte em três coisas se tu as chamas *parniyan*, *harir* e *parandn*.”³⁸ Em semelhante linha de reflexão, o estudioso

³⁷Também quando fala de Maria, o *Alcorão* não dispensa elogios: vem considerada “a mais abençoada de todas as mulheres, a única mulher cujo nome é mencionado no *Alcorão*, que dá o título a um capítulo do Texto Sagrado, e que é quem acompanha as almas das bem-aventuradas muçulmanas até o paraíso.”: NASR, S. H. Como o Islã Encara o Cristianismo. *Concilium*, 203 (1): 12, 1986.

³⁸NASR, S. H. O Islã e o Encontro das Religiões. In: BARTHOLO, R. S. & CAMPOS, A. E. *Islã — o credo é a conduta*. Rio de Janeiro: ISER/Imago, 1990, p. 248-249. Em outro artigo, o autor reforça esta idéia mostrando a presença desta reflexão em místicos sufis como Ibnul ‘Arabī (1155-124) e em muitos poetas sufis persas. Na visão destes místicos, tanto a doutrina da Trindade como a da Encarnação seriam “recursos simbólicos” utilizados para se falar sobre o Absoluto e suas manifestações “sem de modo algum destruírem a doutrina da Divina Unidade”. Em poema citado por Nasr, Ibnul ‘Arabī sublinha: “Meu amado é trino, embora seja Um Só, da mesma sorte que as (três) Pessoas (da Trindade) constituem na essência uma só Pessoa.” NASR, S. H. Como o Islã Encara o Cristianismo. *Concilium*, 203 (1): 14, 1986.

Frithjof Schuon sublinha que a restrição feita à Trindade no *Alcorão* é “extrínseca e condicional”. Argumenta que a afirmação da Trindade não significa necessariamente a ruptura com a Unidade: “O conceito de uma Trindade enquanto ‘desenvolvimento’ (*tajālli*) da Unidade ou do Absoluto em nada se opõe à doutrina unitária do Islão. Aquilo que se lhe opõe é tão-só a atribuição do caráter absoluto à Trindade pura e simples...”³⁹

Como estamos observando, a doutrina da Trindade permanece uma pedra de tropeço tanto para os judeus como para os muçulmanos, embora devamos reconhecer os esforços presentes na busca de um entendimento mútuo. No campo da teologia cristã, podemos mencionar o trabalho realizado por importantes teólogos no sentido de uma formulação da doutrina trinitária didaticamente assimilável fora da esfera cristã. Em artigo sobre a unicidade e trindade de Deus no diálogo com o Islã, Karl Rahner sugere uma formulação sobre a Trindade assimilável nos espaços extracristãos. Rahner acreditava num diálogo verdadeiro entre teólogos cristãos e islamitas em base à comum confissão no Deus uno e único. Sem desprezar as “regras lingüísticas” da doutrina trinitária clássica, este autor afirma que “um discurso das ‘três pessoas’ e da mesma ‘Trindade’ (não encontrada no Novo Testamento) não é incondicionalmente necessário para expressar aquilo que o cristianismo entende apropriadamente dizer com tal doutrina trinitária”.⁴⁰

³⁹SCHUON, F. S. *Compreender o islão*. Op. cit., pp. 64-65.

⁴⁰RAHNER, K. Unicità e trinità di Dio nel dialogo con l’islam. In: _____. *Dio e rivelazioni*. Roma: Paoline, 1981, p. 1976. O teólogo Jacques Dupuis, movido por preocupação semelhante, justifica a familiaridade da experiência de Deus que une cristãos e muçulmanos. Com sua chave hermenêutica fundada na doutrina da Trindade, destaca que os 99 nomes atribuídos a Deus no *Alcorão* podem concentrar-se em três eixos: Deus criador e soberano; Deus gracioso e indulgente e Deus intimamente presente. Sublinha a seguir como a transposição de tais eixos para a doutrina trinitária cristã favorece perceber sua correspondência com a atividade de criação (Pai), da salvação (Filho) e da inabituação (Espírito). Cf. DUPUIS, J. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 368.

Toda esta complexa discussão suscita um duplo desafio para cristãos e muçulmanos. De um lado, a importância dos cristãos estarem mais atentos ao significado e valor do monoteísmo, bem como da transcendência inviolável de Deus; por outro, a necessária abertura dos muçulmanos no sentido de uma maior “dinamização” da unicidade de Deus, rompendo com o risco de uma compreensão da divindade como perfeição auto-suficiente, de forma a poder reconhecer o valor de uma identidade permeável à diferença. Esta mútua interpelação abrirá, certamente, novos caminhos para o diálogo.⁴¹

No diálogo cristianismo/islamismo, ocorre um duplo desafio: de um lado, o monoteísmo do Islã pode significar uma “advertência” para os cristãos, no sentido de evitar uma confissão da divindade de Jesus que atenuie os direitos absolutos de Deus. A humanidade de Jesus não pode ser absolutizada. Tanto para cristãos como para muçulmanos, somente o Deus de Jesus é o criador de todos os seres humanos, sendo absolutamente único. Trata-se de um Deus sempre maior. Uma pista para o diálogo seria partir de uma cristologia narrativa de Jesus como servo de Deus (diversamente de uma cristologia descendente que, sob a influência de Paulo, se desenvolveu no mundo helenístico). Por outro lado, o cristianismo suscita uma convocação de abertura dos muçulmanos no sentido de uma maior “dinamização” da unicidade de Deus, rompendo com o risco de uma compreensão da divindade como perfeição auto-suficiente, de forma a poder reconhecer o valor de uma identidade permeável à diferença. O mistério con-

⁴¹C. GEFFRÉ. La portée théologique... Art. cit., p. 16-17. Segundo Geffré, “o Islã permanece para a consciência teológica cristã uma advertência, entendida no sentido de um convite a não negligenciar a parte judaica do cristianismo primitivo e a criticar certas facilidades verbais sobre a divindade de Jesus que arrisquem comprometer a transcendência absoluta de Deus.”: *Ibidem*, pp. 15-16.

siste justamente no fato de que o *pathos* de Deus não compromete a sua alteridade transcendente.⁴²

Da imagem do Deus misericordioso presente no Islã, que é o mesmo Deus da fraternidade cristã, desdobra-se uma dinâmica que não é de oposição às outras tradições religiosas, mas que é de respeito e reconhecimento. A linguagem do *Alcorão* é universal, aberta à admissão de diversos mensageiros: “cada povo teve seu mensageiro” (10, 47).⁴³ Em várias passagens do *Alcorão* assinala-se que o critério mais importante e decisivo é a prática do bem e a abertura ao Deus da vida. Segundo o *Alcorão*, aqueles que praticam o bem “serão os diletos do Paraíso, onde morarão eternamente” (2, 82). “Os que crêem e os que abraçam o judaísmo e os cristãos e os sabeus, todos os que crêem em Deus, no dia do Juízo Final e praticam o bem obterão sua recompensa de Deus e nada terão a rezear e não se entristecerão.” (2, 62)⁴⁴

Com base na abertura corânica, os místicos sufis desdobram tal perspectiva, vivenciando e aprofundando a “misteriosa unidade” que rege a diversidade das formas religiosas. Foi no seio do esoterismo sufi “que se produziu o encontro mais profundo com outras tradições e onde se pode encontrar a base indispensável para a compreensão em profundidade de outras religiões hoje em dia. O sufi é alguém que busca transcender o mundo das for-

⁴²Claude GEFFRÉ. Il Dio uno... Art. cit., pp. 123-126.

⁴³Como assinala Seyyed Hossei Nasr, em precioso artigo, “os muçulmanos crêem na existência de um grande número de profetas (tradicionalmente se dá a cifra de 124.000), enviados a todos os povos.” Cf. O Islã e o Encontro das Religiões. In: BARTHOLO, R. S. & CAMPOS, A. E. *Islã — O credo é a conduta*. Rio de Janeiro: Imago/ISER, 1990, pp. 243-244.

⁴⁴Idéia presente em outras passagens do *Alcorão*: “Piedoso é aquele que crê em Deus e no último dia e nos anjos e no Livro e nos Profetas, que dá dos seus bens, embora apegado a eles, aos parentes, aos órfãos, aos necessitados, aos viajantes, aos mendigos, que resgata os cativos, recita as preces e paga o tributo dos pobres, que cumpre suas obrigações e é resistente na adversidade, no infortúnio e no perigo. Esses é que são os crentes e os piedosos” (2, 177); e também 5, 69. Deus é essencialmente gratuidade e “reserva Sua misericórdia a quem Lhe apraz” (2, 105).

mas, passar da multiplicidade à Unidade, do particular ao Universal.⁴⁵ Esta visão da doutrina suprema da Unidade vem identificada pelos sufis como “a religião do amor”. E o espelho da manifestação infinita do mistério de Deus é o coração (*qalb*), que no contexto da mística sufi vem identificado com o “órgão sutil da percepção mística” e “receptáculo cristalino e proteico capaz de refletir todas as epifanias ou atributos de Deus”.⁴⁶ A riqueza plurivalente deste órgão sutil e sua capacidade inesgotável de acolher as diversas formas religiosas foi trabalhada de forma criativa pelo místico Ibn ‘Arabī (1165-1240), que hauriu sua reflexão do rico berço do Al-Andaluz. Para Ibn ‘Arabī, a diversidade religiosa vem estabelecida e reconhecida pela sabedoria e compaixão divinas:

Meu coração tornou-se capaz de qualquer forma:
é um pasto para gazelas e um convento para os monges Cristãos,
um templo para os ídolos e a Kaaba do peregrino,
as tábuas da Tora e o livro do *Alcorão*.
Sigo a religião do Amor: para onde quer que sigam seus camelos,
o Amor é minha religião e minha fé.⁴⁷

Na linha da tradição mística sufi, é no coração que se enraíza a experiência espiritual. Trata-se do centro de convergência das tradições abraâmicas e o lugar específico da experiência de “incon-

⁴⁵NASR, S. H. O Islã e o encontro das religiões. In: Op. cit., p. 259.

⁴⁶LÓPEZ-BARALT, Luce. Estudio introductorio. In: *Moradas de los corazones*. Madrid: Trotta, 1999, p. 36.

⁴⁷IBN ‘ARABĪ. The Tarjumán al-Ashwáq. Cit. In: CORBIN, Henry. *L’imagination créatrice dans le soufisme d’ Ibn Arabī*. 2 ed. Paris: Aubier, 1993, p. 109. Como indicou Claude Addas, grande estudiosa de Ibn Arabi, o ecumenismo que se afirma neste famoso poema não significa “confusão de línguas” ou “sincretismo gelatinoso”, mas quer indicar que em toda crença “o espiritual implica uma manifestação da Verdade universal”. Cf. ADDAS, Claude. *Ibn Arabī et le voyage sans retour*. Paris: Seuil, 1996, pp. 101-102.

testável comunhão” das tradições diversas e de abertura aos valores da alteridade. O místico Rūmī, em seu *Masnawī*, sublinhou: “Não considero o exterior e as palavras, considero o interior e o estado do coração. Olho o coração, se ele é humilde, embora as palavras possam ser o inverso da humildade. Porque o coração é a substância, e as palavras, acidentés.”⁴⁸

Como vimos, a tradição mística e alcorânica acentuam a realidade de um Deus de misericórdia e abertura. E nada mais urgente para o nosso atual momento histórico do que a preservação do reconhecimento da alteridade e a manutenção desta abertura. Em poema de rara beleza, Rūmī assinalara que a transformação da paisagem só ocorre quando mudamos os nossos sentimentos. Necessitamos todos de um novo alento e de paz nos corações para retomar nossa trajetória de comunhão, que é avessa a qualquer sentimento de domínio, concorrência ou exclusão. Revela-se mais do que atual a célebre prece atribuída a Muḥammad sobre a petição de luz: “Ó Deus, põe luz no meu coração, luz na minha alma, luz na minha língua, luz em meus olhos e luz nos meus ouvidos...”. Brilha para nós hoje o grande exemplo do cardeal Nicolau de Cusa, que logo depois da queda de Constantinopla, tomada pelos turcos, reage não com a violência que se poderia esperar, mas com a afirmação do sonho de uma convergência universal das religiões. Em tese explicitada em seu livro *De pace fidei* (1454), este grande teólogo e filósofo manifesta sua abertura inter-religiosa, fundada na compreensão de um Deus sempre maior, que é objeto da busca comum de todos os povos na diversidade de seus ritos.

⁴⁸RŪMĪ, Jalālud-Dīn. *Mathnawī*. Op.cit., p. 402 (MIII, 1759-1761).