

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

**ALLAN JUNIOR SILVA**

**O DEUS ÚNICO NO ISLÃ:  
COMPREENSÃO TEOLÓGICA E PERSPECTIVAS DE DIÁLOGO COM O  
CRISTIANISMO**

**CURITIBA**

**2019**

**ALLAN JUNIOR SILVA**

**O DEUS ÚNICO NO ISLÃ:  
COMPREENSÃO TEOLÓGICA E PERSPECTIVAS DE DIÁLOGO COM O  
CRISTIANISMO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Marcial Maçaneiro

**Curitiba**

**2019**

Dados da Catalogação na Publicação  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR  
Biblioteca Central  
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

Silva, Allan Junior  
S586d O Deus único no Islã : compreensão teológica e perspectivas de diálogo  
2019 com o cristianismo / Allan Junior Silva ; orientador: Marcial Maçaneiro. – 2019.  
– 2019.  
86 f. : 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,  
Curitiba, 2019  
Bibliografia: f. 83-86

1. Cristianismo e outras religiões – Islamismo. 2. Religiões – Relações.  
3. Cristianismo. 4. Islamismo. 5. Santíssima Trindade. I. Maçaneiro, Marcial.  
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação  
em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 261.27



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ  
Escola de Educação e Humanidades  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Mestrado e Doutorado

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 169  
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE  
ALLAN JUNIOR SILVA**

Aos vinte e sete dias do mês de fevereiro de dois mil e dezenove, às dezesseis horas reuniu-se na sala 3 de Pós-graduação - Segundo andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a banca examinadora constituída pelos professores: Marcial Maçaneiro, Elias Wolff, Jefferson Zeferino e Luiz Balsan, para examinar a dissertação do candidato Allan Junior da Silva, ingressante no Programa de Pós-graduação em Teologia - Mestrado, no primeiro semestre de dois mil e dezessete. Linha de pesquisa: Teologia, Evangelização e Diversidade Religiosa. O mestrando apresentou a dissertação intitulada: "O DEUS ÚNICO NO ISLÃ: COMPREENSÃO TEOLÓGICA E PERSPECTIVAS DE DIÁLOGO". O Candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, o candidato foi Aprovado pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 18 h 00 min. Para Constar, lavrou-se presente Ata, que vai assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

Observações: Aplicar obs. metodológicas e redacionais, da banca.

Prof. Dr. Marcial Maçaneiro  
Presidente/Orientador

MMaçaneiro.

Prof. Dr. Elias Wolff  
Convidado Interno

Elias Wolff

Prof. Dr. Luiz Balsan  
Convidado Externo

Luiz Balsan

Prof. Dr. Jefferson Zeferino  
Convidado Externo

Jefferson Zeferino

Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia - Stricto Sensu

Alex Villas Boas



## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos meus irmãos da Comunidade Católica Shalom pelo seu testemunho de vida e de amor ao Reino.

Agradeço aos meus familiares e aos meus filhos de coração.

Agradecimento especial ao meu professor e orientador, Marcial Maçaneiro, que muito me ensinou e motivou.

“Os que creem e fazem as boas obras  
terão bem-aventurança e aprazível  
retorno.”

(Sura 13, 29)

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

DH – Denzinger, hj, &, hüermann, p.

DM – Dives in misericórdia

DVI – Dominum et vivificantem

EN – Evangelii nuntiandi

ED – Ecclesiam suam

NA – Declaração conciliar *Nostra aetate*.

PPGT – Programa de pós-graduação em teologia

RM – Carta Encíclica *Redemptoris missio*.

## RESUMO

O presente trabalho busca articular a compreensão da unicidade de Deus no Islã e as perspectivas de diálogo com o cristianismo a partir desta. O mesmo se encontra vinculado ao projeto do orientador, Prof. Dr. Marcial Maçaneiro, o qual remete às pesquisas sobre a Trindade e as Relações Abraâmicas do PPGT da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Neste trabalho presente ainda se considera a operação teológica do monoteísmo mulçumano enquanto implicada a partilha de elementos que o caracteriza como religião de Revelação, bem como o contexto no qual se debate com o cristianismo católico. A relevância do mesmo se dá a partir da consideração dos muitos aspectos históricos e sociológicos, mais especificamente, desde a vigência e expansão do Islã em território ocidental do qual surgem novas questões para o diálogo inter-religioso e ação evangelizadora da Igreja Católica. Decorrente dessas considerações urge pontuar teologicamente convergências significativas entre a doutrina do Deus único no Islã e a fé em Deus Pai, bem como a existência de elementos teológicos que sejam iluminadores para a práxis cristã. Como metodologia foi utilizada a pesquisa teórica, analisando as fontes principais da fé islâmica e de teólogos vinculados ao tema. Seus pontos principais passam por uma breve análise introdutória do contexto histórico islâmico, pelas suas principais representações teológicas da unicidade de Deus, suas divergências e a maneira pela qual o cristianismo católico pode responder ao mesmo, considerando a riqueza da Teologia Sistemática. No primeiro capítulo se apresenta a caracterização de Deus para a fé islâmica, suas principais fontes e livros, a importância e fundamentação do Deus Único para o crente e as principais heresias que se confrontam contra o mesmo. No segundo capítulo observa-se a discussão sobre a diversidade em Deus, considerando uma reflexão mais apurada sobre sua essência e seus atributos aos olhos da fé corânica. Relatam-se as posições e entendimentos de algumas escolas teológicas islâmicas relevantes, bem como a polêmica que se sobressai sobre a eternidade Palavra de Deus. Por fim, se abordam aspectos teológicos da fé trinitária católica no cristianismo em face de alguns questionamentos e ressalvas do Islã. E assim, na maneira pela qual este trabalho se estende, empreende sugerir caminhos para o conhecimento mútuo, para as perspectivas de diálogo inter-religioso, e evidenciar a decorrente necessidade de agentes cristãos católicos (teólogos católicos) qualificados para o mesmo.

**Palavras-chave:** Unicidade. Islamismo. Cristianismo. Trindade. Diálogo.

## ABSTRACT

This Paper seeks to articulate the understanding of the oneness of God in Islam and its perspectives of dialogue with christianity. it is linked to the project of the advisor, Prof. Dr. Marcial Maçaneiro, which refers to research on the Trinity and the Abrahamic Relations of the PPGT of the Pontifical Catholic University of Paraná. This contribution considers the theological operation of muslim monotheism as involved in the sharing of elements that characterize it as the religion of revelation, as the context in which christianity is debated. It's revelance is based on the consideration of the many historical and sociological aspects, more specifically, from the validity and expansion of Islam in the western territory from where come new topic for the interreligious dialogue and evangelizing action of the Catholic Church. From this pressupposition it is necessary to theologially point out significant convergences between the doctrine of the one God in Islam and the faith in God the Father, as well as the existence of theological elements that iluminates Christian praxis. As methodology was used the theoretical research, analyzing the main sources os the Islamic faith and theologians linked to the theme. Its main points are a brief introductory analysis of the islamic historical context, through its main theological representations of the oneness of God, their differences and the way in which catholic christiany can answer it, considering the richness of Systematic Theology. The first chapter presents the characterization of God for the islamic faith, its mains sources and books, the importance and foundation of the One God for the believer and the main heresies that confront in. The second chapters we observe the discussion about diversity in God, considering a more accurate reflection on its essence and its attributs in the perspective of the Quranic faith. The positions and understandings of some relevant islamic theological schools are discussed, as wall as the controversy that stands out over the eternity Word of God. Finally, the theological aspects of the trinitarian faith catholic in christianity are approached, faced with some questions and reservations about Islam. Thus, in the manner in which this paper goes on, it undertakes to suggest ways for mutual knowledge, for the perspectives of interreligious dialogue, and to highlight the consequent need for christian agents catholic (theologians catholic) qualified for it.

**Keywords:** Uniqueness. Islam. Christianity. Trinity. Dialogue.

**LISTA DE ILUSTRAÇÕES**

<a href="#">Figura 1</a> – <i>Kaaba</i> .....	31
<a href="#">Figura 2</a> – <i>Subha</i> .....	41

**LISTA DE TABELAS**

Tabela 1 – Os 99 nomes de Deus.....	36
-------------------------------------	----

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	133
1 CAPÍTULO I: DEUS ÚNICO NO ISLÃ .....	18
1.1 O SIGNIFICADO DE ISLÃ .....	20
1.2 O CORPUS CORÂNICO .....	22
1.3 A SUNA .....	25
1.4 DEUS.....	27
1.4.1 O Tawhid .....	28
1.4.2 O Shirk.....	30
2 CAPÍTULO II: AS VIAS PARA DEUS .....	32
2.1 A QUESTÃO CORÂNICA.....	32
2.2 A VIA DA ESSÊNCIA.....	33
2.2.1 A negação purificadora ou momento apofático.....	33
2.2.2 A via da afirmação ou momento catafático .....	35
2.3 A VIA DOS ATRIBUTOS .....	35
2.4 A CLASSIFICAÇÃO DOS ATRIBUTOS.....	42
2.5 PARADOXO DO UNO .....	44
2.5.1 Escola Mutazilita .....	45
2.5.2 Escola Asharita.....	47
2.6 A POLÊMICA SOBRE A PALAVRA .....	49
2.6.1 A posição do mutazilismo .....	50
2.6.2 A posição do asharismo.....	52
3 CAPÍTULO III: PERSPECTIVAS DE DIÁLOGO COM O CRISTIANISMO ...	57
3.1 A TENSÃO TRINITÁRIA.....	57
3.1.1 O monoteísmo cristão e islâmico.....	58
3.1.2 A teologia trinitária .....	60
3.1.3 A Trindade na leitura tomista .....	62
3.1.4 A formação das pessoas por meio da relação.....	63
3.1.5 A pericorese trinitária .....	64
3.2 O VATICANO II.....	64
3.2.1 O atributo de Pai e seu sentido ontológico .....	66
3.2.2 O Pai em sentido salvífico .....	67
3.2.3 Deus Pai, mistério revelado e em sua relação intra-trinitária.....	68
3.2.4 O Pai, <i>arché</i> da vida divina .....	69

3.3	O “SHIRK” CRISTÃO.....	71
3.4	MARIA E A QUESTÃO TRINITÁRIA NO ISLÃ .....	72
3.5	O QUE O ISLÃ DIZ PARA O CRISTIANISMO QUANTO AO DEUS ÚNICO..	74
3.6	A RESPOSTA DO CRISTIANISMO AO DEUS ÚNICO NO ISLÃ.....	76
3.7	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	78
	REFERÊNCIAS .....	83

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem a pretensão de buscar temas conexos entre duas grandes religiões: o cristianismo católico e o islamismo. Tal tarefa se dá entre reflexões específicas de nossa contemporaneidade: observa-se que a sociedade ocidental e mundial está cada vez mais ciente da presença do Islã e, com ele, uma diversidade de tramas, cenários sociais, flutuações políticas e religiosas. Essa presença é habitualmente inferida como uma conjuntura dramática, não poucas vezes problemática e de indefinida resolução. Em contrapartida, a partir do Concílio Vaticano II a Igreja Católica desejou abalizar sua missão de ser servidora da humanidade, inclusive à parcela dos que pertencem a outras maneiras de expressar a experiência religiosa. Ela se pretende como responsável na missão de promover a unidade e a solidariedade entre os povos. Neste espírito, tanto pelo fato de existir valores comuns, como por exemplo, sua caracterização como religião monoteísta, quanto pelo fato de buscar em tudo a Ele se submeter e acolher seus desígnios, a Igreja declara grande estima para com os muçulmanos (NA 3).

Vivemos em um mundo plural e caracterizado por sociedades opulentas em suas diversidades. O constante avanço das relações globais, tal como configurado atualmente é um panorama inédito na história da humanidade. Mas, tão desafiante quanto o processo de multinacionalização e expansões interculturais, é a necessidade de encontrar meios condescendentes para subscrever relações ponderadas. No atual ambiente global que tende para a democratização de todas as instâncias sociais, também o sujeito religioso encontra o desafio de creditar-se como parte. Dentre os muitos problemas nesse processo, se impugna acerca da hegemonia da salvação por parte dos credos e das posturas exclusivistas tomadas por estes. Por isso a questão exige uma maior reflexão no tocante às condições em que se propõem determinadas aproximações, principalmente na esfera multicultural em que aparentemente se legitimam as religiões diversas. Para entender o islamismo neste contexto é cabível primeiro antecipar o fato de existir pontos de vistas numerosos, pois é comum que na contemporaneidade o fenômeno religioso seja abordado em parâmetros antropológicos e sociológicos ligados necessariamente à gênese cultural e condições históricas. Essa relação pode ser também significativa como meio para o cristianismo realizar uma releitura de si, enquanto desejoso de melhor se situar na dinamicidade do diálogo, da compreensão

mútua e como promotor da solidariedade universal. É convidativo também buscar verificar o ponto de vista “do outro” e as questões que o mesmo impõe.

Dada sua inserção no conjunto de religiões monoteístas e sua figuração mediadora da relação entre humanidade e Deus criador, é significativo haver iniciativas para um ambiente de diálogo qualificado para com o Islã como uma possibilidade enriquecedora. Isso reclama uma resposta teológica, como um movimento que deve partir da própria interioridade da Igreja. Foi o que propôs Gesché (apud Teixeira, 1998, p. 81), considerando-os como um possível caminho para as devidas considerações do monoteísmo muçulmano como as que aqui se tenciona expor. É sugestivo que este campo de imanência possa ter traços profundos na leitura teocêntrica dos livros sagrados e em elementos comuns da vivência da fé.

Diante disso e de tantos assuntos que a Teologia Católica se ocupa, não podemos ignorar que dada também certa presença de aspectos similares, há a necessidade de uma atenta leitura teológica entre os elementos monoteístas do cristianismo e do Islã. Temos, portanto, como método a leitura das fontes islâmicas mais importantes, bem como os estudos de alguns autores relevantes que nos ajudam a compreender a doutrina islâmica. Também temos de considerar as questões que o monoteísmo islâmico propõe ao cristianismo, enquanto meio de autocrítica e esforço para formulações inéditas. A revelação de Deus e de seus atributos no Islã podem ser objetos de competência da teologia cristã, a qual pode investigar metodologicamente e sugerir o que se deseja na presente pesquisa, conforme objetivos já citados. Na carta encíclica *Redemptores Missio*, por exemplo, João Paulo II frisou a força do mandato missionário de Cristo às outras confissões, não como um mandato conversionista, mas como um ato de amor, pois: dificuldades diversas enfraqueceram o dinamismo missionário da Igreja ao serviço dos não cristãos e isso é um fato preocupante (RM 2). Este é como um método de mútuo enriquecimento e como parte de sua expressão para os outros povos. Deus quer atrair todos os povos e se torna presente de muitos modos, mas a Igreja deve comunicar a plenitude de seu amor (RM 55).

Adiantando que Islã significa “submissão e entrega total” a Deus (Küng, 2010), recordamos que o Alcorão afirma que essa “atitude” (de submissão) existe desde Abraão, pai do monoteísmo. Maçaneiro (2014, p. 239) destaca o fato de haverem registros do uso do termo Rahman como título de Deus Único antes

mesmo da pregação de Maomé na península arábica. Com poucas variações, este termo foi utilizado por hebreus, sabeus, cristãos e mais tarde pelos muçulmanos. Dessa maneira, o Islã, junto com as demais religiões monoteístas, declara a benevolência de Deus à maneira como revelada a Abraão. Segundo Mendel (1999, p. 7) dentro da teologia muçulmana “os nomes de Deus são representações vocalizadas de seus atributos”. Contam-se em torno de quatro mil. Destes, apenas cem são conhecidos no Alcorão. E destes ainda, somente noventa e nove são conhecidos pelos fiéis, ao passo que o centésimo é desconhecido, é escondido e só pode ser acessível aos místicos. Faz parte do caminho para a paz compreender a essência desses atributos, no entanto, a essência divina é indefinível, foge a capacidade humana de lhe inquirir, pois, está num plano inefável.

Mendel (1999, p.8) explica que “a Essência Divina se manifestas nos fenômenos graças a atribuição de um Nome para cada um deles”. Por conta disso, cada nome será um símbolo de atributo da Essência de Deus, embora a mesma seja apenas um reflexo do mesmo. Os nomes de Deus não são Deus, mas uma limitada e insuficiente identificação de uma realidade superior. Por isso nenhuma representação de Deus é possível no Islã. É providente, pois, o caminho do conhecimento de Deus e de sua Essência. É através dos sinais (*ayat*) que Deus se revela mostrando seu poder, e o próprio Alcorão, trazido pelo anjo Gabriel é um desses sinais por excelência. Logo, deve haver determinado esforço em se aproximar e reconhecer o caminho de Deus. Também os profetas recebem a Revelação de Deus e a transmite “*ipsis literis*” para os homens. Os profetas são homens santos, escolhidos por Deus para transmitir a mensagem fundamental, que não se trata de uma verdade nova, mas segundo Adel (2000, p. 44) é uma “rememoração” de uma revelação primeira, mais primitiva, de que Deus é um, e único é o reconhecimento de seu senhorio. Essa verdade está, segundo o Islã, entranhada no coração humano, que corresponderá com a obediência total da fé e da entrega.

Entretanto, é interessante considerar as batalhas filosóficas teológicas acerca disto. Surgiu em cerca de 910 d.C. um movimento que alegava que Deus agia de acordo com leis gerais e por conta disso, exigiam a obediência incondicional. Os asharitas, assim como ficaram conhecidos, alegavam que os atributos divinos não são de mesma natureza que a sua essência. Mesmo muito acreditados por sua ortodoxia e sentimento de irrefutabilidade, instaurou-se o problema com a

diversidade. Poderia haver a hipostatização dos atributos divinos? Os mutazilitas, surgidos entre o final do século VIII e início do século IX, foram combatidos pelos asharitas. O motivo era sua pretensa heresia em se deter racionalmente na interpretação do dado revelado. Os mutazilitas acreditavam que era impossível que atributos fossem distintos da essência de Deus. Logo o Alcorão, assim como os nomes divinos são criados pela mente humana, e não necessariamente em uma manifestação hipostatizada de Deus. Apesar de uma declarada vitória asharita sobre os mutazilitas, a problemática não deixou de se desdobrar em outras escolas teológicas e até mesmo no que diz respeito aos cristãos: a Trindade seria uma ameaça à unicidade absoluta divina?

É necessário então esclarecer, definir linhas de mútua compreensão na maneira pela qual o Islã crê no Deus que é único em sua essência e atributo. Em vista disso, empenhamos a tarefa de tentar pontuar teologicamente a concepção de Deus único no Islã e no cristianismo, bem como elementos no Islamismo que sejam recebidos e compreendidos pelo cristianismo católico e por fim, caracterizar a necessidade do diálogo habilidoso. No presente trabalho abordaremos, pelo ponto de vista da Teologia fundamental clássica, o ser uno de Deus em seus argumentos básicos, tal qual o *kalam* (teologia clássica muçulmana) argumenta. Isso, acolhido na perspectiva da teologia cristã católica, em que a concepção trinitária de Deus solicita cuidado conceitual, já que o Uno e Único Deus cristão é trinitário. É um estudo de argumentos, no nível da teologia fundamental da Revelação, que pode contribuir ao diálogo islâmico-cristão. Ademais, também o aspecto de Revelação é intrínseco ao seu conteúdo mais essencial. O Alcorão (*Al Quran*) é “o Livro” que condensa o conteúdo de tudo o que Deus transmitiu a humanidade pelos seus profetas e, dentre eles, Jesus. O caminho a ser seguido, ditado por Deus aos seus servos, aponta para a ressurreição que se dará no dia do Juízo, onde cada um prestará contas de suas responsabilidades.

Temos como hipóteses:

- Primeiro, que é possível pontuar teologicamente divergências entre cristãos e islâmicos sobre a unicidade de Deus;
- Que existem elementos teológicos da unicidade de Deus no Islã que podem ser lidos sob a luz do pensamento cristão católico;
- Que há a necessidade decorrente de agentes católicos (teólogos) preparados para o diálogo com o Islã.

Temos por objetivo geral pontuar teologicamente os elementos relevantes sobre Deus único no Islã e quais perspectivas se pode projetar para futuros diálogos, bem como:

- Expor características da unicidade de Deus no Islã, conforme o capítulo 1 do presente trabalho;
- Mencionar as escolas teológicas islâmicas mais evidentes e suas proposições em relação a unicidade de Deus conforme o capítulo dois;
- Destacar vias que favoreçam esclarecimentos na discussão sobre a questão trinitária a partir da profissão de fé católica na unicidade de Deus conforme o capítulo três.

Para este presente trabalho importa então reconhecer mais do que simples aproximações históricas, quais categorias da fé se adequam para um qualitativo trato de seu conteúdo e como se podem formular enquanto pertinência teológica. É igualmente relevante para os cristãos do Brasil, atualmente tão empenhados em diversos projetos missionários, estar a par das necessidades deste contexto multi-religioso. É notório que é um momento em que minorias forjam certa reinterpretação corânica de sua missão, de tal maneira que tentam restabelecer uma pretensa ordem à fé verdadeira a base da subjugação através do fundamentalismo. É evidente também que acontecimentos pontuais, como os atentados terroristas, causam indignação e aumentam o preconceito com a religião islâmica. Essa intensa insegurança com o Islã unida ao fato de que é uma fé crescente sugere a discussão de sua legitimidade e de seus limites, mas o presente trabalho deseja participar dessa discussão delimitando que sua prioridade e contribuição se pretendem enquanto prioritariamente puder navegar em pressupostos teológicos que favoreçam um mundo de diálogo e paz entre as religiões.

## **CAPITULO I**

### **O DEUS ÚNICO NO ISLÃ**

Antes mesmos de surgirem legados culturais como a cultura Xang ou dos Hindus no Vale do Indo, foram das regiões aluviais entre o Tigre e o Eufrates até a Arábia que se estenderam riquezas culturais e grandes transformações. Ali, já desde os sumérios, segundo Küng (2010, p. 70), marcas religiosas designavam o cotidiano de grupos de família, clãs, aldeias e tribos que se organizavam em uma única sociedade. No século I a.C. povos semitas alcançaram o Sul da grande Península do Golfo Pérsico, no qual consideráveis postos de rotas comerciais foram crescendo em cidades importantes. Depois de esta região passar por tantas mudanças de poder e diversos imperadores, desde os sumérios, os povos mesopotâmicos e pela cultura helenística foi por conta do declínio do império Bizantino e Sassânida que o Islã conseguiu encontrar espaço e fôlego. O vazio de poder fez precisar de uma nova energia social e isso se deu pela religião, após a fracassada diversificação do panteão os olhos árabes se voltaram para o monoteísmo.

Já desde o século VIII a.C. o movimento minoritário da monolatria pregava o dever da adoração apenas à um deus, no entanto, sem negar a existência de outros. Segundo Küng (2010, p. 75) essa foi uma problemática do profeta Oséias contra a adoração de outros deuses. No século VII se impôs a adoração exclusiva a Javé, no qual, com a participação do profeta Isaias a monolatria se torna um monoteísmo rigoroso e sem margens para qualquer politeísmo. Não apenas entre os hebreus, mas outros movimentos contribuíram para o advento do monoteísmo como, por

exemplo, a imposição do zoroastrismo por parte dos persas e a figura de Zoroastro como profeta. Com o cristianismo, houve uma explosão missionária considerável que alcançou várias partes do mundo e ajudou a expansão do monoteísmo estrito. Entretanto, acompanhado pela disputa com os judeus, alguns extratos do mundo árabe aparentemente não foram realmente cristianizados em longo prazo. Mas salta aos olhos do mundo a maneira vigorosamente demonstrativa com que o Islã se empenhou para propagar sua fé e alcançou lugares onde o cristianismo helenístico não se enraizou. Este fato é incontestável e é por isso que se destaca o seu aspecto universal e exclusivo.

Da origem geográfica do Islã se sabe que ele surgiu no século VII a.C. na Arábia, em uma região de junção da Ásia e da África que tão logo, devida a sua atividade de pregação e político militar, se expandiu rapidamente. Também não se pode ignorar seu considerável desdobramento ao longo da história. Essa religião nascida no deserto transpôs as fronteiras arábicas e alcançou significativa em pontos distantes, desde Dacar até Indonésia, dos Balcãs até a China Ocidental, das costas da África Oriental e Central até países banhados pelo Oceano Índico. Mas também no ocidente ele tem se espalhado. Os séculos XX e XXI estão presenciando enorme desenvolvimento da presença muçulmana em grande parte da Europa Ocidental e na América, fator que indica forte ruptura de obstáculos civilizacionais. Pinto (2010, p. 195) recorda que “A civilização europeia foi construída a partir de intensas trocas intelectuais, culturais e materiais com o mundo muçulmano”. A história registra essa presença em território europeu, mesmo que de forma tímida ou quase frustrada, desde os primeiros séculos de pregação (Godoy, 2004, apud Pinto). Na América, desde os primeiros anos de colonização já havia participação dos mouriscos em sua extensão portuguesa e espanhola, presença que se consolidou com a intensa importação de escravos africanos que haviam sido islamizados. Entretanto, a existência da maior parte das comunidades muçulmanas presentes hoje na Europa e na América se deve ao grande fluxo de migração, e essas mesmas comunidades foram investidas de significados políticos e simbólicos. Mas na complexa interação entre elementos sociais e culturais locais, as várias construções normativas da tradição islâmica são questionadas em diversos níveis (Pinto, 2010).

De modo admirável, em séculos, presenciamos o grande ânimo e a coesão interna da expansão islâmica. É relevante o fato que o Islã imprimiu sua marca religiosa, cultural e política no mundo, sempre se sobressaindo a partir da

capacidade de tirar proveito das situações adversas. Porém, para os ocidentais, mesmo em um fluxo intercultural, o islamismo ainda é considerado demasiadamente exótico, tanto quanto outras religiões orientais. Kamel afirma que existem muitos motivos para o mesmo, desde as fronteiras linguísticas até aos conflitos históricos (2007, p. 65). Mas um agravante considerável no que se relata do Islã é certamente o maior destaque que se dá às idiossincrasias da religião do que às origens comuns. Uma observação mais atenta pode supor que, ao mesmo tempo em que o Islã rechaça outras doutrinas pode, contudo, acolher muitos aspectos das mesmas, como o faz com o judaísmo e cristianismo. Deus é generoso e acolhe aqueles que se mantêm fiéis a Ele:

Por certo, os que creem e os que praticam o judaísmo e os cristãos e os sabeus, qualquer dentre eles que creu em Allah e no Derradeiro Dia e fez o bem terá seu prêmio junto de seu Senhor; e nada haverá que temer por eles, e eles não se entristecerão. (Sura 2, 62)

O monoteísmo do Alcorão é caracterizado pela crença na unicidade de Deus em todos os seus aspectos. Ele é único em essência, único criador, único dirigente do mundo e, por isso, somente a Ele se deve toda adoração e veneração. A maioria dos versículos corânicos enfatiza essa afirmação. Com efeito, a unidade da criação, a direção cósmica e o culto estão orientados para a autoridade soberana: E, se lhes perguntas: “Quem criou os céus e a terra e submeteu o sol e a lua? ” Em verdade, dirão: “Allah!” Como podem distanciar-se da verdade? (Sura 29,61).

## 1.1 SIGNIFICADO DO ISLÃ

O Islã, do verbo *aslama*, significa entregar-se, dar-se, dedicar-se. Pode significar também a religião dos que professam essa entrega. Já em seu nome evidencia o destinatário do ato de fé: entregar-se, dar-se e dedicar-se a Deus, pois para Ele a religião é entrega (*al islam*). A mensagem corânica da unicidade de Deus está relacionada a dois eventos importantes a partir dos quais o mesmo surgiu: um aconteceu na história, e este é o testemunho do profeta Abraão, o primeiro

monoteísta; o outro aconteceu na eternidade e esta é a eterna aliança selada antes da criação entre Deus, o único Senhor e as almas humanas.<sup>1</sup>

O Alcorão afirma que essa “atitude” de submissão existe desde Abraão, pai do monoteísmo e genitor dos profetas. Küng, (2010, p. 87) coteja a imagem abramica do Islã aos seguintes pontos:

- Abraão significa um monoteísmo consequente e inequívoco, que o próprio profeta redescobriu e novamente despertou: a “religião de Abraão”.
- Abraão é a figura arquetípica de toda a recusa de idolatria, que condena radicalmente qualquer forma de adoração ou glorificação religiosa (*latria*) de valores terrenos ou pessoas (“ídolos”).
- Abraão é o modelo para a salvação e promessa de descendência de um paladino da fé monoteísta através do próprio Deus.
- Abraão surge como porta-voz dos justos, como demonstra a salvação do seu irmão Lot, durante a destruição de Sodoma.
- Quando Maomé proclamou o monoteísmo absoluto, desejava remontar a originalidade e pureza da fé do primeiro monoteísta, Abraão. O Alcorão diz que Abraão “não era judeu nem cristão, mas um monoteísta sincero (*hanif*<sup>2</sup>) e *moslim* (muçulmano), e não estava entre os idólatras” (Sura 3,67).

Maçaneiro (2014, p. 39) destaca o fato de haverem registros do uso do termo Rahman como título de Deus Único antes mesmo da pregação de Maomé na península arábica. Com poucas variações, este termo foi utilizado por hebreus, sabeus, cristãos e mais tarde pelos muçulmanos. Dessa maneira, o Islã, junto com as demais religiões monoteístas, declara a benevolência de Deus à maneira como revelada a Abraão. Assim, toda peregrinação à Meca (*haji*) está centrada na memória de Abraão que, segundo a tradição corânica, teria reconstruído a *ka'ba*, o primeiro templo do monoteísmo puro. Sua figura é fundamental para Maomé, que o apresentou como o modelo de todos os verdadeiros crentes monoteístas. Após isso, a fé de Abraão teria sido corrompida de várias maneiras, até mesmo por filhos infieis, como os judeus e os cristãos. Assim, Maomé propõe um retorno às raízes

---

<sup>1</sup> Unidade = Deus é uno, simples, íntegro, não mutável nem variável, em si mesmo.  
Unicidade = Deus é único, entre todas as potências, inteligências e fenômenos.

<sup>2</sup> Segundo Küng (2010), a história crítica atual aceita que antes mesmo de Maomé, já havia entre os árabes um movimento monoteísta que se referia a religião de Abraão, cujos seguidores eram nomeados de *hanifs*.

abramicas, para a mais pura e sincera fé, como foi de a seu fundador. Esse aspecto com certeza nada tem de irrisório, pois é a partir dele que o Islã busca se legitimar como mais antiga e verdadeira religião ensinada a todos os profetas e coroada na revelação a Maomé. Assim, quem se torna muçulmano não apenas se torna próximo de Abraão, mas são os únicos e verdadeiros adoradores do Deus verdadeiro. É uma crença importante da religião, pois se trata de, ao tocar no Deus que se adora, também se tocar na identidade da própria religião.

## 1.2 O *CORPUS* CORÂNICO

O Alcorão, segundo Khoury (2000) vem do verbo *gara'a* e significa “recitar, ler”. Guellouz (1996) complementa afirmando que o significado também pode se tratar de: um texto escrito, uma mensagem oral ou transmitida por qualquer outra via. E pode também consistir tanto em reproduzir um texto ou uma mensagem que se decora como enuncia-lo tendo como intenção um destinatário, para o levar a decorar (p. 11). Segundo Khalil e Filho (2003), seu estilo não é prosa nem poesia, mas uma forma entre estas duas na qual sua sabedoria, eloquência e profundidade não podem ser superadas por nenhuma outra no mundo. Foi no ano de 610 que durante um de seus retiros, o Profeta Maomé ouviu por três vezes uma voz que lhe mandava “ler”. Também por três vezes o profeta respondia dizendo que não sabia ler, até que a voz lhe disse: “Lê em nome do teu Senhor, que criou: Ele criou o ser humano a partir de sangue coagulado. Lê, pois o teu Senhor tão generoso, que ensinou o uso do cálamo, ao ser humano ensinou o que este não sabia”. Esses são versos da conhecida Sura 96, recebidos no início dos vinte e dois anos de revelações proféticas.

O alcorão é a palavra de Deus revelada textualmente e verbalmente a Maomé, a qual ele deveria transmitir a todos os homens como o último dos livros revelados à humanidade, como afirma a Sura 19, 97: “Então, apenas o facilitamos em tua língua, para que, com ele, alvissares os piedosos e admoestes um povo irreduzível”. O alcorão encerra, em sua totalidade, temas como: a felicidade, a harmonia entre os homens, entre o presente e o futuro, sobre a crença em Deus,

nos anjos, nos livros, nos mensageiros, no dia do juízo final e etc. Uma parte foi provavelmente revelada antes da Hégira<sup>3</sup>, em Makka, e outra depois, em Medina.

Rahman (1919, p. 50) observa que:

Quando durante o II e III séculos da era islâmica surgiram entre os muçulmanos agruras divergências de opinião acerca da natureza da Revelação, em parte por influência da doutrinação cristã, a nascente “ortodoxia” muçulmana, na fase crucial de formulação do seu conteúdo preciso, salientou a exterioridade da Revelação do Profeta para salvaguardar sua “originalidade”, objetividade e caráter verbal.

O livro sagrado iniciou como uma experiência oral e auditiva e, com o tempo, antes mesmo da morte do profeta, passou a tomar forma: depois de fixados na memória de Maomé e dos seus discípulos, os versos foram anotados em diferentes materiais. Após sua morte, seus Companheiros mais próximos, veteranos na caminhada, pensaram em coligir as diversas partes em um volume único, a fim de protegê-lo de possíveis distorções. A compilação foi finalizada somente em torno do ano 656, durante o reinado de Uthman ibn Affan, genro e terceiro sucessor do profeta, e sob sua direção, os versos e capítulos colecionados pelos Companheiros (*Sahaba*, ou seja, amigos) foram coletadas e autenticadas. Esta coletânea<sup>4</sup> representa a codificação histórica mais autêntica e fiável da totalidade do que foi revelado ao profeta.

Em outras religiões do Livro, os textos trazem dogmas e prescrições influenciados pela *inspiração divina*, ou seja, “a ação de influenciar um indivíduo de maneira a conseguir que ele consiga ou exprima um pensamento marcado pela influência desta fonte de inspiração” (Guellouz, 1996, p.12). Sobre isso, Geffré (1989) ressalta que não se tratam de conteúdos de verdade que basta se apropriar, mas testemunhos que remetem a fatos históricos e que são submetidos a interpretação do crente. O mesmo já não acontece com o Alcorão. Guellouz (1996, p. 13) observa que:

Para o muçulmano, o Alcorão é o livro constituído total e exclusivamente pela revelação feita ao profeta Muhammad e cuja integralidade ele representa. Não se encontra então nenhum termo que seja estranho a esta revelação, susceptível de ser atribuída a outrem; nem mesmo, como em certos livros da Bíblia, as proposições introdutivas do conteúdo da revelação.

---

<sup>3</sup> Fuga de Maomé para a Medina em 622 d. C.

<sup>4</sup> Para os muçulmanos este é o “códice” verdadeiro, conhecido como *mushaf*.

Diferente do Evangelho, cujo texto é um testemunho composto pela inspiração divina, o Alcorão é uma mensagem divina duplicada, palavra por palavra, diretamente de um livro conservado no céu. Isso faz dele o livro por excelência, ou seja, a primeira fonte para a fé muçulmana. Khatlab observa que: “O Sagrado Alcorão foi revelado em língua árabe (Sura 26) ao Profeta Maomé, daí que todas as traduções do Alcorão não são sagradas, e por isso elas são chamadas de ‘traduções dos significados’” (2002, p.16, apud Yassim, 2007, p. 62). Também segundo os teólogos muçulmanos, não houve nenhuma alteração no Alcorão, sendo que ao profeta cabia apenas receber o texto e lhe era proibido qualquer procedimento que pudesse modificar o texto (Sura 10, 15). Sendo assim, o Alcorão não pode ser fruto de ideias do profeta ou de alguma outra pessoa. Khoury (2000, p. 121) afirma que “essas propriedades tendiam a atribuir ao Alcorão uma existência supramundana”. Reforça o mesmo o fato que, segundo a tradição, Deus entregou as Suras aos anjos nessa língua para proteger de qualquer tentativa de alteração, mas também para que fosse compreendida pela gente comum. Entretanto Saeed (2010) aponta que há indicações de que a revelação tenha sido feita em sete dialetos do árabe. Prova disso seria que alguns *hadiths* supõem alguma flexibilidade na récita de algumas palavras, com permissão do próprio profeta.

Beheshtí (2007, p. 85) pontua que o Alcorão faz a leitura do mundo como um sistema homogêneo e bem alinhado, e isso seria uma prova específica e referente à maneira do ser do seu Criador. É intenção do livro sagrado que compreendamos a solidez, a atividade e influência desse sistema que aponta para um Ser Supremo que o desenhou com muita eloquência. A Unidade de Deus a respeito da “criação e direção do mundo” é o resultado dito como lógico na revelação: sabemos que só Deus é quem criou o mundo, e somente Ele que o dirige. Ninguém mais tem um papel independente e todos cumprem deveres específicos atribuídos pelo Criador (Beheshtí, 2007, p. 86). As fontes de poder criadas estão todas subordinadas a Ele. Não há sentido então prostrar-se diante da imagem de servos, funcionários do divino, criaturas subalternas. Só Deus merece todo amor e toda adoração e porque Ele conhece todas as coisas e inclusive na intimidade de cada homem, se pode buscar sua ajuda. Mas assim como com a natureza, não obtemos nenhum benefício sem esforço, da mesma maneira na relação com Deus há uma ordem de súplica e rogos.

Percebe-se a seriedade com a qual o Alcorão é tratado. Essa seriedade é reiterada por Küng (2010, p. 97) ao declarar que “o Alcorão é origem, fonte e norma diferenciadora de tudo o que é islâmico, da fé, ação e vida islâmicas”. A ele compete autoridade máxima, absoluta. De fato, este livro comanda a vida do crente e é, a priori, vivo e dinâmico. O fato de esse livro ser dado e revelado como verdadeiro “livro de Deus”, interpela o próprio Deus como sujeito único da autoria do mesmo. Com isso, segundo o islã, não há dentro da formulação da palavra divina nada que indique outro agente compilador. Tal é tão verdadeiro para o religioso que sem dúvida sempre o terá como fundamento da fé, de toda normatividade (ética, jurídica, artística, etc.) e da experiência com Deus.<sup>5</sup>

### 1.3 A SUNA

Suna, (*Sunnah*) significa basicamente “caminho trilhado”. É um livro que comporta rituais, acontecimentos, narrativas e ditos do profeta<sup>6</sup>, assim como a ação, a prática e tudo o que Maomé consentiu, silenciosamente ou com palavras. Tendo em conta que a postura do profeta deve ser de assimilar o que lhe fora revelado não apenas com palavras, mas também com o dever de seu agir, fica em evidência a transmissão da revelação “por tabela” dentro do tempo de vida do profeta, o que nos possibilita afirmar que a suna é também o “caminho do profeta”. Rahman (1919, p. 81) resume:

A *Hadith* como a conhecemos, sendo uma unidade da disciplina que tem o objetivo dar a conhecer aquilo que o Profeta disse, fez, aprovou ou desaprovou e fornecer idênticas informações sobre os Companheiros do Profeta, especialmente os mais antigos e mais especialmente ainda os primeiros quatro califas.

Com o consenso de seus companheiros (*sahaba*) que ouviram suas explicações e da tradição recebida pelos devotos, desde o século VII se recolheu os

---

<sup>5</sup> O Alcorão é Palavra de Deus, no receptáculo do humano que o acolhe, assimila, transmite e interpreta. Há uma hermenêutica de várias linhas. O suporte redacional é literal – enquanto grafia e interpretação do árabe corânico – mas a redação mesma está aberta às interpretações. Donde a diversidade de correntes teológicas, espirituais e jurídicas. Teológicas: Suni, Shia, Wahab, Sufi, Alawuita; mais quatro escolas de Direito. A rigor, não há uma interpretação verbal ou literal única, pela natureza do próprio texto, o contexto de cada Sura e o gênero literário, que vai do místico ao sapiencial, do jurídico ao moral. O que ocorre é que cada corrente do Islã reivindica que a sua interpretação seria a legítima, ainda assim com elementos de conexão com outras correntes.

<sup>6</sup> *Hádith* significa “relatório” ou “transmissão”. Sua forma plural é *ahádith*.

*hadiths*. Küng (2010, p. 314) diz que um *hadith* “é a tradição isolada e também a totalidade da tradição, que constitui a Suna do Profeta”. Os ditos, práticas, ações e o que Maomé explicou são tidos por faróis que iluminam a vida do fiel que quer seguir o exemplo deste. Na Suna se demonstra a conduta do profeta e é tida como um complemento na orientação do ser humano que busca a Deus com todo seu coração. É importante para o muçulmano concordar com o julgamento do profeta, bem como buscar a imitação de suas virtudes santas. Sobre isso, Samuel assevera que:

À medida que a comunidade se estendia e evoluía, sentia a necessidade de referir-se não só ao Alcorão, mas também às palavras e à conduta do Profeta. Suas palavras, reunidas pelas pessoas próximas a ele, formam os *hadith*; suas atitudes são a Suna. Assim, a maneira de agir de Maomé se tornou a de todos os muçulmanos. Essas atitudes-modelo constituem a Suna (1997, p. 257, apud YASSIM, 2007, p. 78).

Assim Küng (2010, p. 314) resume: não é o que os teólogos e os juristas dizem, mas o que o profeta disse e fez que deve, agora, tornar-se lei para todos os fiéis, já que o profeta está acima de todas as facções e de todas as querelas humanas. Tomada esta via, muito do que se identifica como a religião do Islã encontra cenários para particular compreensão e interpretação, como por exemplo, na jurisprudência (*al Fiqh*), estilo de vida moral, governo das nações, vestuário, elementos do cotidiano e etc. É importante, porém, ter em conta que nem todos os muçulmanos a seguem, como é o caso dos xiitas: para estes é inadmissível utilizar qualquer complemento para o Alcorão, (com exceção dos que podem ser atribuídos a Ali e seus seguidores), que por si já é completo e eficaz. Os mesmos questionam a veracidade de todos os *hadiths*, pois sua apresentação poderia ter sido feita por qualquer pretensa testemunha. Somente estudiosos e letrados no Alcorão poderiam emitir juízos ou interpretações em quaisquer situações, processo não muito simples, mas vinculados ao *imam*, autoridade máxima na tarefa de determinar a retidão da religião.

Os sunitas por sua vez, tidos como ortodoxos, alegam que o a palavra de Deus já está divinamente determinada no Alcorão, impossibilitando qualquer intervenção humana que possa descontextualizá-la ou alterá-la. Este grupo, tendo a suna como um mapa, se permite a uma análise melhor adequada e mais ampla dos tempos modernos sem perder o horizonte da fé, como alega Samuel (1997), seus

adeptos se submetem não só ao Alcorão, mas também à tradição fundada nos gestos e nas palavras de Maomé e nos costumes da primeira comunidade muçulmana. Para eles, essa 'suna' permite interpretar e adaptar o Alcorão às situações de todas as épocas (p. 263, apud Yassim, 2007, p. 86).

O que o xiismo traz de burocrático, o sunismo parece ter de prático. Por isso considerar a suna como uma fonte segunda é uma perspectiva sempre polêmica, pois diferente do Alcorão, comporta preceitos ditos facultativos ao crente, sem a presença de um "Magistério" que o certifique, como é o caso do catolicismo. Mas mesmo mediante isso, importa para o presente trabalho assumir que uma segunda fonte concerne não na medida em que corrige ou substitui o Alcorão, mas enquanto o clarifica e arremata o que este revela.

#### 1.4 DEUS

Scattolin (2008, p. 2) aponta que o nome de Deus, Allah, já era usado pelo povo árabe para indicar algum tipo de deus supremo: "o nome árabe de Deus, Allah, é a forma contratada do nome *al ilah* (o-deus), derivado de uma raiz comum semítica: 'ILH,'EI (hebraico *ÉI, Élohim*).

Dos cinco pilares da fé islâmica, o primeiro deles é a *shahada*<sup>7</sup>: *Ashhadu anna La ilah illa allah wa ashhadu anna muhammadan rasulu*. "Não há deus senão Alá; Maomé é o mensageiro de Alá". *Shahada* vem de *Shahida*, que significa "ele testemunha" ou "ele é testemunha". Tanto a primeira parte: não há outro deus senão Alá, e tanto a segunda, Maomé é seu enviado [...], quanto recitadas de coração sincero e em árabe, torna o indivíduo verdadeiramente um muçulmano. Esta também deve ser professada e recitada perenemente por todo muçulmano, consciente de que não se trata de apenas um artigo de fé, mas de sua pedra angular, a mensagem central e mais significativa para o crente.

A fé e o conhecimento da existência de Deus, eterno, todo poderoso, onisciente, criador de todas as coisas e sustentador faz parte dos principais fundamentos do Alcorão, sendo de vital importância para a aplicação espiritual e prática da vida do fiel. Este aspecto deve ser tomado de maneira minuciosa por parte do muçulmano em toda a sua vida, desde sua juventude até a conservação

---

<sup>7</sup> Em português também conhecido pelo nome de chacado.

dos últimos dias. Nesse período, a maneira como o homem pode se aproximar do criador é primeiramente, pela inteligência e pela meditação, e em seguida, pelos seus profetas e mensageiros. As mensagens e revelações dizem o que é necessário sobre Deus: 1- Ele é único, absoluto, que não gerou e nem foi gerado (Sura 112). 2- Ele é clemente e misericordioso, o protetor e o verdadeiro guia, o senhor justo e supremo, o criador e vigilante, o primeiro e o último, o conhecedor e o sábio, atento e consciente, testemunha e glorioso, capaz e poderoso (Suras 57,1-6; 59, 22-24). 3- Ele ama e dá, é generoso e benevolente, rico e independente, redentor e clemente, paciente e apreciador, ele é o único protetor, o juiz e a paz (Suras 3,31; 11,6; 35,15; 65, 2-3).

#### 1.4.1 O *Tawhid*

A fé na existência em Deus, eterno, todo poderoso, criador de todas as coisas, onisciente e “misericordioso” é evidente por si para a fé corânica e a mesma sempre retorna a ressaltar a unicidade divina. O Dr. Ismail al Faruqi (palestino docente nos Estados Unidos) escreve:

A essência do Islã é o testemunho da unicidade de Deus, ou se preferirmos, a afirmação de que não há nenhuma divindade afora Deus. Este *tawhid* restaura o homem na sua dignidade, que certas religiões lhe negaram, representando-o como “decaído” ou existencialmente miserável. Ao chamá-lo ao exercício destas prerrogativas dadas por Deus, a pregação muçulmana o reabilita e o restabelece na sua integridade, na sua inocência e na sua dignidade. Esta vocação moral é o caminho para o seu sucesso. Certamente o muçulmano é chamado a um novo teocentrismo; mas será aquele no qual a dignidade cósmica do homem é aplaudida por Deus e pelos Anjos. (*International Review of Mission*, outubro de 1976, p. 399, apud Jomier, p. 69).

Observa-se que essa inferência é uma resposta ao que o autor acreditava ser a concepção cristã de dignidade humana em meio à criação. Também Scattolin (2008) nos conta que a escola de Sufi de ibn al Arabi (1240 d.C.) adotou um uso mais preciso, o de *ahadiyya*: De *ahad* veio o substantivo *ahadiyya*, que designa unidade / unicidade de Deus em relação à sua transcendência (*tanzih*) (p. 7). A unicidade trascendente da essência divina não implica nenhuma relação com a multiplicidade de seres possíveis pois, os diferentes atributos de Deus não deixam de ser a manifestação de um caráter único, e quem assim não entender acabará por ver mais do que Um em Deus, verá dois ou mais, e estará cometendo um engano. Já do termo *wahid* veio o termo *wahdaniyya* ou *wahidiyya* que designa a unidade de

Deus em relação à multiplicidade de seres possíveis. Tais distinções tornaram-se bastante comuns na linguagem sufi contemporânea. Neste contexto, também temos de enfatizar a natureza revolucionária do *tawhid* corânico, em continuidade com a bíblica, essa profissão da unidade absoluta de Deus visa a destruição de qualquer criatura, humana e não humana, da pretensão de tomar a lugar de Deus. Xenófanes (480 a. C.) advertia que: "se cavalos ou bois tivessem mãos para pintar, pintariam deus à imagem de cavalos e bois". Para o Islã essa é uma tentação que leva o ser humano a correr o risco de pecar gravemente pela idolatria: ele pode pretender forjar um deus a sua imagem e semelhança. Os sufis, por sua vez, afirmam que "para a ciência da unidade de Deus (*ilm al tawhid*) pode corresponder apenas uma língua de unidade (*lisan al tawhid*), ou seja, algo capaz de expressá-lo" (Scattolin, 2008, p. 5). Quer dizer: a linguagem e a experiência devem coincidir, como esclareceu um ditado atribuído a al Jurayri (758 d.C.): "A negação linguística absoluta deve ser acompanhada por uma negação experiencial absoluta de tudo o que não é Deus (ibidem)." O *tawhid* Sufi consiste, em poucas palavras, em isolar o eterno (*qadim*) do temporal (*hadat*): não apenas no nível da palavra, mas da experiência até o ponto em que todos os traços temporais são obliterados e apenas a eternidade de Deus permanece (ibidem).

Os Sufis vivem as práticas e devoções islâmicas com um profundo significado e simbolismo. Para se aproximar da ideia matemática simples de *tawhid* e viver as condições essenciais, se deve necessariamente passar pelas purificações existenciais radicais. Esse processo lembra o verso corânico: "Tudo o que está sobre ela (a terra) é finito, e só permanecerá a face de teu Senhor, Possuidor de majestade (*jalah*) e honorabilidade (*ikram*)" (Sura 55, 26- 27).

Scattolin (2004, p. 8) recorda uma referência importante para o monoteísmo islâmico puro (*tawhid*): Antes da criação do mundo, Deus em um único instante fez com que todas as almas humanas aparecessem diante dele para testemunhar a sua singularidade como o único Senhor, assim relatado pelo Alcorão no famoso coloquio: E, lembra-te, Muhammad, de quando teu Senhor tomou, dos filhos de Adão – do dorso deles – seus descendentes e fê-los testemunhas de si mesmos, dizendo-lhes: "Não sou vosso Senhor?" Disseram: "Sim, testemunhamo-lo" Isso para não dizerdes, no dia da Ressurreição: "Por certo, a isto estávamos desatentos", [...] (Sura 7, 172).

Geffré (2001, p. 92) explica que se trata da *fitrah*, ou numa tradução mais contundente, a natureza primeira do ser humano. Em outras palavras, é a unicidade de Deus inscrita na natureza original do homem. Também, conforme o Alcorão no capítulo 33, versículo 72, no dia da ressurreição os homens terão de avaliar sua responsabilidade para com o que lhe fora presenteado como fé original dada por Deus. É certo que a passagem sobre o pacto original em si mesma é bastante misteriosa e não parece ter tido muito espaço na reflexão da teologia especulativa do islã, entretanto encontrou no pensamento místico dos Sufis um espaço bastante interessante: “Para os sufis, esta passagem testemunha o fato de que o ser humano, como tal, carrega nas profundezas de sua consciência uma nova encarnação original do monoteísmo puro (*tawhid*)” (Scattolin, 2004, p. 16). Resumidamente: na eternidade a natureza humana original é configurada monoteísticamente. Foi apenas por circunstâncias históricas que o ser humano se desviou desse puro monoteísmo de origem divina, perdendo-se por trás de ideologias humanas e confusões em relação à fé. O problema subjacente É, portanto, se Deus está necessariamente fechado em sua transcendência, quase como prisioneiro dele, como num limite intransponível para Ele, ou se Ele é livre e capaz de dar não apenas coisas, qualidades, mas de dar e comunicar a si mesmo para suas criaturas.

#### **1.4.2 O *shirk***

Das piores ofensas que se possa cometer contra Deus, a pior delas é o *shirk*, a saber, associar outras divindades a Deus. Este é um pecado imperdoável, o qual atrai o castigo divino: “Por certo, Allah não perdoa que Lhe associem outra divindade, e perdoa tudo o que for, afora isso, a quem quer. E quem a associa a Allah, com efeito, forjará formidável pecado” (Sura 4, 48). Deus é UM, ele não está associado (*sharik*) nem tem par (*nidd*) e nem oponentes (*didd*). O maior pecado que o homem pode cometer é precisamente o do politeísmo (*mushrikun*, que são os politeístas em árabe). Este é o único pecado que, de acordo com o Islã, Deus não pode perdoar.

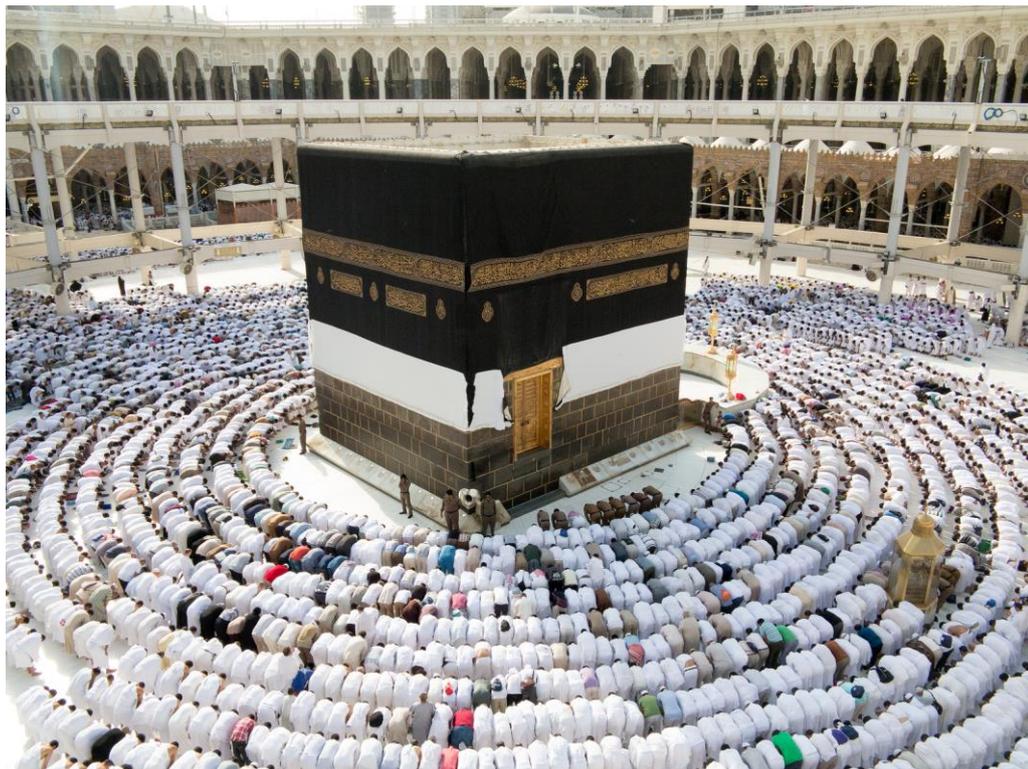


Figura 1.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Imagem da Ka'ba, que segundo a tradição islâmica foi construída pelo patriarca Abraão.

## CAPÍTULO II

### AS VIAS PARA DEUS

A questão sobre o monoteísmo na religião islâmica se confrontou com diversos paradoxos causando perplexidade nas diversas escolas teológicas. A especulação sobre os fundamentos corânicos e dos *hadiths* que caracterizam a identificação de Deus como único orientou o debate filosófico teológico para dimensões profundas, desde o extremismo mutazilita, passando pela até então emergente escola asharita e ilustrando a conhecida crítica de Al Ghazali à Avicena<sup>9</sup>. Neste interim, foi necessário primeiro se apontar para pontos de vistas diversos, não menos rigorosos, que pela dialética hermenêutica constituiu os conceitos de essência e atributos como apurados elementos de conjectura. Importa aqui, de acordo com essas vias esteadas, expor das escolas mais relevantes os seus argumentos mais destacados.

#### 2.1 A QUESTÃO CORÂNICA

Antes de se tratar das vias, é importante se ressaltar a busca de Deus em seu interior através da questão corânica. O termo *Qur'an* pode ser usado enquanto nome

---

<sup>9</sup> Al Ghazali (1056-1111) criticou Avicena alegando que não é possível que a causa e efeito provindo de Deus seja uma necessidade racional. Segundo o mesmo, Deus age fora do curso natural causa e efeito, anulando até mesmo a natureza para que aconteçam os milagres, logo, dispensando uma origem necessária. Entretanto, não será foco do presente trabalho elencar essa argumentação.

próprio para denotar o conjunto de enunciados que se referem a dois outros conceitos - *kitab* que remete à escrita, e *wahy* que se trata da revelação. Quando aconteceu a sacralização do *mushaf*<sup>10</sup>, o Alcorão ficou evidenciado em sua materialidade e houve algum receio de que ele passasse a ser visto apenas a partir de seu aspecto empírico. Em contrapartida, também houve o processo de passagem da Palavra de Deus para um corpo interpretativo, no qual, pela inteligibilidade teórica, analítica e crítica, sugerem préstimos indissociáveis da atividade intelectual dos clérigos muçulmanos, os quais fizeram a transição da escrita oral para a erudita.

## 2.2 A VIA DA ESSÊNCIA

partir daqui se pode perguntar sobre o Deus único em seu interior. Para isso, se recorre à formulação linguística do que se pode afirmar e se negar de Deus, e por mais que não exista no Alcorão um esforço em provar a existência de Deus, é evidente que há o empreendimento para demonstrá-lo em todos os seus aspectos através de sinais visíveis na criação, ou seja, de uma teologia natural.

### 2.2.1 A negação purificadora ou momento apofático

Segundo o *Dictionnaire du Coran* (p. 224): “a criação em cada um de seus elementos é a manifestação de Deus”. Mandel (1999, p. 8) seguindo esse pensamento concorda ao declarar que para o Islã a essência divina é indefinível por comportar realidades que fogem da nossa capacidade, mas a mesma se manifesta nos seus fenômenos graças à atribuição de um nome a cada um deles. Cada nome é assim como que: um símbolo de um atributo da Essência divina em sua quiddidade, que é reflexo da realidade de Deus; embora efetivamente Deus esteja ainda acima e além de tudo isto. Contudo, a Teologia Islâmica se ocupou em definir qual é o grau de acessibilidade que realmente se pode ter do transcendente em si, ou seja, em seu aspecto essencial.

---

<sup>10</sup> Trata-se da encadernação física do Alcorão.

A essência de algo é a realidade, seu núcleo mais profundo que a define e faz dela o que ela é. Por exemplo, podemos perguntar qual é a essência de um homem e, logo depois de se aprofundar no problema, pode-se chegar a um juízo que afere o que é absolutamente essencial para um homem ser um homem e não outra coisa. No caso de Deus também se pode perguntar o que é o próprio Dele, enquanto sua realidade fundamental, em aspectos que o diferencia de tudo no vasto universo. Murata (1994, p. 6) explica que Deus é absolutamente distinto do cosmos em todos os sentidos e, assim, pode-se dizer que sua característica essencial é que Ele não é semelhante a qualquer outra coisa.

Scattolin (2004, p. 17) lembra que no Alcorão há muitas formulações negativas em estrutura, como "mas ele (*illa huwa*), mas você (*illa anta*), mas eu (*illa ana*), e algumas de importância básica em discussões teológicas: "nada é como Ele" (*laysa ka-mithli-hi shay*) (Sura 42,11). De maneira geral elas refletem um padrão básico de afirmação: Deus não é (*Allah laysa*). Isso por que no intuito de evitar qualquer associação (*tashbih*) entre Deus e as criaturas, o *thawid* passou a ser tomado apenas através de uma negação purificadora radical (*naft-tanzih*). Conseqüentemente, no Islã é dever humano purificar a linguagem e os conceitos mundanos de qualquer pretensão de entender ou descrever Deus de forma rasa, e assim, alcançar uma purificação existencial radical na fé. Deus deve ser evidenciado como o Outro por excelência, totalmente distinto do que é criado (*al ghayr-al siwa*). Dizer que "Deus não é" (*laysa Allah*) é o modo como o Islã se encontrou de se referir primeiramente ao seu Senhor. Sobre isso, Murata (1994, p. 65) resume:

Começamos dizendo que há nomes que são usados para designar o espírito de Deus. Esses nomes nos dizem o que Deus não é. Como a essência de Deus não pode ser explicada aos seres humanos em termos positivos, os nomes negativos ajudam as pessoas a entender suas próprias limitações.

Ainda segundo ele, alguns exemplos de nomes negativos são:

*Quddus*: geralmente é traduzido como "sagrado". O termo árabe significa que Deus está além de toda imperfeição e mancha, o que é imaginável para as coisas criadas.

*Subbuh*: glorificado. De maneira simples significa que a glória, a grandeza e a transcendência de Deus são tais que ele está além de toda compreensão da criatura.

*Salam*: paz. Este nome significa que Deus está livre de todo tipo de desarmonia e desequilíbrio, luta e guerra.

*Ghani*: independente. Deus não depende de nada no universo e está livre de todas as dependências que definem as naturezas e limitações das criaturas.

### 2.2.2 A via da afirmação ou momento catafático

Dado que para a fé islâmica a criação tem aspecto de relevância primária, a unidade do cosmos é tida como o reflexo da unidade divina. Tamayo (2009, p. 173) observou que essa compreensão se trata de uma formulação ainda mais sofisticada do que o primeiro princípio grego e, não se trata também de qualquer lei abstrata que esteja distante de nós.

É fato que a qualidade fundamental que é constantemente atribuída para Deus é a unidade (*wahda*): "Deus é um, seu Senhor é um" (*wahid*). Na língua árabe, existem duas palavras praticamente sinonimas para expressar a idéia de "um":

***Wahid***: usado mais em frases afirmativas. Também indica unidade em relação à multiplicidade exterior. Quando aplicado a Deus, este termo significa que não há mais do que um Deus: existe apenas Deus, sem nenhum associado/parceiro (*shaik*), sem nenhum par (*Niid*) nem oponente (*didd*) e não pode ser similizado (*shibh*).

***Ahad***: Usado em frases negativas e interrogativas. Na linguagem teológica indica a unidade interior de Deus, ou seja, Deus não pode ser composto de partes. Scattolin (2004, p. 20) recorda que este ocorre no Alcorão no capítulo 112, chamado precisamente "a Sura de fé sincera" (*ikhlas*), concomitantemente com o termo *samad*: Ele é o Deus, o Uno. O adjetivo *samad* denota a permanência, a imutabilidade, a firmeza de uma coisa que, conseqüentemente, torna-se firme para os outros. Por conseqüência, toda e qualquer forma de multiplicidade e mudança interna é excluída de Deus.

### 2.3 A VIA DOS ATRIBUTOS

Os nomes de Deus nos dizem como ele se relaciona com o universo.<sup>11</sup> Estes podem ser chamados de "nomes da essência de Deus", os "nomes de seus

---

<sup>11</sup> Os autores tratam do Deus Uno como o ser que é divino por excelência. Já ao tratar de unicidade, o presente trabalho deseja focar na realidade existente. Isso é Aristóteles: o Islã se cruza com o pensamento grego, mas tem uma teologia narrativa semita, de cunho abraâmico- profético. Deus é em si mesmo Uno e Simples; porém, se revela ou se manifesta a nós mediante ações, ou atos –

atributos” e os “nomes de seus atos”. O místico Tosun Bayrak, *shaik* da Jerrahiyya afirma que:

Os belos Nomes de Deus são a prova da existência e da unicidade de Deus. Ó vós que estais abrasados e perturbados pelo peso e o sofrimento do mundo material, possa Deus fazer com que os Seus belos Nomes se tornem bálsamo lenitivo para os vossos corações feridos (apud Mandel, 1999, p.7).

Existem, segundo Mandel (*ibidem*), quatro mil nomes de Deus, sendo que:

Mil desses nomes são conhecidos somente por Deus; mil por Deus e pelos anjos; mil por Deus, pelos anjos e profetas; mil por Deus, pelos anjos, pelos profetas e pelos crentes. Destes últimos mil, trezentos são mencionados na Torá, trezentos nos Salmos, trezentos nos Evangelhos e cem no Alcorão. Destes cem, noventa e nove são conhecidos pelos fieis comuns, ao passo que um é escondido, secreto e acessível apenas aos místicos mais iluminados [...].

Na prática, os nomes são recitados enquanto se escorre entre os dedos uma espécie de rosário, conhecido como *subha* (também conhecido por *komboloy* ou *tashbi* em árabe). Este é um ato de fé que reflete a forte crença de que Ele tem em perfeição todos os atributos e todas as características boas. Essa devoção é bastante popular entre os fieis e muito importante para o processo de purificação a qual consiste em aprender a nada equiparar a Deus e não adorar nada que não seja Ele. A tradição islâmica atrela ao profeta Maomé um *hadith* muito conhecido: Allah tem noventa e nove Nomes – cem menos um; e aqueles que acreditarem nos seus significados e agirem de acordo (com eles) entrarão no Paraíso: e Allah é Impar (o Um) e ama o impar (Mandel, 1999, p.7).

Os noventa e nove nomes de Deus são:

	NOME	SIGNIFICADO	SURA
1	Al lahu	Deus	
2	Al Rahmanu	o Clemente	I, 2-3; 2, 163; 20, 90; 41, 2; 59, 2.
3	Al Rahymu	o Misericordioso	I, 2-3; 41, 2; 57, 29; 69, 2.
4	Al Maliku	o Soberano; o Rei	I, 4; 2, 258; 3, 26; 3, 11; 15, 23; 5, 55; 92, 13.
5	Al Quddusu	o Santo	9, 23; 62, 1.
6	Al Salamu	a Paz	33, 44; 59, 23.
7	Al Mu'minu	o Fiel	59, 233; título da 23.
8	Al Muhayminu	o Vigilante	49, 23.
9	Al Azizu	o Precioso	4, 62; VI, 96; 11, 66; 35, 23; 57, 22; 62, 1; 85, 8.
10	Al Jabbaru	o Imperioso; o Inacessível	59, 23

ora, o Islã entende que o agir de Deus pede nomes; esses nomes indicam atributos. Há intrincada teologia dos atributos, classificados basicamente em atributos de ser e atributos de ação. A partir dessas duas categorias, segue-se uma lista detalhada de atributos sub-categoriais, que diferem entre os autores. Cf. a respeito: El Bizri, 2008 e Mandel, 1999.

11	Al Mutakabbiru	o Orgulhoso; o Soberbo	59, 23
12	Al Khaliqu	o Criador	6, 102; 25, 2; 35, 3; 40, 62; 24 et passim, 54 no Alcorão de Kufa.
13	Al Bari'ú	o Promotor, o Plasmador	2, 54
14	Al Musawwiru	o Modelador das formas; o Coordenador das formas	7, 11; 59, 24; 64, 3.
15	Al Ghaffaru	o Indulgente; o Longânime	Aparece 122 vezes, como em: 2, 173; 2, 182; 2, 192; 2, 199; 2, 218; 2, 225; 2, 235; 2, 284; 3, 31; 10, 107; 20, 82; 38, 66.
16	Al Qahharu	o Subjugador	6, 18; 12, 16; 14, 48; 38, 65; 39, 4; 40, 16.
17	Al Wahhabu	o Doador	3, 8; 33, 9.
18	Al Razzaqu	o Dispensador; Aquele que nutre	32, 58; 35, 3; 39, 17; 51, 58; 62, 9; 62, 11.
19	Al Fattahu	Aquele que abre, descerra e resolve; o Separador	Por ex: 7, 40; 34, 26; 24, 2.
20	Al Alimu	o Onisciente	2, 115; 2, 181; 2, 221; 2, 255; 3, 69; 3, 73; 3, 119; 3, 154; 9, 28; 15, 86; 33, 51; 35, 79; 6, 30.
21	Al Qabidu	O limitante; Aquele que restringe	42, 27
22	Al Basitu	o Pródigo	2, 254; 42, 27.
23	Al Khafidu	Aquele que abaixa	2, 253; 3, 55; 6, 83; 43, 11; 63, 11.
24	Al Rafi'ú	o Exaltador, Aquele que exalta; Aquele que eleva em dignidade e poder	2, 253; 3, 55; 6, 83; 63, 22; 63, 11.
25	Al Mu'izzu	o Honorificante; Aquele que atribui o poder; Aquele que prodigaliza honra e força	Inferência de raiz em que se acha presente: 3, 26.
26	Al Mudhillu	Aquele que humilha	
27	Al Samy'ú	Aquele que ouve (tudo)	2, 127; 2, 137; 2, 181; 2, 224; 2, 256; 3, 34; 3, 35; 3, 121; 4, 148, 5, 76; 6, 13; 5, 2. 200; 8, 17; 8, 42, 8, 53; 8, 61; 9, 98; 9, 103; 10, 65; 12, 34; 21, 4; 24, 21; 24, 60; 26, 220; 28, 5; 29, 60; 41, 36; 42, 11; 44, 6; 49, 1.
28	Al Basiru	Aquele que vê (tudo) (o Onividente)	É citado 44 vezes, entre eles: 2, 23; 2, 96; 2, 110; 5, 71; 17, 1; 31, 28; 42, 11.
29	Al Hakamu	o Juiz (no seu ato de decisão soberana)	Ocorre 56 vezes, como por exemplo: 2, 32; 2, 129; 2, 260; 3, 6; 3, 18; 3, 62.
30	Al Adlu	o Equânime; o Equilibrado; o Justo	6, 115.
31	Al Latifu	o Benevolente; o Cheio de Graça; o Gracioso; o Delicado; o Inapreensível; o	5, 103; 12, 100; 31, 16; 42, 19; 47, 14.

		Imponderável	
32	Al Khabiru	o Sagaz; o Bem- Informado	6, 103; 11, 1.
33	Al Halimu	o Longânime; o Magnânimo	17, 44; 22, 59.
34	Al Adhimu	o Sublime	Ocorre com frequência. Exemplo: 2, 255; 2,4.
35	Al Ghafuru	o Clemente	2, 173; 4, 110; 9, 90; 47, 8; 58, 12; 62, 12.
36	Al Shakuru	o Agradecido; Aquele que reconhece	3, 145
37	Al Aliyyu	o supremo, o Sumo	3, 255; 22, 62; 31, 130; 34, 23; 40, 12; 42, 4; 42, 51.
38	Al Kabiru	o Grande	31, 30.
39	Al Hafidhu	o Preservador; o Vigilante	11, 57; 15, 9; 34, 21; 42, 6; 59, 23.
40	Al Muqitu	o sustentador; o Determinador; o Presente	4, 85.
41	Al Hasibu	o suficiente; Aquele que não falta a ninguém	3, 173; 8, 62
42	Al Jalilu	o Majestoso; o digno de Veneração	Não aparece como termo específico, mas como conceito na sua raiz em forma nominal ou verbal. Foi colocado no grupo dos 99 nomes por conta do acordo da Ijma (Conselho da comunidade islâmica representada pelos teólogos).
43	Al Karimu	o Generoso	4, 49; 82, 6.
44	Al Raqibu	Aquele que vigia; Aquele que observa (o Guardiã)	4, 1; 5, 117; 33, 52.
45	Al Mujibu	Aquele que atende (às orações); Aquele que escuta	11, 61.
46	Al Wasi' u	o Vasto (o Extenso; o Onipresente)	2, 255; 6, 80; 7, 156.
47	Al Hakimu	o sábio	3, 62; 9, 28; 11, 1; 76, 30.
48	Al Wadudu	o Amoroso; o Afetuoso;	85, 14.
49	Al Majidu	o Glorioso	11, 73; 85, 15
50	Al Ba'ithu	o Ressuscitador	18, 12.
51	Al Shahidu	a Testemunha	3, 18; 3, 98; 4, 33; 4, 79; , 85; 5, 117; 6, 19; 10, 46; 22, 17; 33, 55; 34, 47; 41, 53; 58, 6; 59, 11; 73, 1; 85, 9.
52	Al Haqqu	a Verdade	Ocorre com frequência. Exemplos: 10, 32; 20, 11; 22, 6; 31, 30. No sentido de aquele que é verdadeiro: 20, 114. Em 51, 19 indica "um direito".
53	Al Wakilu	o Gerente	Ocorre com frequência, exemplo: 3, 173; , 81; 73, 9; Aquele que se encarrega de tudo: 6, 102; Deus é a garantia: 11, 12.
54	Al Qawiyu (al Qawi)	o Vigoroso; o Forte	8, 2; 11, 66; 22, 40; 22, 74; 33, 25; 42, 19; 57, 25; 8, 21; 59, 233.

55	Al Matinu	Aquele que é sólido; o Robusto	51, 58.
56	Al Waliyyu	Aquele que governa (o Detentor da autoridade)	2, 107; 6, 51; 13, 11; 18, 44.
57	Al Hamidu	o Louvado; o Glorificado	11, 73; 22, 24; 31, 15; 42, 42.
58	alMuhshi	Aquele que conta	36, 12; 8, 6; 72, 28.
59	Al Mubdiu	Aquele que recomeça	7, 29; 29, 20; 30, 11; 85, 13.
60	Al Mutidu	o Regenerador; o Vivificador	O sentido de conotações semelhantes e que deve ser unido à ele está em: 7, 29; 29, 20; 30, 11; 85, 133.
61	Al Muhyi	Aquele que dá a vida; Aquele que de dá de novo a vida; o Criador da vida; o Vivificador	2, 158; 3, 156; 6, 133; 7, 158; 9, 116; 15, 23; 23, 80; 40, 68; 44, 8; 53, 44; 57, 2; 67, 2.
62	Al Mumitu	Aquele que dá a morte Aquele que faz morrer	2, 258; 3, 156; 6, 133; 7, 158; 9, 116; 15, 23; 23, 80; 40, 68; 41, 8; 57; 53, 44; 57, 2; 67, 2.
63	Al Hayyu	o Vivente	2, 255; 3, 2; 20, 111; 25, 58; 40, 65.
64	Al Qayyumu	o Subsistente (por si mesmo); Aquele que subsiste por seu próprio ser	2, 255; 20, 111.
65	Al Wajidu	o Constatador	O nome é inferido da raiz, presente diversas vezes. Ex: 93, 7.
66	Al Mâjidu	o Nobre; o Ilustre	XI, 73.
67	Al Wahidu – Al Ahadu	o Único – o Uno	Ocorre com frequência. Ex: 2, 133; 2, 163; 6, 19; 7,70; 9,31. Para al Ahadu: 112, 1; 92 .
68	Al Samadu	o Absoluto; o Impenetrável; o Implorado; o Eterno	112, 2.
69	Al Qadiru	o Poderoso	Ocorre 140 vezes. Ex: 2, 20; 2, 106; 2, 109; 2, 148; 2, 165; 2, 209; 2, 220; 2, 228; 2, 240; 2, 259; 2, 260; 2, 284.
70	Al Muqtadiru	o Onipotente; o Capaz	Sempre ligado ao nome precedente.
71	Al Muqaddimu	Aquele que aproxima	Incluído pela presença de sua raiz.
72	Al Mu´Akhkhiru	Aquele que afasta; Aquele que faz retardar; Aquele que degrada	11, 104.
73	Al Awwalu	o Primeiro	57, 3.
74	Al Akhiru	o Último	57, 3.
75	Al Dhahiru	o Evidente; o Aparente	57, 3.
76	Al Batinu	o Escondido	57, 3.
77	Al Wali	Aquele que rege	2, 257; 3, 68; 13, 11; 5, 19.
78	Al Muta´ali	o Altíssimo	13, 9.
79	Al Barru	o Bom	Subentendido em 80, 16.
80	Al Tawwabu	Aquele que perdoa	2, 128; 2,160; 9, 104; 42, 25.
81	Al Muntaqimu	o Vingador	3,4 ; 30, 47; 43, 41.
82	Al Afuu	Aquele que perdoa; o	4, 110.

		Indulgente	
83	Al Ra'ufu	o Compassivo	2, 207; 3, 30.
84	Maliku al Mulki Seu reino	o Rei do reino; o Detentor da realeza; o Possuidor do	3, 26; 36, 83.
85	Dhu al Jalali Wa al Kram	o Possuidor da majestade e da generosidade	Expresso em todo o livro.
86	Al Muqsitu	o Justo	49, 9.
87	Al Jami'u	Aquele que reúne	34, 26; 42, 29; 70,9.
88	Al Ghaniyyu	o Rico	2, 263; 2, 267; 3, 97; 4, 131; 6, 133; 10, 68; 14, 8; 22, 64; 27, 40; 29, 6; 31, 12; 31, 26; 35, 15; 39, 7; 47, 38; 57, 24; 60, 6; 6, 6.
89	Al Mughni	Aquele que enriquece; o Enriquecedor	24, 32; 93, 8.
90	Al Mani'u	Aquele que impede	É tirado da raiz que está presente em todo o livro.
91	Al Darru	o Temível	Também inserido por conta de Ijma e com base no versículo 6, 42.
92	Al Nafi'u	Aquele que é útil	Inserido por conta de Ijma. Versículo 40, 85.
93	Al Nuru	a Luz	14, 40. 244, 35; 39, 69.
94	Al Hadi	o Guia	1, 5; 6, 84; 22, 65; 86, 3; 87, 3.
95	Al Badiú	o Inovador; o Idealizador	2, 117; 6, 101.
96	Al Baqi	o Perdurável	20, 73; 55, 27.
97	Al Warithu	o Herdeiro	15, 23; 29, 40; 28, 58; 57, 10.
98	Al Rashidu	Aquele que dirige; Aquele que conduz pelo caminho certo	Tirado da raiz e presente várias vezes. Ex: 18, 10.
99	Al Saburu	o Paciente	2, 153; 3, 200; 10, 109; 11, 9; 16, 127; 103, 3.
100	Al lahu	Deus	Presente em todo o livro.

Figura 2<sup>12</sup>

Além dos noventa e nove nomes que encontramos no Alcorão, a exegese islâmica se utiliza de alguns descritivos de atributos em algumas listas não ortodoxas:

*Rabb* – Mestre;

*Mun'im* – Benfeitor;

*Um'ti* – Aquele que concede;

*Sadiq* – Sincero; Veraz;

*Sattar* – Aquele que protege e vela;

*Qadim* – Anterior;

*Azali* – Eterno;

*Daim* – Duradouro; Permanente;

*Qarib* – Aquele que está perto.

Para o Islã estes nomes assumem para o ser humano duas funções principais:

- Indicar o caminho para aproximar-se de Deus e ajudam-no a perceber na medida do possível a identidade transcendental de Deus, criador do céu e da terra e, por isso, dos próprios nomes que, no entanto, não podem contê-lo.

---

<sup>12</sup> Exemplar de um *subha*, conhecido também como *komboloy* ou *tashbi*.

- Indicam o caminho que se deve percorrer para aperfeiçoar-se: no desejo de compreender a Deus, só resta ao homem a experiência das qualidades de Deus sobre si mesmo (Mandel ,1999, p. 241).

## 2.4 CLASSIFICAÇÕES DOS ATRIBUTOS

Por diversas vezes, Deus é descrito na literatura corânica com características antropológicas, como nomes e imagens que buscam qualificar atributos que são próprios apenas Dele, tais como sua grandeza, perfeição e majestade. O Alcorão diz que: “E de Allah são os mais belos nomes: então, invocai-O com eles, e deixai os que profanam Seus nomes. Serão recompensados pelo que faziam” (Sura 7,180). Ainda: “Dize: Invocai a Allah ou invocai aO Misericordioso. O que que que seja que invoqueis, dEle são os mais belos nomes. E não alteres a voz, em tua oração, nem a silencies, e busca, entre ambas, um caminho justo” (Sura 17,110). E: “Allah, não existe deus senão Ele. Dele são os mais belos nomes” (Sura 20,8).

Murata (1994) alega que os nomes corânicos de Deus forneceram aos muçulmanos uma fonte infinita de meditação sobre a natureza da realidade. A discussão sobre eles não implica algum esforço abstrato e irrelevante que não tenha nada a ver com o mundo real, pelo contrário, os sinais destes nomes divinos estão presentes em tudo o que fazemos e em tudo o que somos. Os nomes de Deus também são referidos como atributos, pois designam qualidades e características. Estes são absolutos para Deus, enquanto no caso das criaturas eles são meramente relativos. Por exemplo: dizer que Ele é generoso significa que "não há nenhum generoso além de Deus", e nada mais realmente merece ser chamado de como qual, mas dizer que uma pessoa é generosa significa simplesmente que é "relativo à maioria das pessoas". Ele ainda recorda que o nome do atributo nos diz o que Deus é. Claro que sabendo que Ele em si mesmo não pode ser acomodado, nós ainda podemos saber quais as pequenas qualidades que Ele escolhe para revelar a nós através dos seus sinais. Mas poderíamos nos perguntar o que realmente Deus é em si mesmo? Será que toda a listagem de atributos poderia dizer tudo o que realmente tem importância sobre Ele? – Murata (1999) responde que, da mesma maneira como nos referimos sobre uma pessoa humana, dizer que Deus é isto ou aquilo isso não esgota a sua realidade, pois Ele é infinitamente e absolutamente real, do qual o relativamente real se pode saber pelo menos um pouco. Tratando-se de Deus, nada

é como Ele, e mesmo o conhecimento de todo o universo pode não necessariamente nos ajudar a entendê-lo. Dessa forma, os nomes de atributos são nomes que designam o que Deus é apenas para propósitos práticos da compreensão humana. Mandel (1999, p. 13) concorda e nos explica que no *tawhid*, a existência e os atributos estão vinculados em duas abordagens, seguidas de um enfoque:

#### **a) Primeira abordagem**

A primeira abordagem, segundo Mandel (1993), se classifica os atributos a partir de sua relação com a essência e os próprios atributos, também da listagem dos mesmos e sobre os atributos controvertidos. Dessa forma, eles ainda podem ser classificados em quatro outras subdivisões:

- Os atributos da essência (*sifat al Dhat*) concernentes à existência não distinta da essência;
- Atributos essenciais (*dhati*, ou *nafsi*), que sublinham a transcendência divina (por exemplo, eternidade, permanência, auto-suficiência), e atributos *ma'ani* (de qualidade), que acrescentam um conceito à essência (por exemplo, onipotência, vontade, ciência, vida, palavra, ouvido, vista, percepção);
- Atributos de qualificação (*ma'nawiyya*), ou seja, atributos *ma'ani* considerados verbalmente (Onipotente, Volente, Cognoscente);
- Atributos de ação (*sifat al Af'al*), que designam uma “possibilidade” de Deus, ativável, mas nem sempre ativa (como, por exemplo, criação, comando, e qualquer tipo de decisionalidade). Além disso, desde o momento em que alguns atributos podem, afirmando uma qualidade (e por isso funcionam como atributo afirmante), alguns nomes de Deus, que dão testemunho de suas qualidades, podem ter interpretações a partir das diversas nuances.

#### **b) Segunda abordagem**

Também segundo Mandel (1993), por sua vez a segunda abordagem se baseia nos versículos ambíguos (*mutashabih*), isto é, aqueles que apresentam alguma imagem antropomórfica divina (rosto de Deus, olho, mão, sentar-se em seu trono, etc.).

### c) Atos de Deus

Além dos atributos de Deus, Mandel (1999, p.13) afirma que o segundo grande tema do tawhid foi os estudos dos “atos de Deus”, (*af’aluhu ta’ala*), estes vinculados às primeiras por outros autores. Sobre isso, Murata (1994) afirma que essa categoria de nomes são criaturas de Deus ou os resultados de sua atividade. Os nomes de atos são distinguidos pelo fato de fazerem sentido apenas em termos de criaturas e, estas as quais têm opostos que também são nomes de Deus. Exemplos: perdoadores e vingadores. No caso de atributos de nomes não é necessário supor que existe um oposto, pois Ihe é impossível. Por exemplo: Deus está vivo, mas isso não exige que qualquer outra coisa também esteja viva. Em contraste, os nomes dos atos exigem criaturas. O nome Vida-Doador, por exemplo, só faz sentido enquanto sabemos que Ele não pode dar vida a si mesmo, morrer ou se matar. Da mesma maneira ele pode exaltar algumas criaturas enquanto exige vingança de outras por sua desobediência.

## 2.5 PARADOXO DO UNO

Scattolin (2004, p. 27) observa que toda reflexão humana séria que busca aproximar-se do mistério impenetrável de Deus deixa como herança aporias sobre o mistério do Ser: por que o Ser e não o não Ser? Por que o ser parece ser um e múltiplo? Por que ele é ao mesmo tempo e outra coisa, etc.? Não foi diferente com o pensamento islâmico. Quando se toma proximidade com a reflexão teológica muçulmana, percebe-se uma aporia de difícil solução e que desafia a própria razão. Sobre isso, há uma antiga citação de Abu Bakr (634 d.C.) primo do Profeta Maomé: “Louvado seja Ele que não deu a suas criaturas outros meios para compreendê-lo, exceto a incapacidade de entender isso” (Scattolin, 2004, p. 27). Este dizer recorda o que disse Santo Agostinho sobre a Teologia de Deus Pai: “Se o entender, não é mais Deus”. Também sobre isso, o místico e teólogo Abu ‘I Qasim al Junayd (913 d.C.) afirmou que: quanto mais as mentes dos grandes pensadores aprofundam na profissão da unidade de Deus, mais perplexos e confusos ficam (Scattolin, 2004, p. 27). Dito isto, temos que levar em conta a afirmação da unidade absoluta de Deus (*wahda*) inclui a afirmação paradoxal de uma multiplicidade (*kathra*), de modo que se

deve dizer ao mesmo tempo: Deus é um (*wahid*) e múltiplo (*kathir*), ou seja, podemos afirmar que Deus é único, mas descrito na diversidade de seus atributos. Esta é uma questão central do pensamento do islamismo e, em torno da qual, desentendimentos ardentes se concentraram em sua história.

### 2.5.1 Escola Mutazilita

Os Omíades, segundo Leaman (2008) conscientes da força unificadora que o Islã trazia para o mundo árabe, acabaram por acatá-lo como religião oficial e se utilizaram da *sharia* como seu fundamento de leis. Mas nem todos os chefes viviam como verdadeiros fieis e, isso acarretou na discussão de quem era verdadeiramente um pertencente à religião. Os caraítas (chamados dissidentes) sustentavam que quem pecava gravemente deixava de ser muçulmano, e que sua permanência acabaria por despertar a ira de Deus. Por conta disso esse grupo insurgia em revoltas populares contra os chefes omíades, causando alvoroço e guerra contra a comunidade em geral. Em contrapartida, os murjitas sustentavam que não havia relevância nas ações, mas na posse da fé do indivíduo<sup>13</sup>. A decisão sobre este pertencimento unicamente a Deus e seu julgamento se daria no último dia. Essa atitude aparentemente moderada tornou-se um determinismo puro que gerou alguma frouxidão moral no povo. Para corrigir esse mal da comunidade, surgiram os neutralistas, ou mutazilitas.

Rahman (1919, p. 127), relata que um homem muito próximo à família de Maomé, chamado Hasan al Basri, que passou maior parte de sua vida em Basra, se tornou um famoso pregador naquela cidade, além de fundador da doutrina que mais tarde seria conhecida por *qadaiyyah*, por estudar os decretos (*qadade*) de Deus. Hasan negava qualquer interpretação fundamentalista religiosa e tinha para si que o homem era responsável pelos seus atos. Sua especulação moral previa que Deus é responsável por todo bem que existe no homem, todavia, o mal se devia ao demônio e às escolhas humanas. Mas foi seu discípulo mais proeminente, *Wasil ibn Ata* (748 d.C.), quem fundou a escola filosófico-teológica baseada no Islã: o mutazilismo. Como a abordagem espiritual das escrituras era feita de modo em que se evitassem ao máximo as discussões intelectuais ou por demais racionalistas, uma notória

---

<sup>13</sup> Sobre os caraítas e murjitas Cf. Leaman (2008, p. 86-89).

expressão racionalizada da religião se deu com os mutazilitas. Tal movimento ganha força mais tarde, quando os asharitas, no século X defendem que a palavra de Deus certamente é eterna, entretanto, o aspecto em que nos aparece é criada. Mas sempre foi indiscutível que para o Islã o Alcorão encontra seus fundamentos bem enraizados e, por isso, sua origem e autoridade são também indiscutíveis. Embora pretendessem que a razão e a Revelação fossem bases para as verdades morais, por influências estrangeiras acabaram por ceder a um determinismo inflexível e absoluto, cedendo em partes ao racionalismo helenista e levantando a bandeira da “justiça e unidade de Deus”.

Segundo Rahman (1919, p. 128), os ortodoxos acusavam o mutazilismo de humanismo extremista e insistiam que Deus está muito acima dos conceitos humanos de Justiça, pois não é justo para Deus o que o homem considera justo para si, mas o que Ele faz pelo homem parece justo e racional ao nível dos homens. Assim, enquanto os Mutazilitas subordinavam a ideia de Deus à ideia de justiça humana, os ortodoxos subordinavam a ideia de justiça à ideia de Deus. Acreditavam também que a transcendência divina consistia no seu caráter absoluto de seus atributos: Poder, Sabedoria, Vontade, etc.

A partir desse problema da justiça, os mutazilitas se encontram com o extremo sobre os atributos de Deus. Tentando salvar a ideia da transcendência divina, todas as expressões da Escritura e dos *hadiths* que continham algum antropomorfismo foram explicados de maneira racional, negando assim qualquer atributo. Para eles, segundo Rahman (1919), Deus é essência pura e não tem nomes nem qualidades eternas, afirmação que poderia equivaler a uma forma de politeísmo. Por isso, os mutazilitas, buscando evitar o *shirk* a qualquer custo, sublinharam a transcendência absoluta de Deus de forma rigorosa. Essa afirmação radical acaba por isolar a transcendência divina. Para eles, essência e atributos em Deus se identificam, ou seja, os atributos são negados. Fora dessa interpretação, facilmente se poderia considerar Deus como um ser múltiplo por conta da multiplicidade de seus atributos. Não é possível, segundo essa escola, materializar atributos corporais divinos, como “face” ou “mão” de Deus, pois essas são referências à “essência” e ao “poder” divinos, ou seja, devem ser tomados de maneira alegórica. Ver a Deus, por exemplo, seria uma expressão puramente figurativa, pois só poderíamos vê-Lo com os olhos “do coração”. O esforço para combater todo antropomorfismo não era sem causa: eles tinham a intenção de

desarticular heresias da época, como os rafiditas, que sustentavam que Deus tinha um corpo, e os mushabihis, que sustentavam que se agarravam a interpretação totalmente literal do Alcorão. El Bizri (2008, p. 122) salienta que os mutazilitas defendem certa equivalência entre os atributos (*sifa*), sua descrição (*wasf*) e seus nomes (*ism*). Falar sobre seus atributos é o mesmo que falar sobre a divindade.

Como já tratado, a tradição posterior à morte do profeta foi caracterizada pelo fenômeno dos *hadiths*, o qual compilou uma série de obras que se tornou a segunda fonte da religião depois do Alcorão. Este momento único da religião encontrou alguns inimigos dentro do mutazilismo, que percebia o realismo religioso que, segundo Rahman (1919), caracterizou tanto o Alcorão como a comunidade primitiva islâmica. Por outro lado, a percepção oficial desse dogma é a do Islã, que eliminou o mutazilismo. Ele primeiro afirmou o Alcorão e o *hadith* em um sentido concreto, sensual e literal. Então, influenciado pela filosofia (*falsafa*), ele temperou certos dados concretos por uma interpretação alegórica da sobrevivência da alma. Finalmente, no caso da estagnação final, houve um retorno parcial ao significado material dos textos.

### 2.5.2. Escola Asharita

Na tentativa de evitar que o sunismo se tornasse algum tipo de extremismo, um ex-mutazilita visionário, para quem Maomé supostamente teria aparecido três vezes, chamado Abu'l Hasan al Ashari (séc. IX), criou uma escola que ensinava a versão ortodoxa do *kalam* (teologia especulativa), seguido de Al Maturidi, que fundou a escola de *aqidah* (crença). Essas duas escolas, *asharita* e maturidita têm grande semelhança, resultando que ambas ficassem conhecidas apenas por *asharitas*. Abul havia abandonado seu mestre Mutazilita, Al Jubba'í, e diferente deste, sustentou que a justiça divina não podia ser definida em termos humanos. Propôs-se a tentar resolver como conciliar a Onipotência Divina com a responsabilidade humana sobre seus atos. Sugeriu assim que todo poder pertence a Deus, inclusive a consciência que o homem tem de seus atos, sendo Deus assim o próprio princípio de tudo.

Scattolin (2004, p. 92) observa que em defesa do caráter da revelação corânica, a escola asharita criticou o racionalismo Mutazilita alegando que é impossível que a interpretação não tenha viés humano e não termine por ser de

alguma maneira alterada, entretanto, a razão humana não deve ser o juiz do texto sagrado. Ao contrário dos Mutazilitas, entendiam que os atributos não são congêneres à essência, mas nem por isso seriam desassociados da mesma. Para eles há o dever de crer nos atributos de maneira literal, de acordo com o que fora revelado. Como especificou Rahman (1919, p. 132): Deus conhece, quer por virtude do Seu Atributo de Sabedoria, quer por virtude do Seu Atributo de Vontade, etc. Estes não se identificam com a sua essência nem diferem dela.

Se Deus revela que tem uma mão ou uma face, assim devemos entender, entretanto, não seriam mão e face nas dimensões que conhecemos, não seriam nem mesmo materiais ou com a forma que conhecemos. Ver a Deus, por exemplo, seria uma ação com os olhos do corpo, entretanto, de uma maneira diferente que a comum, ou seja, não somos capazes de perceber como os acidentes participam da essência. Não significa aqui que essa escola esteja alheia a qualquer interpretação figurativa. Ela pode ser realizada, desde que com estudo e competência teológica para isso. El Bizri esclarece ao ensinar que, diferentemente do Mutazilismo, os asharitas traçam: uma distinção ponderada entre atributo e descrição, postulando a primeira como sendo "o que está intrinsecamente em algumas coisas", enquanto a segunda para denotar "o que é dado como um relatório descritivo (*khabar*) sobre alguma coisa", qualquer relato dos atributos deve passar por uma posição hermenêutica ou exegética em relação às escrituras, pois dado que o Alcorão menciona os atributos divinos em conjunção com seus mais belos nomes, dificilmente alguém poderia tranquilamente afirmar que isso implica uma afirmação da realidade ontológica desses atributos. O desafio está em determinar um método particular de leitura que afirme os atributos sem negar a transcendência e a unidade ou implique algum antropomorfismo. Inevitavelmente, por uma questão de como este pode ser evitado ao se considerar versos como: 55, 27 e 338,75. Além disso, dificilmente é evidente como a multiplicidade que é implicada por qualquer afirmação dos atributos pode ser conciliada com a ideia da unidade absoluta de Deus (El Bizri, 2008, p.122).

A título de menção, também teve peso para essa escola o conceito de atomismo de Demócrito, do qual os asharitas adotaram como uma versão islamizada. Para eles, cada átomo de tempo é um momento da criação, que é recriado a cada instante por Deus, sustentador do universo. Dessa maneira, causalidade e criação é a mesma coisa numa dinâmica disjunta, dando aos

acidentes apenas status ocasionalista. Incorre, entretanto, que para essa escola, o absoluto não é realmente revelado, sendo totalmente fechado para o mesmo. Isso incorre em um dualismo metafísico dramático. De fato, essa via soa como que um paralisador do pensamento humano, o qual o isola e anula. Conseqüentemente, poderia surgir um intenso fideísmo cego, irrefletido que engendra uma série de mistérios obscuros e incompreensíveis aceitas pela autoridade externa. É uma posição radical, a qual deixa espaço para questionar: se entre o absoluto e o relativo há alguma relação verdadeira, como ter certeza se a revelação divina não é uma manifestação de outra entidade?

Conforme os mutazilitas foram proscritos e com a queda do Califa Abássida Al Mamune (786 d.C à 833 d.C.), seus teólogos foram perseguidos e excomungados, afastados da vida pública e punidos como criminosos. Participação na vitória contra estes tiveram os adeptos da escola Hambalita, cujo nome vem de seu patrono Ibn Hanbal (780 d.C à 855 d. C.). Esta era adepta do literalismo e tradicionalismo na fé. Caracteriza-se por ser uma escola mais severa em meio às que havia até então, mas que até hoje perdura na Arábia Saudita e em diversas escolas de direito. Hanbal acreditou que o ideal é se afastar o menos possível no sentido literal do texto corânico. Segundo Küng (2010, p. 327): este conceito rigoroso acaba por ter conseqüências “liberais”, já que não se pode prescrever aquilo que não está claramente indicado, e também não se pode proibir aquilo que não está claramente interdito [...].

## 2.6 A POLÊMICA SOBRE A PALAVRA

Essa discussão implicará em questionamentos mais abrangentes:

Mas se o Alcorão é criado, isso implica então que não é mais a palavra de Deus? Os sunitas se opuseram radicalmente a essa controversa tese. No entanto, se eles refutarem ou argumentarem que o Alcorão não foi criado, isso não implicaria que o Alcorão é coeterno com deus? E, portanto, não comprometeria os princípios de unidade e transcendência tão importantes? (El Bizri, 2008. P.123)

Considerado como o lócus da hermenêutica textual e se utilizando da semântica e da semiótica, o Alcorão determinará medidas canônicas para a condição humana. Observado de um ponto de vista religioso no qual a fé é fundamentada pela

textualidade, o Alcorão, enquanto Palavra de Deus, pretende ser uma linguagem diferente dos idiomas humanos. Visto assim, ele não faz parte do mundo criado de substâncias compostas ou seres contingentes, e é justamente essa tensão que acalorou as disputas entre os mutazilitas e os primeiros teólogos sunitas, pois: centralmente, as questões de atributos da essência exigem pensar sobre as naturezas da palavra corânica (El Bizri, 2008. p. 122).<sup>14</sup>

### 2.6.1 A posição do mutazilismo

Como visto, ao Alcorão é atribuída uma origem divina, ou seja, Deus inspirou Maomé palavra por palavra para que escrevesse em árabe o que já se encontra escrito no céu. Khoury (2000) destaca que todas essas nuances tendem atribuir ao Alcorão uma existência supramundana e, dessa forma, criou-se alguma polêmica entre os teólogos islâmicos em considerar o Alcorão como eterno ou não.

Divergindo dos asharitas, segundo Khoury (2000, p. 121): “os mutazilitas rejeitaram essa doutrina, pois, consideravam incompatível com o monoteísmo estrito, com a unidade e unicidade de Deus”. Uma maneira não tão ortodoxa de abordar o mesmo, mas é um cuidado para não identificar as escrituras com a essência do próprio Deus. Segundo Rahman (1919) isso se dá sem dúvida por conta da influência helenística e das formulações cristãs sobre o Verbo. Assim, pela ideia grega de Deus ter como constituinte essencial para a razão, a Revelação não pode ficar acima desta, erigindo o divino como um espírito sofisticado. Nessas condições, Scattolin (2004, p. 28) alega que qualquer revelação real do absoluto se torna impossível. O Alcorão em si é negado como atributo, e até mesmo as expressões positivas, que reduzidas em temporalidade, causam alguma impotência operacional, e mesmo que em camada linguística, também darão lugar ao agnosticismo, este, evidenciado por conta de seu nominalismo fechado. El Bisri (2008, p. 123) reafirmou que o mutazilismo defende a divina transcendência e unidade contra a possibilidade

---

<sup>14</sup> Ser revelado é uma concepção de fé do Islã. Só há construção teológica na medida em que o texto é professado como Revelação – na trilha da fé abraâmica. Há estudiosos e acadêmicos que tratam o Corão como mera literatura; neste caso, não elaboram uma teologia. Para esses, não há nenhuma Revelação. Por outro lado, para o crente (a semelhança do judeu e do cristão) o Livro é Revelação: implica a fé, na comunidade que o acolhe, interpreta e pratica. O posicionamento, no Islã, de o Alcorão não ser revelado, seria por si mesmo da Teologia, partindo-se para a consideração apenas fenomênica da história de sua redação.

de interpretar erroneamente os atributos divinos em termos antropomórficos ou insinuando a multiplicidade e, por isso, os mutazilitas concluíram que o Alcorão havia sido criado (*makhlūq*). O argumento poderia ser dito da seguinte maneira:

Se o Alcorão é palavra de Deus, então é também coeterno com Deus, então criada ou não é coeterna com Deus. Para manter o monoteísmo puro deve-se admitir que o Alcorão foi criado. A esta inferência, se o Alcorão é coeterno com Deus, então para evitar a pluralidade na unicidade divina, cabe dizer que a escritura, como Palavra de Deus, é uma com Deus.

Para evitar afirmar contrários (como unidade e multiplicidade), um mutazilita afirmaria que o Alcorão não é coeterno com Deus e deve, portanto, ser criado. Esse argumento é sustentado por uma passagem corânica que aponta a linhagem da revelação no idioma árabe que é limitado pelo lugar e pelo tempo, quanto à sua compreensão humana finita. Em relação à criação do Alcorão, a tese mutazilita aparece, segundo El Bizri, como mal fundamentada nos mesmos pressupostos que ela alega, a saber, a radical observância da transcendência de Deus. Ao enfatizar a transcendência, a crença no status de criada das escrituras implica que os atributos divinos não são reais, mas é revelada em uma linguagem mundana para a conveniência da compreensão humana. A realidade da divindade parece ser determinável por juízos da razão humana que rejeita a multiplicidade até ao ponto de refutar os atributos e afirmar que a palavra de Deus foi criada. Os mutazilitas censuraram, através de diretrizes racionais, as classes de proposições significativas que poderiam ser proferidas sobre o divino. No entanto, acreditando que a "razão humana" mede suficientemente o que é aplicável a Deus, a transcendência tornou-se paradoxalmente delimitada por uma negação dos atributos. Além disso, o desdobramento desse ímpeto racionalista resultou na imagem do Alcorão como criatura. Em um movimento arquetípico mutazilita, acredita-se que Wasil ibn Atá (748) rejeitou a afirmação dos atributos do conhecimento (*ilm*), poder (*qudra*), vontade (*irada*) e vida (*hayat*), a fim de negar uma "pluralidade" dos eternos". Alguns mutazilitas posteriores restringiram a totalidade dos atributos ao conhecimento e poder, enquanto outros os reduziram à unidade. De acordo com as fontes, Abul Hudhail al-Allaf considerou os atributos e a essência idênticos, Al Nazzam negou que Deus tenha poder sobre o mal, Muámar refutou a vontade e o conhecimento para libertar a essência de Deus da multiplicidade, enquanto Jubbaí e

Abu Hashim afirmaram que Deus possui um conhecimento que é idêntico à sua essência e que não subsiste ao lado dela. Em princípio, o mutazilita acreditava que o *ilm* de Deus (onisciência), *hayat* (vida), *qudra* (poder), *irada* (vontade), *basar* (visão), *sam* (audição) e *kalam* (fala), são todos redutíveis ao *dhat* (essência). Para explicar esses atributos eles afirmam que Deus é *alim bi ilm huwa huwa* (conhecer por um conhecimento que é Ele), *hayy by hauat hiya huwa* (viver por uma vida que é Ele) e assim por diante (2008, p. 123).

Uma das maiores dificuldades que o mutazilismo enfrenta se expressa na negação da “relação” pessoal, íntima e misteriosa do adorador com Deus, como o que fundamenta as realidades religiosas. Ao reduzir os atributos à essência, o mutazilita parecia negar aos adoradores o objeto de seu louvor, exaltação e piedade. De um modo geral, Deus não é mais verdadeiramente visto como o todo benevolente, beneficente, onipotente, sempre misericordioso, a quem os crentes entregam suas súplicas e invocações por misericórdia e salvação, e diferente dos tradicionalistas, os mutazilitas podem ter subvertido a natureza obrigatória do orador indiretamente esvaziando-o do seu teor. Substituindo o personagem do exaltado com qualificação neutra, opinião deles, tornando intencionalmente mais próximo da perspectiva dos gregos pagãos do que da perspectiva fundamental do monoteísmo. Alguém se pergunta como alguns versos corânicos seriam significativamente interpretáveis se os atributos e nomes de Deus fossem redutíveis à sua essência. Como poderia um crente prestar atenção, com intimidade, medo e esperança, versos como: Ele é benéfico (*al barr*), o sempre misericordioso (*al rahman*) 52,28, deus te adverte 3,28 Todo louvor pertence a Deus 17,111 pede perdão a Deus, certamente deus é mais indulgente.

### 2.6.2 A posição do asharismo

Mas no que concerne ao Alcorão, segundo El Bizri (2008), os asharitas acreditam que ele é palavra incriada, entretanto não no que traz nos seus sons, letras, e etc. Essa posição é expressa por meio da elucidação dos atributos-essência, pois, o asharismo desaprovou o assentimento mimético (*taqlid*) como reflexão doutrinária (*taqlid*), dando aos asharitas uma firme crença de que os muçulmanos têm o dever de raciocinar sobre o que significa conhecer a Deus, uma vez que isso proporcionalmente equivale conhecer a verdade (*al haqq*). Em resposta

à excessiva e simplista ênfase na transcendência dos mutazilitas, Ashari argumentou que as palavras corânicas de Deus sobre si configuram as diretivas em virtude das quais o juízo fundamentado sobre os atributos e essência que são medidos. A afirmação dos atributos de Deus deve ser associada à negação de determinações antropomórficas implícitas. A analogia é problemática quando sugere qualquer forma de semelhança entre Deus e a criação. Autenticamente, acreditar que "nada é como ele" (42,11) obriga refutar o *tashbih* e *tamthil*. Se os atributos são examinados através de leitura radicalmente literal, a inovação herética pode resultar, como exemplificado nas doutrinas insustentáveis dos antropomorfistas (*mushabbiha*) e corporealistas (*mujassima*). No entanto, alguns atributos retêm a semelhança de levar significados antropomórficos quando julgados do ponto de vista de analogias genéricas. Além disso, os asharitas afirmam em suas observações que a fala de Deus é incriada e é coeterna à sua essência. No entanto, como observado anteriormente, ele postula um problema controverso em relação à enunciação real (*lafziyya*) das palavras divinas. Ele, conseqüentemente, diferencia a criação da fala (*huduth al alfaz*) da ausência de princípio de seus significados (*qidam al ma 'ani*). A fala de Deus é inerente a ele, e em si não é um som sensorial nem um sinal gráfico que se manifesta na forma de uma letra (*harf*). O asharismo estabeleceu uma nuance refinada entre os atributos da ação (*sifat al fi'l*), que surgem quando Deus pretende algo e age, e os da essência (*sifat al-shat ou sifat al nafs*). Os contrários dos atributos de ação são permissivamente atribuíveis a Deus. Por exemplo, é admissível afirmar que Deus está perdoando os crentes arrependidos (como recompensa; *thawab*), enquanto também afirmando que Ele pode ser implacável com o transgressor impenitente que quebra o pacto de Deus depois de sua ligação (como retribuição, *iqab*). O perdão é, portanto, um atributo de ação que admite a negação sem que seu contrário seja não atribuível a Deus. Quanto aos atributos da essência, seus contrários são incompatíveis: a negação da onisciência implica a ignorância, enquanto a negação do poder resulta em fraqueza. Assim, os atributos das ações são "negáveis" (*salbiyya*), enquanto os atributos da essência são classificados como "existenciais" (*lwujudiyya*). Nesse sentido, era comumente considerado que o *sifat al dhat* consistia nos seguintes sete atributos: *ilm* (onisciência), *hayat* (vida), *qudra* (poder), *irad* (vontade), *basar* (visão), *sam* (audição) e *kalam* (fala). Uma controvérsia interna emergiu sobre o "querer", algo

que é diferente dos outros atributos essenciais, dado que sugere uma ação ou intenção ao invés de ser duradouro e imutável (*thabita*) (El Bizri, 2008, p.129).

Exegeses literais estritas (*tafsir*) ou hermenêuticas excessivas (*ta'wil*) podem resultar em extremismos infundados. Ao enfatizar o significado exotérico literal (*zahir*), o exegeta pode apresentar relatos antropomórficos que comprometem a transcendência (*tanzih*), enquanto a ênfase no sentido oculto esotérico (*batin*) pode levar o intérprete hermenêutico a concordar com as perspectivas das várias seitas (*batiniyya*). A moderação nas leituras das escrituras deve ser colocada entre dois polos extremistas em interpretações que possam levar a heresias, na forma de um antropomorfismo literal ou da superação de suas implicações através de uma excessiva ênfase alegórica sobre a transcendência. Essa tensão semântica caracteriza a recepção de textos revelados e suas leituras de múltiplas camadas. Diante da dificuldade de interpretar a expressão como: a mão de Deus (eu criei com minhas próprias mãos" 38,75) ou "face de Deus" (a face de seu Senhor sempre permanece" 55,27), Ashari não questiona as realidades para as quais elas apontam, pois são afirmações corânicas, mas ele procura novamente um caminho intermediário, se recusando a afirmar que a referência da mão ou da face de Deus são ou membros corpóreos ou meras metáforas. Agora ele está protegendo contra o excesso em exegeses literais suspeitas de hermenêutica alegórica. Embora esse desejo de uma posição mediana, no entanto, ele proclama que qualquer afastamento de leituras literais deve ser baseado em razões sólidas. Quando qualquer forma de semelhança, similitude ou analogia entre Deus e qualquer coisa no mundo de sua criação é refutada Isso se aplica a reflexões linguísticas, ontológicas e lógicas sobre a questão essência-atributos. Há uma lacuna intransponível existencial-essencial entre o criador e o criado. Sugerir que Deus se assemelha a seres mundanos é um absurdo. A aparente afinidade linguística em referência aos atributos não afirma uma similitude no significado, como Ashari observou "Deus não está em suas criaturas nem estão suas criaturas Nele" (El Bizri, 2008, p.129). Em sua carta aos homens da fronteira (*risala ila ahl al thaghr*), ele refuta qualquer modo de equivalência entre a essência divina e os atributos divinos. No entanto, embora os atributos não sejam redutíveis à essência, eles não são acidentes diferentes Dele. Essa diferença ontológica não é simplesmente um modo de separação no ser. Ao elaborar sua tese, Ashari considera com cuidado e ponderação as condições em virtude das quais inferências podem ser feitas com

relação ao que está ausente e transcendente, com base no que é fenomenalmente experimentado (El Bizri, 2008, p. 129 - 130).

Em sua exposição dos fundamentos a (*al Ibane 'an usul al dy yana*), a visão asharita parece aproximar-se da apologética dos hambalitas. Aqui ela afirma que Deus realmente possui um rosto, olhos e mãos. Acrescenta-se que a palavra divina não é criada e que Deus será visto na vida após a morte. Esta última proposição, derivada de um número de *hadith*, continuou a ocupar estudiosos perplexos pela natureza paradoxal dessa experiência de visualização. Afinal, se os corpos físicos são as únicas entidades visíveis no universo fenomenal, que tipo de “visão” (*ru'ya*) se entende ao afirmar que Deus será visto na vida após a morte? E se essa experiência “visual” não é sensorial e, portanto, não está de acordo com a Ciência da óptica (*ilm al manazir*), qual poderia ser sua natureza? Em resposta, afirmação de Ashari daqui em diante é unida à declaração de que sua natureza permanece inexplicável e além do alcance humano. Em contraste com a posição baseada em texto que Ashari defende em sua exposição, os argumentos de suas Concise Remarks (*Kitab al Luma*) procedem por meio de evidências racionais (*adilla aqliyya*) e especulações sistêmicas de *kalam*. Além disso, ao refutar *tashbih* (antropomorfismo) e *tajsim* (corporealismo), ele oferece declarações como “a face é um atributo que Deus atribuiu a si mesmo e só Ele sabe sua importância”. O enunciado arábico *wajh* (“face”) pode, assim, ser colocado como uma alegoria que não enfraquece *tansih*. Nesse caso específico, a hermenêutica deve ser exercida para proteger o princípio da transcendência. Nas Observações, Ashari afirma que Deus é diferente de tudo mais e que é irreverente sugerir qualquer analogia, semelhança ou similitude em relação a sua exaltação. Ele também argumenta que a corporeidade (*jismiyya*) implica composição (*tarkib*) e multiplicidade (*kathra*), que contradizem os princípios de simplicidade e unidade, e este argumento racional é reforçado pelo ponto tradicionalista de que desde que Deus não se referiu a si mesmo como sendo “corpo” (*jism*), não devemos atribuir qualquer nome a Ele que Ele não tenha aplicado a si mesmo, nem devemos proferir proposições a esse respeito que não estejam de acordo com o consenso muçulmano. Ashari, assim, afirma os atributos de Deus, enquanto rejeita a atribuição de qualidades associadas aos seres criados. Além disso, todos os atributos são coeternos à essência, sem serem marcados pela alteridade (*ghayriyya*) ou privação (*adam*) (El Bizri, 2008, p.130).

Ashari propõe um outro argumento. Refletindo sobre o verso corânico 16,40: para qualquer coisa que nós desejemos, dizemos “seja”, e isto é. Pode-se dizer, baseado no comando gerativo “seja” (*kun*), que se o Alcorão fosse criado, então foi ordenado para vir a ser pelo dito “seja!” e isto implicaria que as palavras de Deus são geradas por sua palavra “seja” e que redundantemente, o comando “seja” em si é gerado por outro comando “seja”, *ad infinitum*. No entanto, isso não implicaria que estamos diante de um refrão infinito sem propósito, que é inaplicável em referência à divindade? Portanto, as palavras de Deus devem ser coeternas com Ele, e ele é o exaltado orador eterno que possui o comando criativo (El Bizri, 2008, p.131).

## CAPÍTULO III

### PERSPECTIVAS DE DIÁLOGO COM O CRISTIANISMO

O cristianismo em sua gênese histórica se deparou com muitos desafios e, que não menos exigentes, suscitaram em seu seio maneiras próprias de ler os acontecimentos seculares. Isso por que a fé cristã se delineou entre muitos olhares e críticas externas, e tal como um empreendimento hermenêutico<sup>15</sup>, aprendeu a superar modelos teológicos estáticos sempre que retomou sua auto interpretação a partir do diálogo com o contexto em que se encontra.

#### 3.1 A TENSÃO TRINITÁRIA

É muito útil considerar o diálogo inter-religioso na perspectiva do empreendimento hermenêutico, pois foi exatamente isso que assistimos acontecer no período conciliar e pós conciliar do Vaticano II. Como exemplo, Geffré (2001, p. 91) recorda um fato acontecido em 19 de agosto de 1985, quando o Papa João Paulo II se dirigiu aos jovens marroquinos com as seguintes palavras: “Cremos no

---

<sup>15</sup> Teixeira (1998) recorda que Geffré toma o empreendimento hermenêutico como algo essencial da teologia, pois ela implica a superação de um modelo teológico dogmático que reduz sua função quase exclusivamente a expor e explicar os dogmas de fé. A mensagem cristã, a partir de uma releitura hermenêutica se torna reatualizada e a mantém em diálogo com cada nova situação que se apresenta, se mantendo viva e forte. Adentrar mais nesse conteúdo nos levaria a um trabalho posterior.

mesmo Deus, o Deus único, o Deus vivo, o Deus que cria os mundos e leva os mundos à sua perfeição”<sup>16</sup>. Tratou-se de um chamado para o reconhecimento mútuo entre ambas as religiões monoteístas, inseridas em contextos globais que evocam algum contato inevitável. Apesar da atitude de “boa vizinhança” de João Paulo II, sabemos, no entanto, que não se trata de uma ambivalência. Com isso, Geffré (ibidem) assinalou que: Poder-se-ia mesmo dizer que o Monoteísmo, um patrimônio comum a todos os filhos de Abraão, é ao mesmo tempo aquilo que os divide há séculos. Mas por agora, temos por esperança e desejo de que realmente tenha sido um passo considerável e contrário aos muitos tumultos históricos e mal interpretados pelos séculos.

### 3.1.1 Monoteísmo cristão e islâmico

Apesar de inserido no panorama da descendência abraâmica, Geffré (2001, p. 32) observa que, dado as profundas diferenças com que se depara, o monoteísmo muçulmano não é uma prolongação do monoteísmo judeu, o qual é antes mais soteriológico, inseparável da aliança única contraída com o povo eleito, que se estende por diversas renovações até a manifestação do Cristo e que emergiu progressivamente. Já o monoteísmo islâmico é essencialmente ontológico<sup>17</sup>, onicompreenssivo e dogmático, independentemente de qualquer aliança histórica, a não ser o *mithaq*, ou seja, aquela aliança inicial (*fitrah*) de Adão com seu criador, sem necessidade de um agente histórico, um Cristo, que demarque pontualmente qualquer “revelação progressiva”<sup>18</sup>, dado que Maomé transmite a única e mesma

---

<sup>16</sup> Em: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1985/august/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19850819\\_giovani-stadio-casablanca.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850819_giovani-stadio-casablanca.html). Acesso em 25/10/2018 às 21:00h.

<sup>17</sup> Ainda que o Cristianismo distinga natureza e Revelação em Deus, mantém sua unidade ontológica: uma única Divindade, em cada hipóstase e sua Revelação como Pai (princípio), Filho (palavra) e Espírito (sopro). Já o Islã, como não contempla qualquer perspectiva trinitária, aproxima Unidade e Unicidade no conceito de *tawid* (essência una de Deus). Há uma distinção e diversidade de atributos, sem jamais alterar a unidade/unicidade de Deus.

<sup>18</sup>Vale a pena citar a crítica de Walter Kasper (2015) que nos recorda que as ciências bíblicas modernas chamam a atenção para a diferença entre o pensamento semita e o pensamento grego. Propõe-se assim a mudança de tradução de “Eu sou Aquele que é” (Ex 3,14) influenciada pela interpretação helenística, pela expressão “Eu sou Aquele que está lá”. Essa proposta indica mais uma Presença que diz quem é Deus (modo semita), do que um conceito helenístico (modo grego), que inspirou a tradução da Septuaginta no ano 200 a.C. aproximadamente. Essa perspectiva indica maior sintonia do pensamento islâmico com o pensamento semita, e dessa maneira, a Revelação é histórica e profética, pois por seu agir Deus revela seus atributos cognoscíveis, dos quais derivam os Nomes. No entanto, especular essa possibilidade nos levaria para um trabalho posterior.

mensagem que os demais profetas. Por isso, se recorda o famoso *hadith* em que diz que todo ser humano nasce muçulmano, mas são seus pais que os tornam judeus, cristãos ou masdeístas.

Para o monismo, o objeto de submissão da pessoa é sempre um só, de maneira consciente ou não. Cornell (1994, p. 76) observa que, em certa perspectiva, o monismo pode ser lido em passagens corânicas como: Ele é o Primeiro e o Último, o Exterior e o Interior: “Ele é o conhecedor de todas as coisas” (Sura 57, 3). Ou: “A Deus pertence o oriente e o ocidente. Para onde quer que te voltes, ali está o rosto de Deus” (Sura 2, 115). Já no monoteísmo islâmico, diferentemente da leitura anterior, Deus é concebido como uma totalidade onisciente e unitária, muito distante daquilo que podemos fazer alusão ou tentar descrever.

Deus não é um “supremo”, mas um “absoluto” em todas as dimensões, tornando a cosmovisão do muçulmano mais ampla ao que se refere à vida humana e a graça divina. Isso por que o monoteísmo islâmico é de origem teológica, e não cultural. Mas apesar disso, o mesmo tem um largo alcance político, e sua razão teológica política encontra oposição contra o cristianismo em vários aspectos, inclusive no entendimento de que exista mais de um absoluto ou relativizar o mesmo:

Com efeito, são renegadores da Fé os que dizem: “Por certo, Allah é o terceiro de três. ” E não há deus senão um Deus Único. E, se não se absterem do que dizem, em verdade, doloroso castigo tocará os que, entre eles, renegam a Fé (Sura 5, 73).

É certo que o Alcorão condena as declarações trinitárias atribuídas aos cristãos, estendendo essa controvérsia pelo longo dos séculos com uma vasta disputa que não poderá ser retomada aqui.<sup>19</sup> Mas se pode perguntar: a “trindade” criticada pelo Alcorão é realmente a do dogma cristão católico? Para Scattolin essa pergunta também precisa ser feita feito lado muçulmano, para que não se caia em

---

<sup>19</sup> Para a contemporaneidade, além de compreender as categorias gregas sobre essência e atributo, preza-se sobretudo por elaborar um Teologia Inter-Religiosa adequada e sensível aos desafios atuais, nos níveis da mística e da fraternidade universal. Para isso, segundo Geffré (2001), a via hermenêutica se torna “dimensão interior da razão teológica ou ainda um novo paradigma, um novo modelo, uma nova maneira de fazer teologia” (p. 11). Por outro lado, o *kalam* (teologia clássica muçulmana) ainda se confronta com o pensamento grego, uma vez que as categorias originárias do Alcorão são semitas. Por isso, no nível do presente trabalho, refletimos a argumentação fundamental ainda significativa para a teologia islâmica. Examinar quais autores e argumentos no Islã correspondam à elaboração de uma teologia mística, apofática ou afetiva (pois os há!), nos levaria a outra pesquisa.

um triteísmo simplista, dado que: as críticas antitrinitaristas clássicas do pensamento islâmico muitas vezes parecem formalistas e desinformadas, como se o problema fosse reduzido a uma aporia matemática: isto é, como um pode ser três ao mesmo tempo (2004. p. 32).

### 3.1.2 A teologia trinitária

Alguns teólogos cristãos tiveram dificuldade para formular a doutrina trinitária sem recair em heresias, como o modalismo<sup>20</sup> e o triteísmo<sup>21</sup>. Karl Barth e Karl Rahner foram exemplos de teólogos que sempre tentaram superar a ideia de um triteísmo vulgar, em vista de realçar a noção de pessoa como o centro da consciência e não mais como um mero um pressuposto metafísico hipostático.

Barth<sup>22</sup>, segundo Müller (2015, p. 309), entende que na Palavra de Deus dirigida aos homens, Ele se faz conhecer em sua realidade divina e a maneira pela qual Ele faz isso é a livre repetição da revelação de sua vida trinitária:

[...] Não se deve começar por um discurso genérico sobre Deus e a religião, mas que se deve tomar como ponto de partida de toda a teologia o Deus do testemunho bíblico. O Deus testemunhado pelas escrituras se revelou como criador, redentor e reconciliador na história da salvação e no acontecimento de Cristo como Pai, Filho e Espírito Santo. No acontecimento de sua auto-revelação, Deus se dá como aquele que é.

---

<sup>20</sup> Segundo Müller (2015): Esta vertente da doutrina trinitária, também chamada de sabelianismo em virtude do nome de seu principal representante, Sabélio, sustenta que o Filho e o Espírito seriam apenas os modos (modi) da manifestação do Deus unipessoal no mundo. Na criação, Deus se apresenta como Pai, na redenção como Filho, na santificação como Espírito. O Pai, o Filho e o Espírito não designam uma realidade interna em Deus, mas apenas os modos de manifestação e as energias de uma hipóstase para o exterior. A essência de Deus não é trinitária. Ele só parece assim para nós por causa das limitações (p. 302).

<sup>21</sup> Segundo Müller (2015): Uma autêntica doutrina triteísta jamais foi defendida por um teólogo cristão. Trata-se, antes, de expressões infelizes a partir das quais seria possível deduzir coerentemente um triteísmo, como uma espécie de triplicação da substância de Deus (DH 112; 176; 80). Neste contexto, podem mencionar-se: João Philoponus (+ 610) e Roscelino de Compiègne (+ 1120), Gilverto de Poitiers (+ 1158) e Joaquim de Fiore (+ 1202). Uma concepção triteísta de Deus sustenta que assim como Pedro, Paulo e João, são três indivíduos da espécie (da forma essencial) ser humano, também o Pai, o Filho e o Espírito são três personalidades individuais que possuem a mesma forma essencial (substância secunda, *essentia*) da divindade. Entre esses indivíduos só pode existir uma unidade moral da vontade ou uma espécie de unidade coletiva (DH 803): Joaquim de Fiore “explica que esta não é uma unidade verdadeira e própria, mas como que coletiva e analógica, como quando se diz que muitos homens são um povo e que muitos fiéis são uma Igreja” (DH 803) (p.303).

<sup>22</sup> Ainda segundo Müller (2015), Barth faz uma dura crítica contra o todo o esforço de reduzir a fé a um sentimento religioso (a um *apriori* afetivo, moral e racional), e dessa forma retomando a Trindade no ponto de partida de uma nova mediação da fé cristã.

Com isso concordou Rahner, o qual também se esforçou por demonstrar as pessoas divinas como modos distintos de subsistência divina. Sobre isso Müller (2015, p. 309) lembra a famosa formulação trinitária de Rahner: a “Trindade ‘econômica’ é a Trindade ‘imanente’, e vice-versa”. Ele se contrapõe a justaposição desvinculada da natureza e graça, de uma ordem da razão e de um conhecimento da fé, como um tipo de extrinsecismo<sup>23</sup>. Deus em sua vinda histórica se revela como o sujeito da história da salvação (Pai), através da encarnação da sua Palavra escatológica (Palavra do Pai = Filho) e o envio escatológico do Espírito Santo que procede de ambos. O Pai possui originariamente a sua própria essência e a comunica consubstancialmente ao Filho e ao Espírito:

O Deus uno comunica-se como auto expressão absoluta e como dom absoluto do amor. Ora, sua comunicação (é esse o mistério absoluto que não se revelou senão em Cristo) é verdadeiramente auto comunicação, isto é, Deus dá a criatura não somente participação ‘nela’ (mediada), enquanto por sua todo-poderosa causalidade eficiente cria e dá realidades criadas e finitas, mas em sua realidade *quase formal se dá*, realmente e no sentido mais estrito da palavra, a si mesmo. Esta auto comunicação, em que a realidade comunicada permanece soberana, incompreensível; é auto comunicação em que o Deus que se dá ‘está presente’ como verdade que se exprime a si mesmo e como poder dispositivo livre que atua na história; finalmente, é a auto comunicação em que o Deus que se comunica produz a aceitação amorosa de sua comunicação naquele que a recebe, e a produz de tal modo que a aceitação não degrade a comunicação para o nível de simples realidade criada (Müller, 2015, p. 330).

Rahner não desejou substituir o conceito de pessoa, como foi entendido de Barth, mas desejou utilizar a conjunta expressão de modo subsistente distinto, obtida do significado original de pessoa no entendimento tomista. Assim ele evita uma falsa compreensão triteísta da Trindade decorrente de um conceito psicológico-empírico de pessoa, ou seja, foca antes no sentido de hipóstase e subsistência (*relatio subsistens*):

O Deus uno subsiste em três maneiras distintas de subsistência; as maneiras de subsistência do Pai-Filho-Espírito distinguem-se como relações opostas e por isso estes ‘três’ mesmos não são o mesmo; O Pai-Filho-Espírito são o Deus uno, cada qual em maneira diferente da subsistência e, neste sentido pode contar-se ‘três’ em Deus; Deus é ‘trino’ por suas maneiras de

---

<sup>23</sup> Essa teologia para os não cristãos, proposta por Rahner e desenvolvida pelos seus discípulos, não optou por centrar na revelação bíblica, parte do fenômeno da comunicação entre Deus e a humanidade. Deus faz a “revelação geral”, e as religiões se legitimam e se incluem no desígnio divino e são credibilizadas como sinais visíveis da salvação universal.

subsistência; Deus como subsistência num modo determinado de subsistência (p. ex., o Pai) é 'o outro' que Deus subsistente segundo outra maneira de subsistência, mas não é outra coisa; A maneira de subsistência é distinta por sua oposição seletiva a outra e é real por sua identificação com a essência divina; em cada qual das três maneiras distintas de subsistência subsiste a única e mesma essência divina; Por isso, 'aquele' que subsiste segundo tal maneira de subsistência é verdadeiro Deus (Müller, 2015, p. 331).

Geffré (2001, p. 96) aponta que Moltmann percebeu a visão de Rahner como um idealismo falho, pois reduz a doutrina da Trindade em uma única essência consciente, uma liberdade única, resumida em uma forma de modalismo estrito: a triplicidade de um mesmo sujeito idêntico. Ele critica a tentativa de fixar a essência de Deus fora da revelação concreta, como fizeram os axiomas da metafísica substancial que trouxe apenas modificações exterior. Para Moltmann (1984), a unidade de Deus se apresenta como escatológica e se realiza para o crente como doxológica, ou seja, ele quer se referir ao conceito trinitário de união que ao invés de partir da unidade da essência divina, parte das três pessoas que se manifestam na história de Cristo em consonância com o testemunho das escrituras: "Só o conceito de união é o conceito de uma unidade comunicável aberta. O Deus uno é o Deus unido" (Geffré, 2001, p. 192). Resumidamente, a unidade da Trindade somente pode ser formulada numa doutrina social, já que a própria história de Deus se realiza em um processo de unificação. Ainda segundo Geffré (2001, p. 192), pelo fato de Deus ser trino e dos homens serem envolvidas na relação entre o Pai e o Filho, então a história dessa relação não pode partir da unicidade, já que a criação estaria fundamenta justamente nessa relação e distinção interna do Pai e do filho. Todavia, a posição de Moltmann dificulta o diálogo com o Islã, pois parece proscrever o monoteísmo em vista do mistério da trindade, gerando sempre a suspeita de um novo tipo de triteísmo.

### **3.1.3 A Trindade na leitura tomista**

Geffré (2001, p. 96) recorda que Tomás de Aquino aponta de maneira sensata que a Trindade das pessoas não divide a essência divina, pois as pessoas não são distintas a não ser segundo as relações de origem. O que se refere da unidade na essência da Trindade é dada por meio da revelação, e a maneira contrária disso, é análise teológica efetivada por meio da razão. Segundo a leitura

tomista, o Filho e o Espírito não procedem do Pai por conta de uma necessidade potencial metafísica. O Pai nunca possui sua divindade sem a atividade de gerar o filho e de espirar o Espírito próprio de sua essência. A especificidade da processão do Filho é chamada de geração. O Filho não surgiu do nada ou de uma substância criada. Sabemos que o conceito de gerado enuncia a igualdade essencial do Filho com o Pai. Isso se dá por que o Pai expressa a si mesmo em um *verbum mentis*, e nessa palavra anunciada reconhece a si e todo o mundo criado cognoscível. Consoante à substância, a palavra se identifica com o Pai, e o Filho se torna sua imagem perfeita, mas ao mesmo tempo tem distinção por conta da relação entre a ação de pronunciar e o conteúdo do pronunciado, o qual configura a personalidade. É justamente nessa diferença que se realiza, como subsistente, a plena essência da divindade. Em resumo, o Filho (a Palavra eterna) procede como ato da comunicação intelectual de Deus (na forma de geração). Como ensina Müller (2015, p. 322):

Na auto realização espiritual encontramos em primeiro lugar a auto expressão na palavra interior (*verbum mentis*). A palavra interior é a expressão figurada e essencialmente igual de meu si-mesmo. [...] Essa posição interna da palavra pode ser denominada também, em sentido analógico, geração, ou seja, produção em *igualdade essencial*.

Já a processo da espiração do Espírito está vinculado ao ato da vontade de fazer proceder. O Espírito procede *per modum amore*, no qual o Pai é o princípio original (por isso a processão do amor se denomina espiração) e enquanto espirado (*spiratio*) o Espírito procede do Pai e do Filho. O Espírito procede do Pai quanto este quer o Filho procedente dele, e nesse ato volitivo acontece a unidade com o Filho em inclinação amorosa. Esta realização subsistente e própria do ser de Deus faz a distinção do Pai e do Filho, efetiva o Espírito como uma hipóstase própria em Deus.

#### **3.1.4 A formação das pessoas por meio das relações**

Existem quatro relações que podem surgir nas processões: a paternidade, a filiação, a espiração do Espírito, e a relação do mesmo com o Pai e o Filho. O que configura pessoas, no entanto, são apenas as três primeiras. Por conta de o Pai

ser princípio sem princípio, a constituição das pessoas divinas se identifica com a racionalidade dele, conforme Müller (2015, p. 323) nos diz:

As pessoas divinas não procedem de uma natureza comum a elas (como partes ou indivíduos independentes de uma natureza geral), mas do Pai, que possui a natureza divina sem recebê-la de outro princípio e a comunica, em igualdade de essência, ao Filho e ao Espírito Santo. A natureza individual e numericamente uma de Deus subsiste na relacionalidade original configuradora da pessoa do Pai, do Filho e do Espírito.

Em Deus se admite uma relação subsistente, e somente nele uma relação pode existir como pura referência, pois a sua maneira de existir é em ato, e não uma determinação predicamental. Por meio da oposição, como hipóstases distintas entre si que é possível estabelecer o fundamento constitutivo único de uma pessoa divina que se toma em sentido analógico. Como explica Müller (2015, p. 324):

O conceito de pessoa experimentou uma mudança fundamental na filosofia moderna. Dela resultam várias compreensões equivocadas da doutrina trinitária clássica. A antropologia de René Descartes, segundo a qual o ser humano se compõe de uma substância espiritual e outra material, levou a um conceito (antropológico) de pessoa reduzido à consciência que se encontra numa natureza sensível. No período seguinte, influenciado pelo empirismo, identifica-se a auto experiência do eu empírico-psicológico com a natureza e a soma de suas disposições materiais. Na aplicação deste conceito de pessoa a Deus, renuncia-se à substância espiritual absoluta de Deus, que possui sua essência em três centros de consciência.

A compreensão tomista vai além do que ofereceu a lógica aristotélica, ou seja, já que para ele a categoria de relação só pertence aos acidentes, tudo se resumiria em relações predicamentais. Tomás de Aquino tenciona partir da unidade essencial de Deus na igualdade das pessoas, pois, Deus não subsiste fora das relações que são as pessoas divinas.

### **3.1.5 A pericorese trinitária**

A Teologia ocidental, em oposição ao arianismo, subordinacionismo e priscilianismo (da península ibérica), enfatiza a igualdade das pessoas e fundamenta a unidade da essência divina nas relações subsistentes. Talvez por conta disso o fundamento do Pai como origem da Trindade tenha sido menos realçado. A Teologia oriental salienta a diferença das pessoas e fundamenta sua unidade na procedência do Pai e enfatiza a recíproca in-habitação, em oposição ao modalismo. Além disso,

tomaram o entendimento ocidental da processão comum do Espírito a partir do Pai e do Filho como se fosse uma processão do Espírito imediatamente a partir da natureza de Deus. De fato, aquilo que seria causa da processão do Espírito, no caso, as relações a partir do Pai, não poderia de maneira alguma se identificar com a natureza. Assim resumiu Müller (2015, p 325):

Na perspectiva latina, porém, como formulada já por Ambrósio e Agostinho, as pessoas se diferenciam com base numa oposição das relações. Uma vez que a espiração não acarreta nenhuma oposição relativa entre o Pai e o Filho, ela pode ser comum aos dois. No entanto, o Espírito não procede da natureza divina, visto que esta nunca subsiste abstratamente, mas sempre na hipóstase divina. Portanto, o Espírito procede do Pai *principaliter* na medida em que este é a fonte absoluta da divindade, das processões e das oposições relativas das pessoas. Mas o Pai conferiu também ao filho que o Espírito proceda também dele como de um princípio único, sem que desapareça a diferença concernente à principalidade do Pai. Pois o Pai permanece na *ordo relationis* sem *principium sine principio*, ao passo que o filho é *principium* de princípio da processão do Espírito. O Espírito não procede da natureza divina do Filho, mas também da propriedade pessoal conferida ao Filho. Fecha-se assim no Espírito Santo o círculo da divindade ao ser o Espírito Santo o laço entre o Pai e o Filho.

E fazendo referência a Fulgêncio de Ruspe, no seu *Decreto para os Jacobitas* do Concílio de Florença, de 1442, continua:

Mas o Pai e o Filho não são dois princípios do Espírito Santo, mas um só princípio, como o Pai, o Filho e o Espírito Santo não são três princípios, mas um só. Estas três pessoas são um só Deus, não três deuses, por que uma só é a substância das três, uma a essência, uma a natureza, uma a divindade, uma a imensidade, e do isso uma [unidade], sempre que a oposição de relação não impede. Por essa unidade, o Pai está todo no Filho, todo no Espírito Santo; o Espírito Santo todo no Pai, todo no Filho. Tudo o que o Pai é ou tem, não o tem de outro, mas por si mesmo, e ele é o princípio sem princípio. Tudo o que o Filho é ou tem, o tem do Pai e do Filho princípio (DH 1330s).

Com isso, é compreensível que nenhuma pessoa é a outra, sendo que cada pessoa é Deus. Não há três deuses, mas isto não significa que há só três modos de ser de uma única subjetividade.

### 3.2 O VATICANO II

Mas dentro do “direito teológico recente” (Dupuis, 1997, apud Teixeira, 2003, p. 48), o papel do diálogo inter-religioso assumiu um aspecto positivo no plano da salvação. A perspectiva conciliar pode contribuir iluminando o caminho eclesial e

pastoral para uma “certa ética do direito religioso” (Geffré, apud Teixeira, 1998, p. 8), visando deixar para trás séculos de indiferença e intolerância religiosa. Neste sentido, Geffré (2001, p. 91) considera que a formulação indireta do Vaticano II na Declaração *Nostra Aetate* (n. 3), é sem dúvida muito prudente: “A Igreja considera com apreço os muçulmanos que adoram o Deus uno, vivo, subsistente, misericordioso e todo-poderoso”. O objetivo conciliar de valorizar as diversas tradições religiosas, não apenas considerou as disposições subjetivas humanas, mas trouxe para a discussão teológica a densidade teológica soteriológica da diversidade religiosa. Ao contrário de uma possível regressão na evangelização e na salvação das almas, poderia ser a chave para a percepção do significado do pluralismo religioso dentro do plano divino para o mundo. Por isso, Geffré ainda se pergunta se na época do diálogo inter-religioso essa diferença (religiosa) não deve conduzir uns e outros a uma emulação recíproca na procura de um Deus sempre maior (2001, p. 91).

O Papa Paulo VI já tinha grande consideração e convicção pela diplomacia com o Islã. Ele, que segundo Caspar (1991, p. 184-185) já tinha laços de amizade com Luis Massignon, no mesmo ano de sua eleição e antes do Concílio pontuar, convidou aos cristãos que respeitassem e tivessem estima aos muçulmanos, cuja fé monoteísta tem como a referência à fé Abraâmica e a rejeição de todos os ídolos (*Discurso ao Concílio*, 1963, p. 135). João Paulo II retomou esse tema em diversas ocasiões, como o foi no encontro com a Irmandade Muçulmana da França, e 31 de maio de 1980, e sua mensagem em Ancara, no dia 29 de novembro de 1979. Esses dois papas puderam deixar uma riquíssima catequese, que nos aponta a leitura do Deus único de acordo com a nossa fé católica, como segue no presente trabalho.

### **3.2.1 O atributo de Pai e seu sentido ontológico**

Geffré (2001, p. 94) afirma que os muçulmanos tomam o nome Pai no sentido literal, recusando toda geração carnal da parte de Deus e fechados para toda possibilidade de entendimento de uma geração espiritual e eterna. Isso também foi observado por Cornell (1994, p. 76), no tocante ao fato que como divindade verdadeira, Deus também transcende o sexo, englobando atributos masculinos, como a geração e dominação, e femininos, como a amabilidade terna e educação dos filhos. Por conta da língua arábica que atribui gênero a todos os pronomes,

Deus é chamado de “ele”, e isso pode ser um indicativo, ainda segundo Cornell (ibidem), de que tenha sido o motivo de boa parte da poesia mística ter sido escrito em persa, linguagem que não tem incidência de gênero.

Para os católicos, cabe observar o que o Magistério da Igreja nos ensina sobre a pessoa do Pai em seu sentido mais profundo. Recorda-se o que o Papa Paulo VI ensinou, afirmando que “o Criador não é uma potência anônima e longínqua: Ele é Pai”, (EN 26). Sobre isso, Maçaneiro (2018, p. 646) observa que o ensinamento do magistério é certo em demonstrar que chamar Deus de Pai não é um artifício de linguagem, como se fosse uma via metafórica ou mitológica apenas, mas sim uma verdade ontológica, ou seja, trata-se do ser de Deus em si e em suas relações. Não seria muito difícil intuir que Deus, gerando em si mesmo o seu Filho como seu pensamento vivente, Verbo idêntico em sua natureza, a paternidade pode ser tomada como um conceito existencial, metafísico, único, original e inefável. Isto não é acidental, mas é Verdade do Filho no Ser- ao Deus Único Principio absoluto, ou seja, suficiente para Paulo VI afirmar que se trata do princípio de nossa religião. Dito de outra maneira, significa que apesar do Papa mencionar um “conceito”, isto incide em nossas vidas, pois esta fonte de nossa religião é caracterizada por adjetivos que caracterizam a realidade e veracidade de Deus. Em consonância com isso, o Papa João Paulo II anuncia uma paternidade divina na imanência da Trindade: Em virtude de seu ser amor, Deus, ainda antes da livre criação do mundo, é Pai na própria vida divina: Pai amante que gera o Filho amado e, como Ele, dá origem ao Espírito Santo, a Pessoa-Amor, vínculo recíproco de comunhão<sup>24</sup>.

### **3.2.2. Deus Pai em sentido salvífico**

Segundo Müller (2015), é na relação filial de Jesus com o Pai em que se consuma e se revela a própria essência de Deus como ser-Pai. Logo a própria cristologia se atrela à sua identidade relacional como ser humano em relação com Deus em sua ancoragem no auto relação interna de Deus como palavra consigo mesmo, que tem sua origem na paternidade (ser-Pai) de Deus. É olhando para a iniciativa da auto comunicação do Pai em Jesus, segundo Paulo VI, que nos é

---

<sup>24</sup> (João Paulo II. “Catequeses sobre o Pai: A relação de Jesus com o Pai, revelação do mistério trinitário”. Disponível em: >[http://w2.vatican.va/content/John-paul-ii/pt/audiences/1999/documents/hf\\_jp\\_ii\\_aud\\_10031999.html](http://w2.vatican.va/content/John-paul-ii/pt/audiences/1999/documents/hf_jp_ii_aud_10031999.html)>. Acesso em 28/10/2018 às 09:0h).

comunicado a paternidade divina que reina na Trindade. Pode-se intuir, com isto, que sendo a interioridade da Trindade um lugar de diálogo e que transborda salvação, conseqüentemente é missão da Igreja: testemunhar o amor do Pai que se manifesta em dimensões universais, ou seja, para todos os povos e todas as religiões (ES 41 e 42).

Agora sabemos que Deus é Pai. Pai por sua própria natureza divina, em si mesmo, na geração do Verbo, seu Filho unigênito. E, por isso, Pai daquele Jesus que se fez homem; homem como nós e para nós; nosso semelhante, nosso irmão. Portanto – ainda que num sentido diverso, mas essencial analogicamente – Deus é também Pai nosso (Paolo VI. “*Il natale di Gesù, rivelazione della paternità di Dio*”, op. cit. 107. p. 13).

Dessa maneira a leitura soteriológica de Paulo VI, segundo Maçaneiro (2018, p. 647), é de chave dialógica, ou seja, aberta para discernir o lugar das demais religiões no plano salvífico cuja iniciativa é do próprio Pai. O mesmo sentido salvífico aberto pela iniciativa dialogal do Pai é retomado por João Paulo II:

Deus – tal como Cristo o revelou – não permanece apenas em estreita relação com o mundo, como Criador e fonte última da existência. Ele é também Pai: está unido ao homem por ele chamado à existência no mundo visível, mediante um vínculo ainda mais profundo que o vínculo da criação: é o amor, que não só cria o bem, mas faz com que se participe na própria vida de Deus, Pai, Filho e Espírito Santo. Efetivamente, quem ama deseja dar-se a si próprio (DM 7).

### 3.2.3 Deus Pai, mistério revelado e em sua relação intra-trinitária

Este mistério de salvação que se deu na história, como ressaltou os dois Papas, aponta gradualmente a Deus como Pai explicitando-se em Jesus. Nele a revelação mais do que plenificada, escancara de maneira universal a sua realidade mais profunda, de ser a *visio Patris*, como diz Paulo: “ícone visível do Deus invisível” (CI 1, 15).

Concordou Maçaneiro (2018, p. 651) ao observar que na pericorese se recolhe o caráter relacional das Pessoas divinas na unidade do “Deus uno e trino, que existe em si mesmo como realidade transcendente de dom interpessoal” (DVi, 59). Desse desígnio de salvação nascido do Pai, tem a participação do Filho e do Espírito, sem exigir nenhuma substituição ou subordinação, ou seja, sem confusão

alguma, mas um só Deus com eles segundo a *ousía*, e ao mesmo tempo, a hipóstase primeira.

#### 3.2.4. O Pai, *arché* da vida divina

Deus, segundo Müller (2015), deve ser identificado como a origem interna da vida relacional divina. Ele também é originante da criação universal, da história da eleição de Israel e da plenitude universal escatológica de toda a humanidade. Se a pessoa do Pai nas relações intra-divinas for tomada de maneira mais particular, percebe-se a convalidação da *Monarchia Patris* sob os pontificados de Paulo VI e João Paulo II, que, assim assim como a Tradição da Igreja, também reafirmam que o Pai é a única *arché* ou único *principium sine principio* da vida divina. Isto esclarece a origem paterna do Logos gerado e do Pneuma espirado, dado que ambos procedem do Pai, como afirmou Paulo VI (1974): Primeiro Ser, necessário, absoluto, infinito e eterno, Deus se qualifica Pai, e o é pela geração do Filho unigênito, Deus de Deus, e pela nossa geração adotiva mediante Cristo, no sopro do Espírito Santo. E João Paulo II acrescenta:

Partindo do Filho, a reflexão do Novo Testamento e, depois, da teologia nela arraigada, aprofundam o mistério da paternidade de Deus. O Pai é Aquele que na vida trinitária constitui o princípio absoluto, aquele que não tem origem e do qual provém a vida divina. A unidade das três pessoas é partilha da única essência divina, mas no dinamismo de relações recíprocas que, no Pai, tem a fonte e o fundamento: é o Pai que gera, o Filho que é gerado, o Espírito Santo que procede<sup>25</sup>. (Catequeses sobre o Pai: A relação de Jesus com o Pai, revelação do mistério trinitário, n. 2).

É preciso afirmar o Pai é a única fonte e princípio da divindade, mas que não existe nem pode existir sem o Filho e o Espírito. Mesmo que se tente utilizar outra linguagem para expressar as relações trinitárias, a Trindade permanece inefável, e como tal, deve ser contemplada pela teologia. Maçaneiro (2018, p.654) recorda que:

Importa, pois, que se esclareça o que é tradicionalmente afirmado no Oriente e no Ocidente: admitir o Pai como *arché* da vida trinitária não significa qualquer sucessão temporal das hipóstases entre si, nem subordinação do

---

<sup>25</sup> Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_10031999.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_10031999.html). Acesso em 28/10/2018 às 19:45h.

Filho ou do Pneuma ao Pai, pois Filho e Espírito são co-eternos e co-divinos, em comunhão com o Pai ingênito. Ou seja: a *monarchia Patris* solicita a pericorese, de modo que – bem compreendidas – uma corrobora a outra. Além disso, ainda que se encontrem outros termos para expressar tal mistério, “não se exclui que seja próprio do Pai o amor e a doação originais, aos quais o Filho e o Espírito correspondem, cada um a seu modo”.

Assim, a *monarchia Patris* nos aproxima na teologia ortodoxa e nos ajuda a esclarecer a questão do *filioque*<sup>26</sup>. Ao defender a processão do Espírito Santo se professa a Trindade simples, a qual tem a diversidade absoluta, mas com sua unicidade indicada pelo Pai, que não é apenas mônada, mas princípio. Com isso o cristianismo não quer ser propor um novo monoteísmo, mas demonstra claramente que a teologia cristã católica sempre se esforçou para conciliar a unicidade de Deus com a trindade das pessoas. Mas não seria ilusório pensar que o Islã recusa apenas uma caricatura da doutrina cristã da Trindade? É perceptível que na polêmica teológica com os árabes cristãos, o Islã contesta radicalmente até a concepção mais ortodoxa do dogma trinitário. Também foi isso que opinou Scattolin (2004, p. 31) sobre a necessidade de se reavaliar o ponto de vista cristão também a partir do panorama islâmico: é no contexto desses problemas em torno do Um-Múltiplo que, em minha opinião, deve ser reformulado e repensado a crítica anti-trinitária islâmica, um dos lugares-comuns da histórica controvérsia teológica islâmica islâmica-crística.

Podemos ter como certo que o Islã não recusa a Trindade apenas enquanto contrária à unidade externa divina, mas também enquanto à unidade interna de Deus (*samad*). No entanto, o problema da unidade e da multiplicidade em Deus há muito incomoda o pensamento islâmico, levando-o à aporia insolúvel. Por outro lado, o dogma cristão católico da Trindade parte da experiência histórica da revelação de Cristo. Nele os cristãos afirmam ter a experiência que Deus entrou na história humana, ou como Santo Irineu de Lyon disse: "Deus se fez homem para que o homem se torne Deus" (CIC 460). A fé cristã proclama, com base na experiência de Cristo, que "Deus é amor" (1 Jo 5, 8-16). Scattolin (2004, p. 34) conclui: a Bíblia afirma que Deus habita em "uma luz inacessível" (1Tm 6,16), e também o Corão afirma que "Ele é o Sabedor do invisível, e não faz aparecer Seu invisível a ninguém. " Deus é o Mistério (*ghaybe*), para o qual a ninguém manifesta.

---

<sup>26</sup> A questão controversa do *filioque* se tornou evidente entre os séculos IX-XI. A formulação da Igreja latina afirma que o Espírito procede do Pai e do Filho pareceu contrariar a formulação da Igreja grega, que afirma que o Espírito procede do Pai pelo Filho. Essa polêmica resultou no cisma bizantino no ano de 1054.

### 3.3 O “SHIRK” CRISTÃO

É fato que os muçulmanos querem se manter fieis à pregação de Jesus enquanto profeta. Deve-se ter em conta que quando Maomé inicia sua pregação, o que ele conhecia dos cristãos provavelmente sofresse certa influência dos monofisistas da Síria, não tendo claro assim, a ideia de divindade e o monoteísmo histórico de Jesus. Por esse motivo, Geffré (2001, p. 93) afirma que Maomé ataca diretamente os associadores por conta da presença de politeístas que consideravam as três filhas de Alá.

Pergunta-lhes:(1383): Porventura, pertencem ao teu Senhor as filhas, assim como a eles o varões? Acaso, criamos os anjos femininos, sendo eles testemunhas? Acaso, não é certo que em sua calúnia dizem: Deus tem gerado!? Certamente que são embusteiros! Preferiu Ele as filhas aos filhos? (Sura 37, 149-153).

Mas também Maomé considera que os cristãos quiseram fazer de Jesus como filho de Deus:

Impede a Allah a remissão, apenas, para os que fazem o mal por ignorância, em seguida, logo se voltam arrependidos; então, a esses Allah remitirá. E Allan é Onisciente, Sábio (Sura 4, 17).

E os judeus dizem: “Uzair é filho de Allah.” Esse é o dito de suas bocas. Imitam o dito dos que, antes, renegaram a Fé. Que Allah os aniquile! Como se distanciaram da verdade (Sura 9,30)!

Esse é Jesus, filho de Maria. É o Dito da Verdade, que eles contestam. Não é admissível que Allah tome para Si um filho. Glorificado seja! Quando decreta algo, apenas, diz-lhe: “Sê”, então é (Sura 19, 34-35).

Apesar de ser nesta Sura que o nome de Jesus é citado por completo. Esse associacionismo é como uma ofensa à unicidade e transcendência divina, ou seja, não existe nenhuma possibilidade de sua filiação a Deus. Nada seria tão alheio ao Islã quanto a isso. Foi o que entendeu Cornell (1994, p. 78-79), explicando que para muitos muçulmanos é inadmissível um Jesus que seja como uma epifania de Deus em sua própria pessoa, como revelação do próprio Deus. A teologia islâmica o vê de maneira diferente, inserido dentro da dinâmica do projeto de revelação profética apenas. Geffré (2001, p. 94) recorda que Ibn Arabi considera Jesus como o “selo da santidade”, a *Kalima*, ou seja, a Palavra que emana de Deus. Já Maomé é considerado o “selo dos profetas”.

Ó seguidores do Livro! Não vos excedais em vossa religião, e não digais acerca de Allah senão a verdade. O Messias, Jesus, filho de Maria não é senão o Mensageiro de Allah e Seu Verbo, que Ele lançou a Maria, e espírito vindo dEle. Então, crede em Allah e em Seus mensageiros, e não digais: “Trindade”. Abstende-vos de dizê-lo: é-vos melhor. Apenas, Allah é Deus Único. Glorificado seja! Como teria Ele um filho?! Dele é o que há nos céus e o que há na terra. E basta Allah por Patrono (Sura 4, 171).

O Islã questiona a postura cristã não somente em relação ao mistério trinitário, mas como visto, também reprova o mistério da encarnação. Com isso concordou Cornell (1994, p. 87), que percebe esse disparate como a busca da: superação definitiva do cristianismo como economia da revelação assimilando Jesus à história da revelação profética. É certo que na perspectiva de salvação muçulmana, o fundamento está na capacidade do homem reconhecerem tawhid, e não na presença de uma natureza salvífica de um homem, de um Cristo. A desconfiança herdada contra os cristãos também pode ter raízes históricas, pois, as informações que lhes chegaram contradizem sua teologia na qual Jesus é o *Kalimat Allah*. Segundo Geffré (2001, p. 97): alguns historiadores pensam que o Profeta Maomé poderia ter conhecido cristãos influenciados pelas correntes ebionitas que reconheciam o nascimento virginal de Jesus, mas recusavam sua preexistência. Naturalmente resultaria em uma forte contestação da encarnação, que ele entenderia praticamente em sentido literal, o que pode ter sido, segundo Cornell (1994, p. 78) o motivo pelo qual muitos legistas muçulmanos da época tenham favorecido o duofisismo da Igreja nestoriana, como forma de combater outras correntes cristãs.

### 3.4 MARIA E A QUESTÃO TRINITÁRIA NO ISLÃ

O Alcorão nos apresenta Maria, mãe do profeta Jesus, como uma personagem singular, como uma pessoa admirável e digna de respeito. Ela é citada trinta e quatro vezes, colocada com a devida importância profética por conta de sua unidade com Allah. O Alcorão, porém, pode ter feito uma troca na identificação de Maria. No verso 19, 28 ela é identificada como irmã de Moisés e Aarão, filha Amrân e conhecida por ser profetiza. Ora, essa Maria os cristãos conhecem no livro do Êxodo 15, 20 e de Números 26, 59. Não há grandes consequências nisso, e concordam as tradições em revelar sua mãe como Ana

(Hanna), uma mulher estéril e de idade avançada. Ana chamou a sua filha de Maria (Mariam, em árabe) e invocou a Deus que a protegesse e à sua criança de Satanás: “E eu a chamei de Maria (Mariam), e a entrego e a sua descendência à Tua proteção, contra o maldito Satanás (Sura 3, 36). Ela queria consagrar à Deus seu primogênito que tanto pedia, todavia, como lhe veio uma menina, a colocou (também com sua descendência) à serviço do templo: E seu Senhor a acolheu, dando-lhe agradável abrigo e a fez florescer e crescer de forma afável [...] (Sura 3,34). Foi Zacarias quem diariamente cuidou de tão preciosa menina, apesar de ser antecedido pelo zelo do próprio Deus: Cada vez que Zacarias entrava na câmara, ele a encontrava provida com sustento. Ele disse, ‘Ó Maria! De onde te provém isso?’ Ela respondia, ‘De Deus.’ Certamente Deus concede sustento sem medida a quem Ele quer (Sura 3,37).

Os mulçumanos a veneram, inclusive a aclamando como imaculada, livre da mancha do pecado, pura e perfeita: O anjo disse: Ó Maria, Deus elegeu-te e purificou-te e elevou-te sobre as mulheres do mundo. Ó Maria, consagra-te a Teu Senhor, inclina-te e prostra-te com os orantes (Sura 3,37). Também um antigo *hadith* declara que toda criança ao nascer é tocada pelo demônio, exceto Maria e seu filho Jesus. Maria receberá mais tarde a visita do anjo que lhe anuncia a maternidade de Jesus, que é a palavra de Deus, conforme a Sura: Ó Maria, Deus te anuncia a chegada de seu Verbo, chamado o Messias, Jesus, filho de Maria. Será ilustre nesse mundo e no outro, e será um dos favoritos de Deus (Sura 3, 44). Maria após aceitar sua missão, se retira para o deserto, onde dará luz ao seu filho sob a sombra de uma palmeira. De fato, esses relatos são muito semelhantes ao *Protoevangelho de Tiago*, ao *Pseudo Mateus* e ao *Evangelho Árabe da Infância*. Apesar de alguma discussão, se entende que ela foi para o Egito se abrigar de possíveis perigos, conforme a Sura 23,50: E fizemos do filho de Maria e de sua mãe um sinal e os asilamos numa colina tranquila, provida de mananciais.

Apesar da boa fama corânica, Maria é mãe de Jesus tão apenas enquanto este é um profeta, e não ocupam mais do que posição secundária. Segundo Cornell (1994, p. 78), talvez os excessos do cristianismo ao igualar Jesus à Deus, e fazer de Maria mãe da divindade, tenha causado alguma confusão no entendimento da fé cristã, tornando Allah, Jesus e Maria como a própria trindade, fato também comentado por Finazzo (1980). Sobre tal, também Geffré (2001, p.

94) observa que entre os muçulmanos há a ideia da inserção de Maria no seio trinitário com uma certa identificação com o Espírito:

E lembra-lhes de quando Allah dirá: “Ó Jesus, filho de Maria! Disseste tu aos homens: ‘Tomai-me e a minha mãe por dois deuses, além de Allah?’” Ele dirá: “Glorificado sejas! Não me é admissível dizer o que me não é de direito. Se o houvesse dito, com efeito, Tu o haverias sabido. Tu sabes o que há em mim, e não sei o que há em Ti. Por certo, Tu, Tu és O profundo Sabedor das cousas invisíveis (Sura 5, 116).

É certo que a confusão monofisista gerou algum receio por parte dos muçulmanos em recepcionar a fé trinitária que poderia ser uma repetição da fé politeísta dos nabateus, condenados pelo Alcorão (Sura 53,19) por adorarem Azza, Lat e Menat<sup>27</sup>, deusas do deserto que representavam uma mesma divindade, como se fosse uma trindade. Também o título mãe de Deus é extremamente renunciável por qualquer muçulmano, pois essa expressão, *walidat Allah*, ou seja, geradora de Deus, evoca a geração carnal, que em si constitui uma impossibilidade. A natureza do nascimento de Jesus, apesar da consideração milagrosa que aconteceu em Maria, de maneira analógica não difere muito daquilo que foi o milagre que criou Adão, ou seja, mais uma vez repudiando qualquer possibilidade de creditar Jesus como Filho de Deus.

### 3.5 O QUE O ISLÃ DIZ PARA O CRISTIANISMO QUANTO AO DEUS ÚNICO

Claro que no presente trabalho se traz apenas um pouco do conteúdo dessa grande religião e da grande necessidade de engendrar conhecimento mútuo entre as religiões monoteístas aqui abordadas. O Islã nos apresenta uma enorme riqueza de fé, e com certeza essa riqueza foi o diferencial na sua sobrevivência no decorrer destes séculos. De fato o Islã conseguiu inspirar a vida de muitos crentes, os levando para grandes experiências e encontro de sentido para a vida. Tendo o islamismo muito a ensinar para outros credos, por sua vez, os cristãos conseguem receber e compreender diversos aspectos islâmicos, como o que fora descrito sobre o seu monoteísmo. É próprio do crente islâmico, como visto, ter Deus como centro de sua vida, e por isso a unicidade divina é um elemento crucial, que dá mais

---

<sup>27</sup> Pode haver variação da pronuncia ou grafia de acordo com o autor. Manteve-se aqui a grafia usada por Budge.

significado à fé e sentido à vivência ordinária e isso pode ser relevante para os cristãos que muitas vezes acabam por descuidar dessa verdade, deixando entrar nas recitações de fé alguns elementos dúbios para quem os escuta, causando alguma confusão ou desentendimento. Por mais que pareça irrelevante, se comprova historicamente que parte desse desentendimento causou sérias controvérsias que até hoje estão em abertas, aguardando alguma resolução. Sobre isso, Geffré (2001, p. 97) diz que podemos:

Discernir no Islã um papel de quem adverte no sentido da procura de um Deus sempre maior. [...] Como não reconhecer, com efeito, que certas formulações cristãs sobre a Trindade são muitas vezes verbais ou ao menos insuficientes, pois correm o risco de comprometer a unicidade de Deus e terminar em uma forma de triteísmo? E da mesma forma, há uma maneira de compreender a divindade de Jesus que pode significar um prejuízo para a absoluta transcendência de Deus e levar a uma forma de biteísmo.

Nessa dinâmica, a riqueza maior parece ser de quem consegue dizer algo positivo para outrem. Com certeza o Islã pode nos dizer muito sobre Deus, pois a autenticidade da fé é capaz de nos abrir para dimensões maiores, outrora não perceptíveis. Cornell (1994, p. 77) especificou que é grande a contribuição da cristologia islâmica que pode corrigir alguma tendência errônea ao interpretar a consubstancialização do Filho com o Pai, e identificar ambos sem levar em conta a devida distinção que se deva por conta das relações intra trinitárias. A maneira como os cristãos católicos enfatizam a necessária diferença entre Pai e Filho também podem abrir margem para modernas formas de adocionismo, conforme o foi na cristologia islâmica. O que se pode tirar de ensinamento disto é o fato que o monoteísmo islâmico pode atuar como alguém que adverte salutarmente os cristãos, que deve confessa a divindade de Jesus tendo em conta os direitos absolutos de Deus sem concepções e práticas insuficientes.

Caspar (1991, p. 190) retoma essa questão ao afirmar que o encerramento da revelação não está no testemunho dos apóstolos, mas no próprio Cristo, que prossegue até o final dos tempos e será plenamente revelado: É a marcha do tempo e da história, principalmente a experiência espiritual na Igreja e fora da Igreja, que é o “lugar” desta revelação [...]. Caspar (ibidem) segue a reflexão distinguindo a revelação “explicativa” da revelação “constitutiva”, outrora proposta por Congar, e liga as mesmas por meio da analogia. Todavia, é ainda a mesma teologia da revelação geral que prossegue, levantando questionamentos ásperos sobre o lugar

do Islã nesse processo e qual sua real contribuição. Caspar conclui que este caminho não se trata de igualar as revelações, mas de descobrir no que o Islã interpela ao cristão, sobre sua própria fé e sobre a novidade que ela traz para a vida de cada indivíduo (Caspar, 1991, p. 191).

### 3.6 A RESPOSTAS DO CRISTIANISMO AO DEUS ÚNICO NO ISLÃ

É justo ter em conta que Deus em sua diversidade, segundo os cristãos, nos mostra que o amor não se retém, e dessa maneira, podemos aprender de Deus que somos capazes de nos aproximar daqueles que vivem outra expressão de fé. Assim como o próprio Deus em si é unidade na diversidade, é dessa mesma diversidade que podemos colher aprendizado e dom. Mas ao invés de apenas colhermos, podemos também plantar sementes de um mundo mais fraterno através de atitudes simples, mas verdadeiras e sinceras, afim de alcançar também o coração muçulmano. Vimos que, na realidade, o problema da unidade e da multiplicidade em Deus há muito incomoda o pensamento islâmico, levando-o à aporia insolúvel. Por outro lado, o dogma cristão católico da Trindade parte da experiência histórica da revelação de Cristo. Nele os cristãos afirmam ter a experiência que Deus entrou na história humana, ou como os Padres da Igreja disseram: "Deus se fez homem para que o homem se torne Deus" (Agostinho, sobre a Natividade do Senhor).

Como discorrido, a Trindade cristã em nada diminui a soberania do Deus Único, dado que os nomes das relações não implicam natureza e nem pretende distorcer a fé monoteísta em algum tipo de triteísmo ou politeísmo. E sobre o que se trata da unidade da substancialidade de Deus, há uma estreita correspondência de entendimento entre o cristianismo e o Islã. Sobre isso, João Paulo II nos ensina que:

Essa correspondência, porém, não deve fazer esquecer as diversidades entre as duas religiões. Com efeito, sabemos que a unidade de Deus se exprime no mistério das três Pessoas Divinas. Sendo de fato Amor (1 Jo 4, 8), Deus é desde sempre Pai que Se dá inteiramente ao gerar o Filho, ambos unidos numa comunhão de amor que é o Espírito Santo. Esta distinção e compenetração (pericorese) das três Pessoas divinas não se acrescentam à sua unidade, mas é a sua expressão mais profunda e caracterizadora.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> JOAO PAULO II: "Catequese sobre o Pai: O diálogo com o Islã" n. 3. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_05051999.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_05051999.html). Acesso em 18/11/2018.

Como dito, o Islã não recusa a Trindade apenas enquanto contrária à unidade externa divina, mas também enquanto à unidade interna de Deus (*samad*), e por este aspecto o cristianismo pode sim fornecer uma resposta. Maçaneiro (2018, p. 659) confirma:

As relações do Pai, do Filho e do Espírito Santo não atenuam de modo algum a unidade divina, como explica o IV Concílio Lateranense: "Cada uma das três Pessoas é aquela Realidade, isto é, substância, essência ou natureza divina. Ela não gera, não é gerada nem procede". A doutrina cristã da Trindade, ratificada pelos Concílios, é explícita na rejeição de qualquer triteísmo ou politeísmo.

Este entendimento cristão pode ser um começo para uma discussão mais apurada sobre a diversidade de Deus no Islã, mais concretamente em relação ao atributo de sua palavra. Se Deus fala, então comunica sua Palavra que é eterna em um ato intelectual perfeito, isto é, o Verbo que se manifesta e que em nada fere o princípio de individualidade do Ser de Deus, ato perfeito, único e simples, como o confirmou Scattolin (2004, p. 32):

A fé cristã proclama, com base na experiência de Cristo, que "Deus é amor" (1 Jo 5, 8-16). Nessa visão, o ser-Deus não significa o seu isolamento em uma unidade isolada, mas a capacidade transcendente de se comunicar, se é ele mesmo, fora de si mesmo, numa livre auto comunicação, sim, tal auto comunicação externa de Deus.

Ainda segundo Scattolin (2004, p. 32-33), essa auto comunicação externa em Deus tem sua raiz e fonte em sua auto comunicação interna, ou seja, de Si para Si. Deus é comunhão por essência, fundamento do mistério trinitário, e é precisamente por isso que Ele livremente cria e comunica, não apenas coisas ou qualidades, para as suas criaturas, mas de si mesmo. A este Deus os cristãos podem adorar em uma relação íntima e misteriosa, e com isso, interpelar ao islã sobre o poder de Deus se fazer próximo ao crente. Da maneira como podemos transmitir isso, lembramos o que Geffré (2001, p. 86) afirma:

Seria mais sensato lembrar, conforme Tomás de Aquino, que a trindade das pessoas não divide a unicidade da essência divina, pois as pessoas não são distintas a não ser segundo relações de origem. Assim, na uni-trindade de Deus, nenhuma pessoa é a outra, mas cada pessoa é Deus. Não há três deuses, mas não há tampouco só três modos de ser de uma única subjetividade.

O que ele propõe é que: seria necessário levar em conta a tensão entre duas concepções radicalmente diferentes da unicidade divina e interrogar-se sobre suas raízes históricas e filosóficas (2001, p. 98). Em outras palavras, pode-se questionar se a transcendência do Deus do Islã não obedece a lógica filosófica do Absoluto, como uma identidade que exclui toda diferença e é a expressão de sua autossuficiência. Em confronto com a Teologia cristã, a Teologia Natural do islamismo poderia se deparar com uma unidade que assume diferenças, uma via diferenciada, não segundo um devir, mas segundo as exigências do amor.

### 3.7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

De maneira utópica ou não, a *Nostra Aetate* propõem: esquecer o passado de dissensões e inimizades (n. 3). Essa perspectiva ousada de diálogo nasce em meio a conflitos parcialmente ainda presentes, como as muitas tensões civis, guerras e diversos outros tipos de confrontos sociais, raciais, políticos, nacionais e internacionais. Conforme observação de Jomier (1992), as realidades locais de cada comunidade onde Islã e cristianismo coexistem, parece não corresponder ao que se apresenta excessivamente teórico pelos especialistas. Existe assim uma dupla exigência, de primeiro saber se através da diversidade não existem constantes realmente úteis para que se possa ter um maior panorama da situação, e segundo, tentar elucidar as relações mais específicas. Concorda Küng (2004), que alega que o discurso repetitivo entre teólogos sobre a Trindade tornou-se infrutífero e aborrecido. No entanto propõe uma saudável obsessão por parte dos teólogos em encontrar a melhor maneira de expor a pessoa do Cristo, como filho de Deus, de maneira que as demais religiões monoteístas compreendam com mais acerto. Já para Scattolin (2004, p. 33), é no contexto dos problemas em torno do Um-Múltiplo que deve ser reformulado e repensado a crítica anti-trinitária islâmica, um dos lugares-comuns da histórica controvérsia teológica islâmica-cristã.

Com a certeza e esperança de que as profecias nascem em meio às contradições, um sinal de esperança foi com a criação da Secretaria para os não-cristãos, no Concílio, que mais tarde evoluiu para o Conselho Pontifício para o Diálogo entre as Religiões. Este sempre manteve uma seção própria para o diálogo islâmico-cristão, o que levou na publicação das Orientações para um diálogo entre cristãos e muçulmanos (Roma, 1969). Outras iniciativas proféticas também

despontaram, como ocorreu com os colóquios islâmico-cristãos, surgidos quase nas vésperas da década de 80. Caspar (1991, p. 186) nomeia alguns mais importantes, como o de Tunes (1974, 1979, 1982 e 1986), de Trípoli (1976), o de Córdova (1974, 1977, 1986 e 1987), Chabésy (Suíça, 1969, 1976, 1979, 1988), de Brummana (Líbano, 1972), Hong Kong (1975), Beirute (1976) e outros tantos.

Jomier (1992) chama a atenção para o fato do Islã e cristianismo terem em comum alguns aspectos, como a submissão à um Deus único e criador; o desejo de cumprir com sua vontade; reconhecimento de sua bondade e seu perdão; os dons que Ele concede aos seus fieis; a não limitação da graça de Deus que pode alcançar todos os homens de boa vontade; de que o futuro pertence à Deus, e as atitudes comuns na prática religiosa, como a adoração; ação de graças; entrega; pedido de perdão; e etc. O autor ainda prossegue elencando outros fatores, como alguns valores do decálogo; da organização social; na promoção humana, e reflete que não se trata tanto de discutir tais pontos, mas é muito mais importante vive-los do que teoriza-los.

Muitas perguntas se levantam diante da questão do diálogo. Sabemos que ao sermos questionados pelo mundo muçulmano sobre a missão profética de Maomé e a inspiração profética do Alcorão já temos uma possível ruptura dialógica dependendo da resposta. E se o Islã pode reconhecer Jesus como profeta, por que os cristãos não podem reconhecer Maomé como tal? Tanto Caspar (1991, p. 177) quanto Jomier (1992) retomam essa questão e concluem que, de fato, o cristianismo aí se coloca em uma situação complexa, pois a questão vai esbarrar agora na medida em qual é possível afirmar que Maomé é profeta, e em que medida ele é instrumento divino na economia da salvação universal. Jomier (1992) propõe isso como caminho possível<sup>29</sup>, dado que o Deus único foi anunciado para milhões de seres humanos graças ao alcance da pregação de Maomé e seus discípulos. Houve, segundo Jomier (1992), a tentativa por parte de muitos teólogos em reelaborar o significado de profeta, todavia, as teorias até então elaboradas perpassavam muito mais o aspecto psicológico da profecia e da leitura desta por seus seguidores, deixando uma lacuna para a compreensão do significado e exigência da obediência.

Geffré (2001, p. 95), no entanto, pondera que “seria ilusório pensar que o Islã recusa apenas uma caricatura da doutrina cristã da Trindade”. Os teólogos árabes

---

<sup>29</sup> Sobre a leitura teológica católica do profetismo de Maomé deixaremos para um trabalho posterior.

recusaram, segundo ele, até mesmo as explicitações mais ortodoxas sobre as noções de pessoa e natureza dentro do dogma trinitário.

Mas por sua vez, a teologia cristã jamais esmoreceu no seu esforço para conciliar a unicidade de Deus com a trindade das pessoas. Com tudo isso, Jomier (1992) alude à necessidade de formar solidamente agentes capazes de compreender o problema da unicidade em Deus no Islã em face à Trindade. É dessa ótica que o presente trabalho que também recordar a necessidade de se conhecer o Deus que é Único no Islã e de preparar mediadores para intercomunicar ideias de maneira nivelada. Caspar (1991, p. 177) parte desses muitos questionamentos para também concluir que é o conhecimento mútuo que fornece luz para percebermos, dentro da própria fé cristã como revelação, elementos que a torna mais lúcida em relação a si. A Igreja católica defende que não é saudável abrir mão de sua própria riqueza teológica afim de justificar uma pretensa teologia dialogal. Foi o que observou Cornell (1994, p. 86):

A moderna teologia cristã das religiões – bastante alheia ao paradigma barthiano que vê a revelação como “abolição da religião” – permitiu retomar alguns núcleos doutrinários da teologia pré-nicena (Justino, os alexandrinos) do Logos, para explicar o fundamento trinitário da presença do Verbo no desenvolvimento histórico das religiões, integrando-se numa economia de revelação que vê a manifestação definitiva de Deus em Cristo. Essa Teologia se funda na encarnação da Palavra divina como pressuposto do desenvolvimento histórico e progressivo da consciência religiosa, o que permite integrar o valor revelatório e salvífico das religiões na economia cristã, segundo *Nostra Aetate* (n. 2). Esta teologia absolutamente não supõe assimilação de Cristo à história profética, prescindindo da sua condição divina, sobre a qual se funda o caráter definitivo da revelação no NT; na divindade de Jesus Cristo está a razão teológica que esclarece o significado da ab-rogação da lei mosaica e a relativização de qualquer outra consciência religiosa.

Apesar das muitas reviravoltas durante os concílios, é possível, ainda segundo Geffré, que no futuro possamos dialogar com o Islã tendo como base uma consideração cristológica dos Atos dos Apóstolos, que aponta Jesus como servo de Deus ao invés da consideração cristológica descendente, de matiz paulina e que perdurou no mundo helenístico. A fé trinitária dos cristãos deve deixar-se interpelar pelo Islã na medida em que ela não é menos exigente em matéria de monoteísmo estrito. Mas ao mesmo tempo Geffré (2001, p. 98) questiona: como é que os doutores do Islã que proclamam com tanto entusiasmos a unicidade e a grandeza de Deus poderiam ignorar a revelação da Paternidade de Deus em

Jesus Cristo? Respondendo à essa pergunta e recordando o magistério, Maçaneiro (2018, p. 658) indica que:

Bem compreendida, a paternidade universal de Deus dimensiona a economia sacramental, a dignidade do ser humano *imago Dei* e a proposta de uma evangelização dialógica e inclusiva em face das religiões não cristãs. Não por acaso, os dois pontífices valorizam o diálogo (*salutis colloquium*) como categoria teológica. Quanto ao Filioque, a correta ponderação entre *monarchia Patris* e pericorese ajuda a distinguir e a articular as perspectivas oriental e ocidental: uma focada na fontalidade do Pai, a outra focada na reciprocidade entre o Pai e o Filho no Espírito, como o demonstra a Clarificação do Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos.

De maneira geral, Maçaneiro (2018, p. 658) deseja destacar que a extensão trinitário-econômica da paternidade divina é importante para a reta confissão de Deus Trino e a prática missionária nos contextos de diálogo inter-religioso. Através da aplicação da *Teologia Patris*, se abrem horizontes de aplicação da mesma em perspectiva dialógica e inclusiva. Com isso, responde-se ao que foi proposto na carta encíclica *Redemptores Missio*, a qual frisou a força do mandato missionário de Cristo às outras confissões: dificuldades diversas enfraqueceram o dinamismo missionário da Igreja Católica ao serviço dos não cristãos e isso é um fato preocupante (n. 2). Este é um caminho de mútuo enriquecimento e como parte de sua expressão para os outros povos. Deus quer atrair todos os povos e se torna presente de muitos modos, mas a Igreja deve comunicar a plenitude de seu amor (n. 55). Concluindo, Geffré (2001, p. 99) afirma que o confronto dos dois monoteísmos não cessou de ser estimulantes para todos os filhos de Abraão: O Deus que se revela como Pai, Filho e Espírito interroga o Deus sempre maior do Islã, sobretudo quando o pensamento muçulmano deve confrontar-se com o excesso do mal na história. Em contrapartida, o aparecimento do Islã pode ser percebido como uma advertência pelos cristãos na medida em que dá testemunho do mesmo Deus único. E é justamente nessa diferença que se encontrará o que há de mais original e estimulante original experiência de Deus atestada pelo Alcorão. Por fim, ao tratar sobre o diálogo inter-religioso, João Paulo II volta ao tema durante suas Catequeses sobre o Pai:

Desejaria hoje retomar aquilo que, há alguns anos, eu disse aos jovens muçulmanos em Casablanca: “nós cremos no mesmo Deus, o Deus único, o Deus vivo, o Deus que cria os mundos e leva as suas criaturas à própria perfeição. (*L'Osservatore Romano*, ed. Port. De 15.09.1995, p.10).

O patrimônio dos textos revelados da Bíblia fala com voz unânime da unicidade de Deus. Jesus mesmo o reafirma, fazendo sua a profissão de Israel: “O Senhor, nosso Deus, é o único Senhor” (Mc 12, 29; Dt 6, 4-5). É a unicidade afirmada também nestas palavras de louvor, que brotam do coração do apóstolo Paulo: “Ao Rei dos séculos, imortal, invisível, Deus único, honra e glória pelos séculos dos séculos. Amém” (1Tm 1, 17).

## REFERÊNCIAS

- AL- MUZAFFAR, Mohammad Redha. **As crenças islâmicas de acordo com a escola xiita Imamiya Ithna Ashariyah**. São Paulo: Centro Islâmico no Brasil, 2009.
- ARNALDEZ, Roger. **La mística musulmana**. In: RAVIER, André. *La mística e le mistiche*. San Paolo: Milano, 1996. p. 425-86.
- BARTH, Karl. **Credo**: comentários ao credo apostólico. São Paulo, SP: Editora Cristã Novo Século. 2005.
- BARTHOLO, Roberto; CAMPOS, Arminda, **Islã** - o credo é a conduta. Rio de Janeiro: Imago; ISER.1990.
- BIHISHTÍ, Muhammad. **Introduccion a la cosmovision del Islam**. 2ª Edición. Buenos Aires, Argentina: Fundación Cultural Oriente, 2007.
- BINGEMER, Maria Clara L.; FELLER, Vitor Galdino. **Deus Trindade**: a vida no coração do mundo. São Paulo: Paulinas, 2007.
- BRUNNER, Emil. **Dogmática**: doutrina cristã de Deus. 2ª ed. São Paulo, SP: Fonte editorial. 2010.
- BUDGE, E. A. Wallis. **The gods of the egyptians**. Vol 2. Nova York: Dover Publications, 1969.
- CASPAR, Robert. **Cristianismo/Islamismo**. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1991.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Declaração Nostra aetate**: sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs. In: Compêndio do Vaticano II. 14ª ed. Petropolis: Vozes, 1980.
- CORNEL, Vicent J. **Voices of Islam**. Westport, Conn: Publishers Praeger, 1994.
- DANIELOU, Jean. **La Trindade y el misterio de la existencia**. Madri: Paulinas.1968.

DENZINGER, HJ, &, HÜMERMANN, P. **Compendio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas\Loyola, 2007, 1467 p.

DUPUIS, Jacques. **Verso una teologia cristiana dei pluralismo religioso**, Brescia: Queriniana, 1997.

EL BIZRI, Nader. **The Cambridge Companion To: Cassical Islamic Theology**, Cap. 6. *United Kingdom: Cambridge University Press*, 2008.

EL-HAYEK, Samir (com.). **Alcorão Sagrado**. 13<sup>o</sup> ed. São Paulo: Marsam Editora, 2004.

FINAZZO, Giancarlo. **I Musulmani e il Cristianesimo**: Alle origini del pensiero islâmico (secc. VII –X), Roma: Edizioni Studium, 1980.

GEFFRÉ, Claude. **Croire et interpréter**. Le tournant herméneutique de la théologie. Vol 1. Paris: Cerf, 2001.

GNILKA, Joachim. **Bíblia e Alcorão**: o que os une – o que os separa. Tradução de Irineu J. Rabuske. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2006.

GUELLOUZ, Azzedine. **O Alcorão**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

JOÃO PAULO II. **Carta encíclica *Redemptoris missio***. São Paulo: Paulinas, 1991.

JOÃO PAULO II, em: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1985/august/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19850819\\_giovani-stadio-casablanca.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850819_giovani-stadio-casablanca.html). Acesso em 25/10/2018 às 21:00h.

JOMIER, Jacques. **Islamismo**: história e doutrina. 2<sup>o</sup> edição. São Paulo, SP: Vozes.

KAMEL, Ali. **Sobre o Islã**: a afinidade entre muçulmanos, judeus e cristãos e as origens do terrorismo. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2007.

KASPER, W. **A misericórdia**: condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2015.

KLOPPENBURG, Boa Ventura. **Abbá**: Papai, Deus Padre Eterno. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

KLOPPENBURG, Boa Ventura. **Trindade**: o amor em Deus. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

KÜNG, Hans. **O Islão**: passado, presente, futuro. Lisboa: Edições 70, 2010.

LADARIA, Luis F. **Deus Vivo e Verdadeiro**: o mistério da Trindade. São Paulo: Loyola. 2005.

LEAMAN, Oliver. **The Cambridge Companion To: Cassical Islamic Theology**, Cap. 4. *United Kingdom: Cambridge University Press*, 2008.

LOREZEN, Lynne Faber. **Introdução a Trindade**. São Paulo, SP: Paulus, 2002.

MAÇANEIRO, Marcial. **Em nome de Deus, Clemente e Compassivo**: semântica e teologia da *Basmallah*. Revista de Cultura Teológica. Nº84. PUC-SP, 2014.

MAÇANEIRO, Marcial. **Religiões & Ecologia: cosmovisão, valores e tarefas**. São Paulo: Paulinas, 2011.

MAÇANEIRO, Marcial. **Paternidade de Deus e mistério trinitário no ensino de Paulo VI e João Paulo II**. Curitiba: pro manuscripto, 2018. Apostila do autor para uso didático.

MANDEL, Gabriele. **Os 99 nomes de Deus no Alcorão**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

MOEZZI, Mohammad Ali Amir. **Dictionnaire Du Coran**. Paris: Robert Laffont. 2007

MOLTMANN, J. **Trinité et Royaume de Dieu**. Paris: Ed. Du Cerf, 1984.

MORAES, Fabrício Tavares de. Em: <http://cultura.estadao.com.br/blogs/estado-da-arte/o-estreitamento-da-mente-islamica-raizes-de-uma-criese/> Acesso em 01/05/2018 às 09:12.

MÜLLER, Gerhard Lwdwig. **Dogmática Católica: teologia e prática da teologia**. Tradução de Volney Berkenbrock, Paulo Ferreira Valério, Vilmar Schneider. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

MURATA, Sachiko. **The visio of islam**. London: I.B.Tauris & Coltd, 1994.

NATALE TERRIN, Aldo. **Introdução ao estudo comparado das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2003.

PAOLO VI, **Il natale di Gesù, rivelazione della paternità di Dio**. In Insegmenti di Paolo VI, vol. XII. Roma: TPV, 1974.

PAREJA, Felix M. **La religiosidad Musulmana**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2010.

RAHMAN, Faslor. **Major themes of the Qur'na**. 2ª ed. United States of America: University of Chicago Press edition. 2009.

SAEED, Abdullah. **Introdução ao pensamento islâmico: o saber da filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2010.

SCATTOLIN, Giuseppe. **Dio e Uomo Nell' Islam**. Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 2004.

TAMAYO, Juan José. **Islam. Cultura religión y política**. Madrid: Editora Trotta, 2009.

TEIXEIRA, Evilazio Francisco Borges. **Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade**. Porto Alegre, RS: Edipucrs, 2003.

TEIXEIRA, Faustino. A Teologia do Pluralismo Religioso em Claude Geffré. **Numem: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora. V. 1, N. 1, 5-83, 1998.

WILLIAMS, John Alden. **Islamismo**. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1964.

<http://cultura.estadao.com.br/blogs/estado-da-arte/o-estreitamento-da-mente-islamica-raizes-de-uma-crise/> Acesso em 01/05/2018 às 09:12