

## **IV - A PRÁXIS DIACONAL EM CONTEXTO DE DIVERSIDADE RELIGIOSA E CULTURAL**

### **1.0 - Introdução**

O presente capítulo corresponde ao terceiro passo da tríplice mediação (analítica, hermenêutica e prática) adotada como orientação metodológica para esta pesquisa.

A mediação prática tem por objetivo a avaliação da atual práxis da Igreja e a sua reprojeção, tendo em vista uma inserção que corresponda, da melhor forma possível, à mensagem do Evangelho.

Assim, as próximas páginas se destinam, primeiro, à tarefa de confrontar a práxis diaconal com os desafios atuais que requerem sua avaliação.

Num segundo momento, caberá fazer referência ao que designamos de "projeto de reconciliação", anunciado pelas comunhões de mesa de Jesus, com o propósito de indicar subsídios teológicos para a avaliação e a reprojeção da práxis diaconal.

À luz desses subsídios, ensaiaremos a revisão e a ressignificação de alguns conceitos diaconais, cuja linguagem pode sugerir estreitamento de sentidos.

Finalmente, exercitaremos uma projeção da práxis diaconal para o horizonte ecumênico<sup>1</sup>, como lugar de encontro e cooperação, tendo em vista a construção de mesas de partilha e comunhão no contexto de diversidade cultural e religiosa da América Latina.

## **2.0 - A práxis diaconal e os desafios da atualidade**

Quais são os temas da atualidade, no contexto brasileiro e latino-americano, que desafiam à avaliação da práxis diaconal das igrejas?

Ao referirmo-nos, no primeiro capítulo, à importância da mediação analítica no processo de contextualização da Diaconia, mencionamos o império de uma lógica de exclusão, fruto da ideologia neoliberal de mercado globalizado, que torna descartável uma grande parte dos seres humanos, especialmente nas regiões empobrecidas do mundo. Eis o desafio maior para um constante processo de avaliação da Diaconia, como ministério de solidariedade da Igreja Cristã<sup>2</sup>.

O estudo das comunhões de mesa de Jesus a partir do contexto afro-brasileiro indica critérios de avaliação da prática diaconal diante dessa realidade, ao inspirar novos olhares, ao apresentar paradigmas alternativos, construídos sobre os princípios da solidariedade, da partilha (redistribuição das riquezas), da reconciliação, do zelo pela abundância de alimentos para toda gente; desafia ao compromisso profético, à responsabilidade ética pela multidão faminta.

Entretanto, este amplo contexto de mesas vazias esconde realidades específicas, que agregam à questão sócio-econômica

---

<sup>1</sup> O termo “ecumenismo” será usado, neste capítulo, com o seu sentido amplo, para designar as relações entre todas as formas de expressão religiosa e cultural.

<sup>2</sup> “Se não te encontrares, como Cristo no Evangelho, em meio aos pobres e necessitados, então saiba que a tua fé ainda não é verdadeira” (Martim LUTERO, WA 10/I, 2, p. 168s). “Findistu dich nicht auch, wie Christum das Euangelion weysset, unter den durfftigen und armen, sso wisse, das deyn glaupe noch nicht rechtschaffen ist”.

outros fatores de exclusão. Ativemo-nos, neste estudo, a experiências do povo afro-brasileiro.

Constatou-se que o sentimento do povo afro-brasileiro em relação à Igreja Cristã se assemelha ao da mulher siro-fenícia: resta-lhe o lugar debaixo da mesa. A partir disso, o estudo desenvolvido no segundo capítulo deste trabalho verificou que pesa sobre esse povo, além da exclusão social, uma história de discriminação cultural.

A exclusão cultural (além da social) da população afro-brasileira se apresenta como tema obrigatório, entre as grandes exigências da atualidade para a avaliação da prática diaconal.

O grau de credibilidade dessa avaliação depende da disposição de se reconhecer as causas profundas das barreiras que têm separado comunidades cristãs e comunidades de cultura africana.

Essas causas remontam a) ao período do comprometimento da Igreja com a ideologia da escravidão e ainda à indiferença mais recente, que remeteu a questão da população de origem africana a uma nota de rodapé da pastoral latino-americana.

Remontam b) ao processo de transplante de igrejas para a América Latina, que resultou na criação de comunidades com fronteiras confessionais rígidas, aproximando-se de guetos religiosos e étnico-culturais, em que se misturam a opção pela clausura doutrinária e a xenofobia.

Remontam c) aos movimentos de evangelismo na América Latina, que conduziram à multiplicação e ao crescimento de igrejas e seitas pentecostais e neopentecostais. Esse fenômeno tem gerado uma disputa de mercado no campo religioso, com métodos agressivos de conversão. Duas tendências parecem acompanhar esse processo: a) a de espiritualização da mesa diaconal e a conseqüente redução das

necessidades humanas ao perdão dos pecados ou ao exorcismo (praticado, não raro, contra valores culturais e religiosos africanos); b) a de transformar a mesa em lugar de prosperidade pessoal, sem comprometimento com os universos comunitário e social<sup>3</sup>.

Sob este enfoque e à luz das comunhões de mesa de Jesus, o contexto enseja a avaliação da práxis diaconal das igrejas a partir do compromisso com as dimensões de corporeidade e materialidade da vida humana, com o espírito comunitário, com a partilha que tem em vista o bem-estar coletivo, com o papel profético da Igreja, com a reconciliação de segmentos apartados por sistemas excludentes, com a transformação dos seguidores e das seguidoras de Jesus em células de solidariedade.

As diferentes expressões culturais e religiosas presentes em nosso contexto, representadas, neste trabalho, pelas comunidades afro-brasileiras, confrontam a Igreja, enfim, com a pergunta pelo exclusivismo da verdade cristã. A ausência desse questionamento tem conduzido cristãos a atitudes arrogantes, de julgamentos e condenações de tradições não-cristãs.

Esse contexto reclama da comunidade cristã projetos de mesas abertas e inclusivas, de hospitalidade e comunhão gratuitas com comunidades de outras origens culturais e religiosas. Reclama, sobretudo, a disposição de reconhecer nelas interlocutores-sujeitos, com autonomia em sua identidade religiosa e em suas propostas de ação, com vistas à parceria e à cooperação no campo da solidariedade.

Portanto, os tempos atuais requerem, no contexto específico do

---

<sup>3</sup> Sobre essas tendências, confira Oneide BOBSIN, *Teologia da Prosperidade ou Estratégia de Sobrevivência*, p. 28; Ingo WULFHORST, *O Pentecostalismo no Brasil*, p. 19 e Rodolfo GAEDE NETO, *Teologia da Prosperidade e diaconia*, p. 12.

Brasil e da América Latina, uma avaliação da práxis diaconal a partir da realidade de diversidade cultural e religiosa. Convocam a uma revisão de conceitos e práticas que, diante dos desafios atuais, apresentam desgastes e estreitamentos. É o caso de definições tradicionais, que determinam a ação diaconal no dia-a-dia das igrejas e que podem ser mal-entendidas, como, por exemplo: a) "amor ao próximo", que pode sugerir uma ação diaconal restrita a quem é cultural e religiosamente próximo; b) "reciprocidade", que pode justificar a hospitalidade praticada apenas em grupos fechados; c) "opção pelo pobre", que faz uso de uma linguagem excludente; d) "Diaconia samaritana", que pode limitar a solidariedade a fatos ocasionais e isolados; e) "ministério diaconal", que pode circunscrever a Diaconia a ações organizadas no interior de estruturas e hierarquias de instituições eclesiais.

Por isso, cabe dar seqüência a este capítulo, apresentando subsídios teológicos, fundamentados nas comunhões de mesa de Jesus, que contribuam para uma reprojeção da prática diaconal em nosso contexto atual.

### **3.0 - A práxis diaconal e o projeto de reconciliação**

#### **3.1 - Considerações iniciais**

Para o exercício de reprojeção da prática diaconal numa realidade de diversidade cultural e religiosa, um dado teológico

fundamental é o conceito de reconciliação<sup>4</sup>, manifestado por Jesus em suas comunhões de mesa.

Para trazer este dado à memória, voltemos à parábola do filho pródigo (Lc 15.11-32). Sem dúvida, cai em vista o investimento da narrativa no acolhimento amoroso ao filho perdido (v. 20-24). Todavia, não pode ser ignorada a insistência do pai em levar à mesa da comunhão também o filho fiel ofendido (v. 28b, 31, 32). Na parábola, Jesus coloca frente à frente as duas partes de um povo dividido: os justos e os proscritos.

Não consta que o pai tenha feito opção de preferência por um dos dois filhos. Este não é um texto de juízo. Pelo contrário, é de acolhimento, para ambos. A tensão do texto não pode ser atribuída a uma opção estranha do pai, mas à atitude irredutível do filho mais velho. Este se nega a pisar no novo espaço que o pai está criando: o da reconciliação ("o pai procurava conciliá-lo", v. 28).

O novo espaço, que se dá em torno da mesa, não é, portanto, o espaço nem do filho justo nem do proscrito. Ou seja, o pai não está exigindo nem que o filho mais moço assuma a identidade do irmão

---

<sup>4</sup> O conceito "reconciliação" é central para a compreensão de Diaconia, especialmente a partir de 2Co 5.18: Deus "nos deu a diaconia da reconciliação". Esta é a razão da escolha deste termo. Poderíamos também recorrer à idéia da "globalização da solidariedade", usado no contexto do Fórum Social Mundial, com vistas à construção de um "outro mundo possível". Ambos os conceitos requerem cuidado na sua interpretação. Não se trata de propor uma reconciliação ou uma solidariedade apenas universal, abstrata, sem relação com os lugares e as experiências particulares. Quanto a isto, vale a pena dar atenção ao que escreve Vítor Westhelle, em seu artigo *Teologia e pós-modernidade*. O autor desmistifica a compreensão moderna de história como sendo produto de "uma disposição originária da humanidade que a coloca em marcha em direção a plena realização na espécie humana de uma ordem racional e universal" (p. 151). Este conceito de história separa tempo e espaço, resultando no esvaziamento da dimensão do temporal, o que leva Westhelle a concluir: "O triunfo de uma idéia universal de um tempo sem lugar criou lugares à margem deste tempo que este tempo não compreende" (p. 153). Ou seja, "os ideais universais de liberdade, igualdade e fraternidade criaram um mundo globalizado tanto no tempo como no espaço, mas total e crescentemente fragmentado quanto a realização destes ideais nos lugares onde a vida é concretamente produzida e reproduzida: quer dizer, nas margens do sistema e da sociedade" (p. 153). Em vista disso, urge resgatar uma compreensão de história comprometida com os espaços concretos de vida e convivência. Portanto, as categorias "globalização da solidariedade" ou "reconciliação" devem ser usadas de modo a não serem confundidos com o ideal frustrado da modernidade. Grávidos que estão esses conceitos da utopia de um bem-estar universal, devem ser compreendidos a partir de sua concretude, especialmente no lugar onde pessoas e grupos convivem com suas diferenças. As experiências locais de solidariedade e reconciliação devem ser estendidas a uma dimensão global.

piedoso, nem que este último se torne um liberal. Ambos são convidados a um novo espaço, de encontro e de comunhão.

O que acontece é que deste espaço o filho mais velho se auto-exclui, enquanto o mais moço o busca ansiosamente. Portanto, se no texto há uma opção preferencial, esta é feita pelo irmão mais velho: ele opta pelo projeto de seu grupo particular, pressupondo e até exigindo que o pai também o assuma.

Estas constatações feitas sobre a parábola do filho pródigo são representativas para a maior parte dos textos que tratam das comunhões de mesa. Neles, Jesus apresenta o projeto de reconciliação de Deus a partir dos mais diferentes enfoques: cultural, social, econômico, político, religioso e teológico. Vejamos.

### 3.2 - A reconciliação em sua expressão cultural

O dito de Jesus em Mt 8.11ss anuncia este projeto a partir da idéia da grande ceia escatológica, aberta para todos os povos, incluindo os gentios.

O relato referente à segunda multiplicação dos pães (Mc 8.1-10) destaca a preocupação de Jesus com o bem-estar daqueles "que vieram de longe" (v. 3), uma referência aos gentios.

O encontro de Jesus com a mulher siro-fenícia (Mc 7.24-30) demonstra que ele consente com a inclusão da estrangeira no novo espaço de comunhão que Deus está criando por seu intermédio<sup>5</sup>.

A partir destes dados, a universalidade do projeto de Deus tem a sua expressão na comunhão de todos os povos, todas as culturas, raças e etnias. Paulo Suess o expressa assim: "Universalismo

---

<sup>5</sup> Veja também a cura do criado de um centurião romano, em Mt 8.5-13 e Lc 7.1-10.

salvífico não é prepotência; (...) significa: ninguém é excluído. O universalismo há de ser pensado em termos de não-exclusão. Todos fazem parte da história da salvação"<sup>6</sup>.

### 3.3 - A reconciliação em sua expressão social

Os relatos das multiplicações dos pães são unânimes em afirmar que "todos comeram e se fartaram" (Mc 6.42; 8.8; Mt 14.20; Lc 9.17; Jo 6.11s).

Na parábola das bodas ou da grande ceia (Mt 22.1-14), o convite de caráter aleatório inclui na mesa da ceia as pessoas "das ruas e dos becos (...), os pobres, os aleijados, os cegos e os coxos" (Lc 14.21).

Segundo as palavras de Jesus em Lc 14.13s, o convite para refeições comunitárias deve romper o exclusivismo dos grupos de iguais e incluir "os pobres, os aleijados, os coxos e os cegos", aqueles que "não têm com que recompensar".

A parábola do rico e do pobre Lázaro (Lc 16.19-31) pressupõe que para o bem-estar de ambos teria sido necessário abrir a porta e dividir a mesa farta.

Zaqueu, em consequência da comunhão de mesa com Jesus, renunciou ao espólio em favor dos pobres (Lc 19.1-10).

O ministério histórico de Jesus é marcado por comunhões de mesa abertas (Mc 2.15-17), nas quais pessoas pobres podiam saciar sua fome.

Não participa desta mesa comum, de bem-estar social, quem dele se auto-exclui, em favor de um reino particular, a exemplo de Herodes e a elite de seu sistema de acúmulo, concebido e mantido

---

<sup>6</sup> Paulo SUESS, *Desafios da Inculturação*, p. 136.



com violência para garantir mesa farta apenas para uma minoria; ou a exemplo do homem rico, que se escondeu atrás da porta de sua casa para poder usufruir sozinho de seus bens acumulados; ou a exemplo dos fariseus, que, em nome de um particularismo purista, condenavam a comensalidade aberta de Jesus (Mc 2. 16; 2.23-24).

Sob o enfoque social, o projeto de reconciliação de Deus se mostra pela sinalização de uma sociedade em que as diferenças entre ricos e pobres são desconstruídas.

### 3.4 - A reconciliação em sua expressão econômica

A saciação da fome do povo não pode depender da condição de possuir dinheiro, num sistema econômico em que o acesso ao dinheiro é controlado por uma minoria. A alternativa para esta pseudo-economia é o sistema de partilha, que garante abundância de pão para toda gente (Mc 6.37).

O modelo econômico de reciprocidade, aplicado a um contexto de disparidade social, exclui as pessoas que não têm com que retribuir e é colocado a serviço de uma hospitalidade clientelista. Para esta realidade, Jesus propõe o estabelecimento de relações sociais baseadas no princípio da doação (a partir do conceito de gratuidade), que tem em vista a redistribuição dos bens concentrados (Lc 14.7-14).

Em Zaqueu temos um exemplo concreto de redistribuição, que sinaliza uma nova prática econômica possível, desencadeada pela experiência da gratuidade de Deus (Lc 1.10).

Não participa de uma economia de partilha quem dela se exclui mediante acúmulo avarento de riquezas (Lc 16.19ss).

No que se refere às relações econômicas, o projeto de reconciliação das comunhões de mesa de Jesus tem em vista a prática da partilha no nível da sociedade.

### 3.5 - A reconciliação em sua expressão política

Na compreensão do Antigo Testamento, cabia aos governantes, designados de "pastores", cuidar do bem-estar de todo o "rebanho". Segundo o relato da "multiplicação dos pães" (Mc 6.30-44), Jesus encontra uma multidão faminta e desorientada "como ovelhas que não têm pastor" (v. 34). O "pastoreio", neste caso, cabia a Herodes, que, entretanto, cuidava apenas do bem-estar de uma minoria<sup>7</sup>, com a qual realizava "banquetes da morte"<sup>8</sup>.

Em contraposição a esta situação, Jesus realizava banquetes da vida: "Todos comeram e se fartaram" (v. 42).

Este episódio da distribuição do pão a mulheres, homens, crianças, judeus, gentios, velhos e jovens, num contexto de fome e desorientação, transporta uma mensagem de caráter político, no sentido de indicar a possibilidade de um outro modelo de governo, aquele em que todas as pessoas podem comer e se fartar.

O projeto de reconciliação de Deus se expressa, assim, na proposição de um paradigma político participativo e inclusivo.

### 3.6 - A reconciliação em sua expressão religiosa

Na parábola das bodas ou da grande ceia (Mt 22.1-14 e Lc 14.15-24) o convite para a comunhão de mesa inclui "maus e bons"

---

<sup>7</sup> como está explicitado no texto anterior (Mc 6.14-28): os convidados de seus banquetes eram a elite política e militar (v. 21). Chegava-se a planejar, nestes banquetes, a eliminação de lideranças do povo, como foi o caso de João Batista (v. 22-24).

<sup>8</sup> mesmo porque, enquanto ali se esbanjava comida por conta da riqueza acumulada, a maioria da população vivia miseravelmente.

(Mt 22.10), uma indicação do rompimento da barreira do particularismo religioso dos *bons*, construído sobre um rígido sistema moral e legal excludente.

Concretamente este rompimento é ensaiado no encontro entre Jesus e a mulher siro-fenícia (Mc 7.24-30), na visita de Jesus ao religiosamente excluído Zaqueu (Lc 19.1-10) e ensinado na parábola do pai amoroso, quando este busca conciliar os dois filhos apartados por causa da proscricção (Lc 15.28).

Nas narrativas referentes à comensalidade aberta de Jesus há críticas implícitas e explícitas a uma forma religiosa excludente (Lc 7. 37ss; 14.12-14; 15.32; 19.9; Mc 2.17).

Jesus aceita o convite de fariseus para a comunhão de mesa (Lc 14.7-14; 7.36), demonstrando que suas críticas ao modelo religioso farisaico não têm a intenção de excluir as pessoas, mas de apresentar-lhes o projeto inclusivo de Deus (Lc 14.12-14).

Não é possível detectar em Jesus a intenção de criar uma nova religião. A base de suas manifestações religiosas está no anúncio da proximidade e na sinalização da presença do reino de Deus (Mt 4.17; 10.7s; 12.28; Mc 1.15; Lc 7.18-23; 11.20; 16.16; 21.31)<sup>9</sup>.

A mensagem de Jesus sobre o reino de Deus é expressão de um projeto de reconciliação de Deus também no campo religioso: "Ide para as encruzilhadas dos caminhos e convidai para as bodas a quantos encontrardes" (Mt 22.9). Não se faz eleição de determinada religião. "Ao dares um banquete, convida os pobres, os aleijados, os coxos e os cegos" (Lc 14.13). Os grupos mencionados são todos religiosamente excluídos. "Sai depressa para as ruas e becos da

---

<sup>9</sup> Marc Edouard Kohler (*Diakonie*, p. 99), diante da pergunta se Jesus queria a Igreja, responde com as palavras de Alfred Loisy: "Não, o que ele queria era o reino de Deus, mas o que veio foi a Igreja" ("Nein, was er gewollt hat, war das Reich Gottes – und gekommen ist die Kirche").

cidade e traz para aqui os pobres, os aleijados, os cegos e os coxos" (Lc 14.21)<sup>10</sup>.

Mesmo assim, o tema em questão pode suscitar a pergunta se o anúncio do reino de Deus por Jesus não pode ser interpretado como proposição de uma religião universal, com dois perigos: o da globalização (do cristianismo!) e o da generalização (banalização da ética).

Quanto a isto, a intenção de uniformização religiosa parece não ser a marca do projeto de Jesus, mas do de seus oponentes. A uniformidade só pode ser criada e mantida pelo poder de um rígido aparato legal. Em relação a este, Jesus sempre se manifestou criticamente. O projeto de Jesus se caracteriza, ao contrário, pela gratuidade. O acolhimento nas comunhões de mesa se distingue justamente pela incondicionalidade (Mc 2.15; Mt 22.9s; Lc 14.12; 15.20; 19.5). Esta é a base do respeito pela identidade do diferente.

Com referência à questão de uma religião de caráter genérico, o próprio Jesus responde: "Nem todo o que me diz: Senhor, Senhor! entrará no reino dos céus" (Mt 7.21). O reino de Deus possui uma identidade ética inconfundível. Para isto já indicava o evangelista Mateus na parábola das bodas: "Entrando o rei para ver os que estavam à mesa, notou ali um homem que não trazia veste nupcial" (Mt 22.11). A expulsão deste intruso demonstra a existência de critérios que evitam a banalização da participação no reino de Deus.

Quando, em Mateus, Jesus afirma que nem todos entrarão no reino dos céus, está se referindo aos "falsos profetas que se vos

---

<sup>10</sup> Fora do contexto das comunhões de mesa, as referências de Jesus ao reino de Deus podem ser resumidas nas palavras de Lc 4.18s: "O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar aos pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos e apregoar o ano aceitável do Senhor" (cf. também Lc 7.22).

apresentam disfarçados em ovelhas, mas por dentro são lobos roubadores" (Mt 7.15). Podemos citar também aqueles convidados para o banquete que "não se importaram, e se foram, um para o seu campo, outro para o seu negócio; e os outros, agarrando os servos, os maltrataram e mataram" (Mt 22.5s; cf. também Lc 14.18-20).

Quer dizer, não participa do projeto de reconciliação do reino de Deus quem dele se exclui por causa de sua falsidade profética, ou por substituí-lo por um reino particular. Jesus conclui que "pelos seus frutos os conhecereis" (Mt 7.20).

Assim, parece ser possível concluir que o critério para a distinção do reino de Deus de uma religião universal genérica não é o religioso mas o ético. Portanto, o projeto de reconciliação no campo religioso tem como fundamento a ética do reino de Deus. Este é um dado especialmente significativo para a Diaconia.

### 3.7 - A reconciliação em sua expressão teológica

Nas comunhões de mesa, Jesus se volta ao Pai, para lhe agradecer pelos alimentos (Mc 6.41; 8.6; 14.23; Lc 9.16; 24.30; Mt 14.19; Jo 6.11). Com isto dá a conhecer sua teologia: testemunha Deus como Criador, que vela sobre toda a criação e todas as criaturas. É a teologia do deixar Deus ser Deus sobre tudo e sobre todos. Agradecer-lhe pelo pão equivale a reconhecer a dependência de todas as criaturas unicamente dele. É assumir a condição filial em relação ao pai único de todas as criaturas<sup>11</sup>.

Nas comunhões de mesa, Jesus testemunha o irrompimento do reinado deste Deus de todas as criaturas, quando, em seu nome e como seu enviado (Mc 2.17), acolhe indiscriminadamente as pessoas ao redor da mesa (Mc 2.15-16).

---

<sup>11</sup> A teologia de Jesus, que concebe o Criador como Deus de todas as pessoas e povos é afirmada também no Sermão da Montanha: "O pai celeste faz nascer o seu sol sobre maus e bons, e vir chuvas sobre justos e injustos" (Mt 5.45).

Sob o enfoque teológico, o projeto de reconciliação de Deus se expressa no testemunho de Jesus a respeito do Criador universal, cujo reino se manifesta onde as pessoas são aceitas sem discriminação para a saciação da necessidade de pão e de comunhão.

### 3.8 - Considerações finais

O projeto de reconciliação anunciado nas comunhões de mesa de Jesus abarca todas as áreas da vida humana na sociedade: a cultural, a social, a econômica, a política, a religiosa.

A proposta de Jesus de superação das barreiras que promovem a exclusão, aponta à solidariedade como valor que deve perpassar todos os setores da convivência humana, com vistas a um mundo reconciliado.

Afirmávamos acima que o conceito de reconciliação do projeto de Deus é um dado teológico básico para a contextualização de Diaconia. Por isso, apresenta-se agora o desafio de colocar esse conceito a serviço dos objetivos deste capítulo: o da avaliação e o da reprojeção da práxis diaconal.

## 4.0 - A práxis diaconal e os novos horizontes

### 4.1 - Amor ao próximo e amor ao distante

A partir da tese da reconciliação, fundamentada pelas comunhões de mesa abertas de Jesus, definir Diaconia como sendo a prática do amor ao próximo, pode sugerir uma delimitação dessa prática. Semanticamente, o termo "próximo" não corresponde ao sentido teológico do amor inter-humano testemunhado nas comunhões de mesa de Jesus.

A expressão "amor ao próximo" pode transportar a idéia de particularismo na prática do amor. Esta visa os membros necessitados do mesmo grupo, do mesmo povo, da mesma cultura, da mesma religião (cf. Lv 19.18)<sup>12</sup>.

Jesus reagiu a este mandamento, dizendo:

Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo, e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; para que vos torneis filhos do vosso Pai celeste, porque ele faz nascer o seu sol sobre maus e bons, e vir chuvas sobre justos e injustos. Porque se amardes os que vos amam, que recompensa tendes? não fazem os publicanos também o mesmo? E se saudardes somente os vossos irmãos, que fazeis de mais? não fazem os gentios também o mesmo? (Mt 5.43-47).

O conceito de amor com características domésticas tem o seu horizonte radicalmente ampliado por Jesus, até alcançar os limites extremos da relacionalidade humana. Diz muito bem Francisco Cartaxo Rolim: "A universalidade do amor quebra as fronteiras do particularismo e do fechamento dos grupos"<sup>13</sup>.

Gustavo Gutiérrez, ao explicar que, na América Latina, a Igreja Cristã descobriu "o mundo do outro", afirma: "Enquanto eu considerar como próximo ao 'que está perto', àquele que encontro em meu caminho ao que vem a mim solicitando ajuda, o meu mundo permanecerá o mesmo". Baseado justamente nas palavras de Jesus acima citadas, o autor complementa: "Todo assistencialismo individual, todo reformismo social é um amor que não vai além do quintal de casa"<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> "Próximo" está em paralelo com "irmão", "companheiro do mesmo povo" (cf. Frank CRÜSEMANN, *Das Alte Testament als Grundlage der Diakonie*, p. 81). Conforme este autor, o significado do termo não quer dizer que no Antigo Testamento não se encontre preocupação solidária com o estrangeiro; Lv 19.34 demonstra como o mandamento do amor ao próximo sofreu uma ampliação, incluindo especialmente também o estrangeiro. Entretanto, o significado restrito de "amor ao próximo" está ligado também aos momentos de crise de identidade de Israel, aos momentos de perigo diante do nivelamento cultural e religioso trazido pelas potências dominantes. Nestes casos, "amor ao próximo" é expressão de fidelidade à identidade religiosa e cultural.

<sup>13</sup> Francisco Cartaxo ROLIM, *Max Weber e sua Proposta de Comunidade Fraternal*, p. 809.

<sup>14</sup> Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia da Libertação*, p. 256.

Interpretando a parábola do Bom Samaritano (Lc 10.25-37), Victório Araya Guillén diz: "não se trata de ter próximo... É mais exigente: trata-se de fazer-se próximo". "Próximo", em coerência com esta parábola, é "aquele em cujo caminho eu me coloco, o distante, aquele de quem nos aproximamos, de quem saímos à procura". Devemos viver e refletir a Diaconia Samaritana "a partir do 'outro', daquele que não pertence ao meu mundo". Esta Diaconia desafia as igrejas a "realizarem a experiência abraâmica de saída..., de saída permanente do círculo de si mesma em direção ao 'outro', distante e distinto"<sup>15</sup>.

Portanto, a expressão "amor ao próximo" pode ser colocada negativamente a serviço da perpetuação de um particularismo étnico, cultural, religioso e confessional.

Entretanto, não pode ser esquecido que a prática do amor ao próximo pode estar positivamente a serviço da resistência de um grupo ou um povo quando culturalmente agredido. Este foi, aliás, um dos motivos da forte reação dos fariseus à comensalidade aberta de Jesus, grupo que representava a resistência diante da ameaça de nivelamento cultural imposto por Roma<sup>16</sup>.

Deve estar claro que, quando Jesus, em suas comunhões de mesa, rompe o horizonte do particularismo, abrindo o círculo dos "sãos" (justos) para os "doentes" (pecadores) (Mc 2.17), dos piedosos para os proscritos (Lc 15.31s), dos "filhos" para os "cachorrinhos" (Mc 7.27s), dos ricos para os pobres (Lc 19.8), ele está agindo em nome

---

<sup>15</sup> Victório Araya GUILLÉN, *A diaconia samaritana*, p. 3. Cf. também Leonardo BOFF, *Do lugar do pobre*, p. 50 e Gustavo GUTÉRREZ, *Teologia da Libertação*, p. 166. É oportuno registrar que o objetivo geral do Plano de Ação Missionária da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), aprovado pelo Concílio Geral em 2000, propõe além da "vivência de partilha solidária" o "ultrapassar de fronteiras sociais, econômicas, culturais, raciais, religiosas, nacionais, etárias e de gênero" (IECLB, *Recrutar e criar comunidade juntos*, p. 1). Huberto Kirchheim, pastor-presidente da IECLB, enfatiza que quando o Espírito Santo opera o milagre da comunhão sob a cruz, "olhos e ouvidos são abertos para perceber que Deus se manifesta a nós também através do outro, do diferente. Somos libertados para unirmos as nossas experiências e forças em torno de um objetivo comum e maior. Fazemos a alegre experiência de cooperação e complementação, superando a divisão e competição" (*A união faz a força!*, p. 3).

<sup>16</sup> Cf. Norman PERRIN, *O que ensinou Jesus realmente?* p. 128.



do projeto de reconciliação de Deus, que reúne os diferentes em torno da mesma mesa, não para um nivelamento cultural, mas para a superação das barreiras que sustentam um estado de injustiça e exclusão.

Quanto a isto, diz acertadamente Oneide Bobsin: "É preciso transgredir fronteiras para recriar novos espaços para a vida ameaçada"<sup>17</sup>. Saskia Ossewaarde e Gerhard Tiel usam a expressão que retrata a compreensão de unidade principalmente no âmbito da Federação Luterana Mundial: "unidade na diversidade reconciliada"<sup>18</sup>. O projeto de Jesus não é uma ameaça à diversidade, mas uma proposta de reconciliação (cf. 2Co 5.18-20)<sup>19</sup>, para que o particularismo (que se esconde atrás da diversidade), deixe de ser ameaça para a vida.

Deste projeto, de criação de um novo espaço para a vida ameaçada, se auto-exclui justamente quem se sobrepõe à cultura alheia, requerendo para si a prerrogativa de ser único. Nas palavras de um cientista da religião, este é o comportamento dos "movimentos fundamentalistas ou sectários que delimitam e fecham fronteiras de forma extremamente rígida"<sup>20</sup>. Transferindo-nos para o tempo jesuânico, podemos incluir nestes movimentos os fariseus, aos quais Jesus diz: que novidade há em amar os irmãos?

A radicalidade do Evangelho está em amar os inimigos (Mt 43ss). Ir além de uma prática solidária superficial, óbvia e fácil; sair do círculo de si mesmo e oferecer a mesa da comunhão e da partilha do pão ao não-irmão, ao distante, não só geográfica mas também culturalmente; criar espaços de encontro dos diferentes para a prática do amor: esta é a exigência maior para a Diaconia.

---

<sup>17</sup> Oneide BOBSIN, *Tendências religiosas e transversalidade*, p. 117.

<sup>18</sup> Saskia OSSEWAARDE, Gerhard TIEL, *Algumas Teses sobre Missão, Ecumenismo e a Relação com Outras Religiões*, p. 261.

<sup>19</sup> Paulo entende a reconciliação do mundo como sendo uma tarefa diaconal: diakoni, na th.j katallagh.j.

<sup>20</sup> Oneide BOBSIN, op. cit., p. 107.

## 4.2 – Reciprocidade e doação

A partir da tese do projeto de reconciliação de Deus, fundamentada nas comunhões de mesa abertas de Jesus, é insuficiente definir Diaconia como sendo a prática da reciprocidade<sup>21</sup>.

Quando a prática da reciprocidade se dá em grupos fechados, num contexto de disparidades sociais, significa ou, positivamente, um recurso para a sobrevivência e de resistência por parte de comunidades economicamente e culturalmente excluídas<sup>22</sup>, ou, negativamente, um instrumento de fortalecimento das relações internas de grupos concentradores da economia e do poder<sup>23</sup>.

Fato é que um modelo econômico que exige retribuição a cada investimento, não tem em vista a inclusão de quem não tem com que retribuir. Neste caso, a prática da reciprocidade pode ser colocada a serviço da perpetuação do *status quo* e do clientelismo.

No estudo das comunhões de mesa fomos surpreendidos por um novo olhar de Jesus sobre o modelo econômico da reciprocidade. Propõe a desconstrução dos muros e das portas, atrás dos quais se esconde quem não quer distribuir os bens acumulados (Lc 14.7-14; 16.19-31; cf. também Mc 10.17-22). Denuncia a pseudo-hospitalidade (Lc 14.12).

O projeto de reconciliação de Deus fundamenta uma economia de partilha, construída sobre o conceito de doação, que põe fim ao clientelismo (Mc 6.30-44; Lc 14.12s; 19.1-10).

A teologia de Jesus quanto a uma economia de distribuição dos excedentes tem um claro reflexo na concepção de Diaconia do

---

<sup>21</sup> “Reciprocitar: tornar recíproco; dar e receber em troca; trocar, mutuar” (Aurélio Buarque de Holanda FERREIRA, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, p. 1196).

<sup>22</sup> Este é o caso, por exemplo, de comunidades indígenas e afro-brasileiras.

<sup>23</sup> No contexto de atitudes de grupos políticos brasileiros tornou-se conhecida a expressão “toma lá e dá cá”, que designa uma forma de reciprocidade clientelista, cujo objetivo é a manutenção da posição de poder.

apóstolo Paulo. Ao organizar uma campanha beneficente em comunidades do campo missionário em favor da comunidade de Jerusalém, argumenta em favor da solidariedade que tem em vista a igualdade:

Não é para que os outros tenham alívio, e vós, sobrecarga; mas para que haja igualdade, suprimindo a vossa abundância no presente a falta daqueles, de modo que a abundância daqueles venha a suprir a vossa falta, e assim haja igualdade, como está escrito: O que muito colheu, não teve demais; e o que pouco, não teve falta.<sup>24</sup>

Esta constatação merece atenção especial, já que a própria Diaconia pode se transformar numa ação clientelista. Vale lembrar, neste contexto, especialmente a responsabilidade na orientação e administração dos projetos de desenvolvimento. São instrumentos que intermediam a doação de quem possui recursos a quem não tem com que retribuir. Por isso, o sentido último de sua existência é estar a serviço da distribuição das riquezas concentradas. O desafio permanente é resistir à pressão de criar novas estruturas de dependência.

A definição de Diaconia não pode prescindir deste dado evangélico da partilha como proposta de modelo econômico. A Diaconia da reconciliação (2Co 5.18) tem a sua expressão também no campo da economia. Inclui buscar relações sociais justas e igualitárias para o conjunto da sociedade<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> 2 Co 8.13-15. A compreensão deste gesto como sendo “diaconia” está explicitada no v. 4: “*koinonía tes diakonías*”.

<sup>25</sup> Também neste contexto é válida a definição de economia como sendo “organização dos diversos elementos de um todo” (cf. Aurélio Buarque de Holanda FERREIRA, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 1 ed. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1975, p. 497) ou uma maneira de entender e colocar em prática as relações entre as pessoas (cf. Rúben DRI, *A utopia de Jesus*, p. 154s). Numa realidade em que se impõe hierarquia de valores culturais e religiosos, o sistema de reciprocidade entre iguais significa a manutenção e o fortalecimento das estruturas de dominação (machismo, racismo, etc.) existentes. A exigência é a redistribuição dos valores culturais e religiosos concentrados. O desafio é a hospitalidade em relação aos diferentes.

### 4.3 - Opção pelo pobre e opção pela vida

Em coerência com o projeto de reconciliação de Deus, torna-se teologicamente limitada a expressão "opção pelo pobre"<sup>26</sup>, consagrada como marca distintiva da eclesiologia latino-americana, fundamentada na Teologia da Libertação.

O problema reside em que esta expressão traz em si a carga de uma linguagem excludente, que é imprópria para se referir ao modo de ser de Deus. É oportuno lembrar o que diz Hugo Assmann a este respeito: "...é preciso eliminar da imagem de Deus tudo o que possibilite anexar à própria idéia de Deus, que é Amor, um princípio ou elemento que reinstaure e legitime qualquer lógica de exclusão, inclusive em Deus mesmo"<sup>27</sup>.

Com base nas comunhões de mesa de Jesus, só podemos falar de Deus em linguagem inclusiva. Seu projeto de reconciliação reúne as partes que foram separadas por sistemas injustos. Ou seja, em Jesus, Deus cria um novo espaço de comunhão para toda gente. Aos olhos de Deus, este espaço é a referência para a sua ação. Por isso, teologicamente, não existem excluídos; só existem incluídos. A opção de Deus é *ecumênica*, isto é, *abrange toda a terra habitada*<sup>28</sup>.

Deste projeto inclusivo de Deus só não participa quem dele se exclui (Mt 22.5s; Lc 14.18-20; 15.25ss; 16.19ss). Em consequência, teologicamente, os excluídos são os que se negam a renunciar aos seus projetos particularistas em favor do espaço de comunhão de toda gente (Lc 16.23).

---

<sup>26</sup> Expressão usada por Gustavo Gutiérrez, em sua obra que marca os inícios da Teologia da Libertação (*Teologia da Libertação*, p. 256).

<sup>27</sup> Hugo ASSMANN, *Crítica à lógica da exclusão*, p. 26.

<sup>28</sup> *Oikoumene* no sentido de "toda a terra habitada" (cf. Saskia OSSEWAARDE, Gerhard TIEL, *Algumas Teses sobre Missão, Ecumenismo e a Relação com Outras Religiões*, p. 260).

O uso dos termos "exclusão" e "inclusão", para designar a participação ou não das pessoas num estado de bem-estar, pressupõe que o campo de referência sejam as vantagens oferecidas pelo sistema vigente a uma minoria de pessoas.

Ora, esta situação não pode ser referência, pois sua lógica não é inclusiva. Esta linguagem cultiva a ilusão de que os excluídos podem, a qualquer momento, ser incluídos, isto é, tornar-se parte da minoria que detém as riquezas e o poder. No mundo capitalista e neoliberal, falar em exclusão é redundante, pois, essa é a sua lógica.

Igualmente esta linguagem conduz à ilusão de que os que são "incluídos" estão "salvos". Na verdade, os que conseguem transpor o bloqueio para o mundo da riqueza e do poder somente aí permanecerão, se assumirem a lógica desse sistema, que é de exclusão. Portanto, não estão imunes à perversidade desse universo. Isto não representa nenhuma "salvação" para a sociedade<sup>29</sup>.

Nossa linguagem não pode nos desviar da necessidade de "adotar outras prioridades e regras do jogo na organização global do convívio humano"<sup>30</sup>; de responder à exclusão não simplesmente pela inclusão, mas "por uma nova responsabilidade"<sup>31</sup>.

Por isso, na atuação de Jesus, o campo de referência é outro: é a mesa da comunhão. Um novo espaço, aberto para toda a *oikouménē* (a terra habitada)<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> O princípio dessa argumentação é válido também para o nível religioso. Ou seja, a "inclusão" de pessoas em determinada confissão religiosa não representa solução se esta mesma confissão continua estruturada sobre uma lógica de exclusão.

<sup>30</sup> Hugo ASSMANN, *Crítica à lógica da exclusão*, p. 20.

<sup>31</sup> Paulo SUESS, *Desafios da Inculturação*, p. 137.

<sup>32</sup> A partir da lógica da mesa da comunhão, vale, portanto, uma inversão terminológica: os que chamamos de excluídos são na verdade os incluídos, juntamente com todos que aceitam o convite para a festa da vida. Os que pressupomos serem os "incluídos" são, na verdade, os que se alienam do projeto ecumênico.

A argumentação que apresentamos naturalmente levanta a pergunta a respeito da parcialidade<sup>33</sup> ou da imparcialidade de Deus<sup>34</sup>.

Não há necessidade de expor aqui todas as evidências do testemunho bíblico quanto ao fato de que Deus não compactua com a realidade de injustiça e opressão<sup>35</sup>.

Na verdade, queremos chamar atenção para o fato de que não se pode confundir a "parcialidade" de Deus com uma opção particularizante, seja de que tipo for<sup>36</sup>.

Aliás, a própria Teologia da Libertação reconhece, em sua segunda fase<sup>37</sup>, que, além da opressão sócioeconômica, há também outras formas de opressão que exigem libertação. Hugo Assmann adverte que a noção *Deus dos pobres* "é de molde a deixar facilmente intocados alguns problemas relevantes na experiência da transcendência no interior da história"<sup>38</sup>. José Ramos Regidor o complementa, mencionando os seguintes exemplos de outras formas de opressão: "as produzidas pelo sexo, pelas etnias, pelas raças e as ligadas às dinâmicas urbanas dos excluídos: imigrantes, portadores

---

<sup>33</sup> Com base na experiência da "opção pelo pobre" da Igreja latino-americana, Hermann Steinkamp escreveu um livro com o título "Solidarität und Parteilichkeit" (Solidariedade e Parcialidade).

<sup>34</sup> Defender a "imparcialidade" de Deus é problemático quando este termo possui, no seu uso comum, a conotação de abstenção. Num contexto em que a maioria das pessoas está colocada na situação da mais absurda e injusta miséria, ser imparcial ou "ficar em cima do muro" é inadmissível para Deus e para quem nele crê, mesmo porque a neutralidade só favorece a quem tem interesse em manter a situação inalterada. Neste sentido, Hugo Assmann admite que o conceito *Deus dos pobres* "nos leva um bom trecho adiante na superação de falsas imagens de Deus". Entretanto, percebe que ele "pode dar a impressão errônea de ser uma resposta satisfatória" (*Crítica à lógica da exclusão*, p. 25).

<sup>35</sup> Quanto a isto, a palavra de Ex 3.7s tornou-se representativa para o Antigo Testamento: "Disse o Senhor: Certamente vi a aflição do meu povo, que está no Egito, e ouvi o seu clamor por causa dos seus exatores. Conheço-lhes o sofrimento, por isso desci, a fim de livrá-lo". No Novo Testamento, encontramos Jesus solidariamente em meio às vítimas da opressão.

<sup>36</sup> É sintomático que Jesus não se tornou um zelota. Sua proposta é maior que a libertação política de um povo particular.

<sup>37</sup> O ano de 1989, em que se deu a queda do muro de Berlim, funciona também para a Teologia da Libertação, como marco do início de uma fase de revisão de conceitos e práticas (cf. Walter ALTMANN, Oneide BOBSIN, Roberto ZWETSCH, *Perspectivas da Teologia da Libertação*, p. 129ss). Fala-se em *crise* da Teologia da Libertação. Quanto a isto, confira Clodivis BOFF, *A Teologia da Libertação e a Crise de nossa Época*, p. 98ss.

<sup>38</sup> Hugo ASSMANN, *Crítica à lógica da exclusão*, p. 26.

de alguma deficiência física, idosos, menores, desempregados, toxicodependentes, homossexuais e soropositivos”<sup>39</sup>.

Jorge Peixoto sugere que a noção “opção pelos pobres” seja situada no contexto maior de “opção pela vida”<sup>40</sup>. Leonardo Boff, traz para o palco da discussão teológica a preocupação com o *grito da Terra*: “A própria Terra como um todo está doente e deve ser tratada e curada”. Percebe que a inclusão da ecologia “representa uma perspectiva realmente globalizadora”<sup>41</sup>.

Só se pode falar da opção de Deus desde o seu próprio campo de referência: o seu reino. Este é radicalmente inclusivo. Mas, como já afirmamos acima, possui identidade ética clara: na parábola das bodas (Mt 22.11s), alguém foi desmascarado ao tentar confundir os critérios válidos para a coletividade. Zaqueu (Lc 19.8) é apresentado como alguém que se converte aos critérios do projeto total de Deus.

Ao contrário, o “jovem rico” (Mc 10.17-22) não conseguiu desvencilhar-se dos critérios de seu projeto particular, assim como também o rico da parábola de Lázaro (Lc 16.19-31) e o irmão mais velho do filho pródigo (Lc 15.25-32).

A partir dos critérios do reino de Deus, Jesus discerne os sistemas: propõe a superação do aparato legal que não está a serviço da vida de toda gente (Mc 2.18-28; Jo 2.1-11). Propõe a transgressão das fronteiras da reciprocidade de grupos fechados

---

<sup>39</sup> José RAMOS REGIDOR, *Vinte e Cinco Anos de Teologia da Libertação*, p. 23. Cf. também Walter ALTMANN, Oneide BOBSIN, Roberto ZWETSCH, op. cit., p. 134: A Teologia da Libertação “incorporou em pé de igualdade com a experiência dos ‘pobres’ as experiências de mulheres, indígenas, negros e outros grupos”. Hugo Assmann advoga em favor da valorização da subjetividade (o problema dos *desejos*) na Teologia da Libertação (op. cit., p. 24). Leonardo Boff inclui a necessidade de libertação da Terra (*A Teologia da Libertação: balanço e perspectivas*, p. 114). Pablo Richard registra a ampliação e o aprofundamento do conceito *pobre* na Teologia da Libertação como sendo o acréscimo das dimensões racial, cultural e sexista à opressão econômica. Descreve os desafios na Nova Conjuntura (década de noventa): a) deslocamento das atenções da sociedade política para a sociedade civil; b) deslocamento da confrontação político-militar para a confrontação cultural, ética e religiosa (*Teologia da Libertação na Nova Conjuntura*, p. 210-214).

<sup>40</sup> Jorge Peixoto apud José RAMOS REGIDOR, op. cit., p. 59.

<sup>41</sup> Leonardo BOFF, *Libertação integral: do pobre e da Terra*, p. 116s.

para a redistribuição dos bens (Lc 14.12s).

Quer dizer, a partir dos valores do reino de Deus, Jesus exerce sua função profética, sendo severo em suas críticas contra quem estabelece critérios particularizantes. Neste sentido, nunca se absteve. As soluções parciais<sup>42</sup> só são legítimas quando estão em consonância com a primeira prioridade: "Buscai em primeiro lugar o reino de Deus e a sua justiça" (Mt 6.33).

Nestes termos, o reino de Deus, como campo de referência para a inclusividade incondicional, revela a "imparcialidade"<sup>43</sup> de Deus: "Pedi, e dar-se-vos-à; buscai, e achareis; batei, e abrir-se-vos-à" (Mt 7.7).

Esta nos parece ser uma premissa indispensável para a concepção de uma eclesiologia que esteja comprometida com a realidade multifacetária de nosso continente latino-americano, em termos culturais, religiosos, étnicos, sociais e econômicos, sob pena de enquadrarmos Deus em sistemas particulares, quaisquer que sejam. Pois, "a evangelização não visa à Igreja, e sim ao Reino de Deus, que é universal"<sup>44</sup>.

Para a Diaconia, a radicalidade da ação consiste em fazer a opção pela mesa da comunhão ecumênica<sup>45</sup>. Esta é a opção por uma outra lógica para a *organização global do convívio humano*, em que

---

<sup>42</sup> "Parcial: que não é total" (Aurélio Buarque de Holanda FERREIRA, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, p. 1036).

<sup>43</sup> "Imparcial: que julga desapassionadamente; reto, justo" (Aurélio Buarque de Holanda FERREIRA, *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, p. 745).

<sup>44</sup> Marcelo BARROS, Irailton Melo de SOUZA, *O Divino Rosto do Diferente*, p. 87. Em vista disso, qualquer campanha de "inclusão" de pessoas em determinada confissão religiosa deve se fundamentar não nos critérios particulares desta confissão religiosa, mas nos do reino de Deus, que visam não soluções religiosas particulares, mas o bem-estar da oikoumene.

<sup>45</sup> Ao mesmo tempo em que se coloca este desafio no horizonte das igrejas, é justo lembrar que experiências ecumênicas de ação diaconal estão em pleno curso em nosso contexto. Na região Nordeste do Brasil, por exemplo, atuam duas instituições de caráter ecumênico e diaconal: a) *Diaconia – Sociedade Civil de Ação Social*, com sede em Recife/PE; b) *Coordenadoria Ecumênica de Serviço* (CESE), com sede em Salvador/BA. A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, com sede em Porto Alegre/RS, coordena a *Fundação Luterana de Diaconia*, cuja finalidade é o financiamento de projetos de desenvolvimento junto a um público ecumênico.



não existem excluídos, mas um projeto de vida em abundância para toda gente (Jo 10.10).

#### 4.4 - Solidariedade casual e solidariedade como valor cultural

No processo de avaliação e reprojeção de conceitos e práticas diaconais, não se pode deixar de dar atenção ao alerta de Hugo Assmann quanto a uma suposta disposição natural do ser humano para a prática da solidariedade: "...é preciso despedir-se de ilusões acerca de propensões solidárias, supostamente espontâneas e naturais dos seres humanos. A solidariedade não é um impulso psíquico primário"<sup>46</sup>.

A partir da afirmação de Freud, de que "o amor ao próximo não tem nada de natural", Hugo Assmann descobre a Psicologia como instrumento capaz de corrigir nossa vista curta, superficial e idealizada com relação à prática solidária:

o sentimento de solidariedade (...) precisa ser inserido na evolução bio-psíquica, e só será adquirido na medida em que o ser solidário fizer parte do ideal do ego, isto é, na medida em que for um valor social disponível culturalmente no meio social no qual se vive.<sup>47</sup>

A prática solidária com vistas ao bem-estar de toda gente implica, portanto, um processo mais complexo, que transcende o espontaneísmo, o ímpeto imediatista, o nível individual, o ambiente religioso fechado e as campanhas levadas a efeito em momentos de comoção coletiva. Implica um processo educativo contínuo, de construção de valores sociais e culturais amplos, profundos e duradouros.

Entretanto, não podemos subestimar as forças contrárias a uma cultura solidária. Esta é sufocada pelo espírito de concorrência,

---

<sup>46</sup> Hugo ASSMANN, *Crítica à lógica da exclusão*, p. 34.

<sup>47</sup> Id., *Ibid.*, p. 34.

imposto pela ideologia de mercado dos nossos dias, disseminando a indiferença para dentro do convívio humano.

Consciente disso, Hugo Assmann aponta para o que está ao alcance de todas as pessoas: "quaisquer trincheiras operacionais, que sejam significativas para objetivos solidários, deverão ser valorizadas"<sup>48</sup>.

O autor está se referindo, por exemplo, a Herbert de Souza e à sua campanha permanente de *Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida*<sup>49</sup>: "Devemos saudar com imensa alegria a aparição de líderes (profetas!) que sejam propugnadores de valores profundos de solidariedade e cidadania"<sup>50</sup>.

O profetismo de Herbert de Souza se alimentava da convicção de que "a solidariedade vai destruir as bases de existência da miséria". Acreditava que, por menor que seja o gesto de solidariedade, ele é importante: "É um primeiro movimento no sentido oposto a tudo que se produziu até agora. Uma mudança de paradigma, de norte, de eixo, o começo de algo totalmente diferente. Como um olhar novo"<sup>51</sup>.

Além das implicações sociais de um processo de construção da solidariedade coletiva, este é o único instrumento capaz de extirpar preconceitos e superar as discriminações que profundamente se arraigaram em nossas sociedades, causando prejuízos impagáveis a segmentos étnicos e raciais, como é o caso da comunidade afro-brasileira.

Por isso, urge reconhecer a necessidade de um processo de conversão à solidariedade. Só para convertidos à solidariedade, as

---

<sup>48</sup> Hugo ASSMANN, *Crítica à lógica da exclusão*, p. 36.

<sup>49</sup> Herbert de SOUZA, *Revoluções da minha geração*, p. 104.

<sup>50</sup> Hugo ASSMANN, op. cit., p. 33.

<sup>51</sup> Herbert de SOUZA, *Ética e Cidadania*, p. 24.

pessoas excluídas se tornam "uma referência obrigatória e incontornável"<sup>52</sup>.

Muda o conceito de conversão: deixa de ser apenas uma experiência individual para ser "integração em processos criadores de solidariedade efetiva"<sup>53</sup>.

As comunhões de mesa de Jesus fundamentam a conversão à solidariedade como valor maior que o espontaneísmo. A história da distribuição dos bens aos pobres durante a conversão de Zaqueu assume papel paradigmático (Lc 19.8). A indiferença do rico diante do pobre Lázaro é apresentada como contra-modelo de conversão (Lc 16.19-31). Jesus constrange o fariseu, que o convidara para um jantar, a "converter-se" a um novo paradigma de hospitalidade, que inclua novos convidados (Lc 14.12-14). Os discípulos tiveram de "converter-se" a uma solução solidária para a fome da multidão (Mc 6.37). Jesus insistiu que os fariseus se convertessem à valorização prioritária da vida (Mc 2.18-28). Talvez o exemplo extremo seja a "conversão" do próprio Jesus à inclusão da mulher siro-fenícia (Mc 7.29).

Cabe salientar que, com base no evangelho das comunhões de mesa, a conversão à solidariedade não pode ser compreendida como resultado de produção humana, mas é sempre fruto da graça de Deus. As pessoas são gratuitamente libertadas de seu ímpeto de construir a salvação em nível particular.

Construída sobre esta graça, a Diaconia torna-se um lugar de conversão à solidariedade, que tem em vista o bem-estar coletivo; lugar de encontro dos convertidos à solidariedade; lugar de gestação e gerenciamento de um processo educativo contínuo de construção de valores sociais e culturais amplos, profundos e

---

<sup>52</sup> Hugo ASSMANN, *Crítica à lógica da exclusão*, p. 31.

<sup>53</sup> Id., *Ibid.*, p. 34.

duradouros; lugar, a partir do qual se dá a integração em processos criadores de solidariedade efetiva.

#### 4.5 - Ministério eclesiástico e mandato ecumênico

O projeto ecumênico de Deus enseja a revisão também da idéia de um ministério diaconal cuja missão se esgota na circunscrição de uma instituição eclesiástica, com suas fronteiras confessionais.

Este desafio leva a um conceito-chave do nosso estudo: o da ecumenicidade da solidariedade. Esteja claro, de antemão, que esta concepção não está em contradição com a organização da práxis diaconal em nível institucional e confessional. Para este esclarecimento contribui o que afirma Oneide Bobsin:

o ecumenismo baseia-se na compreensão de que as fronteiras entre igrejas e religiões são reconhecidas como fatores que preservam identidades sem fechamentos rígidos (...). O diálogo pressupõe a liberdade em direção ao diferente sem negação de sua própria expressão de fé.<sup>54</sup>

Indicar o caráter inter-religioso da solidariedade tem o objetivo de abrir horizontes em relação a idéias e práticas sedimentadas em torno do particularismo institucional, religioso e étnico-cultural, do fundamentalismo e do sectarismo.

Neste sentido, serve de orientação o que propõe Walter Altmann para o contexto de pluralidade étnica e cultural da América Latina: definir a tarefa missionária da Igreja "num sentido nitidamente ecumênico, antepondo a integridade evangélica à compulsão para o crescimento denominacional"<sup>55</sup>.

Certamente, os problemas da sociedade latino-americana que convocam todas as expressões religiosas à ação solidária são por

---

<sup>54</sup> Oneide BOBSIN, *Tendências religiosas e transversalidade*, p. 107. Cf. também o artigo de Saskia Ossewaarde e Gerhard Tiel, *Algumas Teses sobre Missão, Ecumenismo e a Relação com Outras Religiões*.

<sup>55</sup> Walter ALTMANN, *O Pluralismo Religioso como Desafio ao Ecumenismo e à Missão na América Latina*, p. 67/

demais sérios para serem enfrentados de maneira dividida e desacreditada. A solidariedade é um campo de experiências comuns entre as religiões. Por isso, o ministério diaconal institucional pode ser concebido com horizontes abertos para uma cooperação ecumênica<sup>56</sup>.

Assim, o assunto em pauta se inscreve entre os temas diaconais que reclamam constante avaliação e reprojeção. Entretanto, sua amplitude e importância requerem um tratamento à parte, tarefa à qual nos dedicaremos nas páginas seguintes e com a qual pretendemos indicar os referenciais teóricos conclusivos para uma práxis diaconal contextualizada numa realidade de diversidade cultural e religiosa.

## **5.0 - A práxis diaconal e a perspectiva ecumênica**

### **5.1 - O desafio da ecumenicidade**

Convém repetir e destacar que "a ecumenicidade abrange outras religiões também"<sup>57</sup>. O desafio ecumênico "se estende para além da relação entre Igrejas cristãs, abarcando as expressões religiosas num sentido amplo"<sup>58</sup>.

Especificamente no contexto da América Latina, esta afirmação inclui a necessidade do diálogo e da cooperação "entre confissões religiosas e movimentos de expressão religiosa indígena e afro"<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> O planejamento de projetos deve levar em consideração a sua viabilidade. Projetos podem se tornar inviáveis quando concebidos de forma isolada. Tornam-se apenas mais um, entre vários. Por isso, cabe a pergunta se outros já estão tentando realizar aquilo a que eu me proponho. Unindo-me a outros com o meu projeto, o impacto na sociedade será maior. Em um contexto com problemas tão vultosos como são os da América Latina, os projetos das igrejas serão mais viáveis e mais impactantes na medida em que forem planejados como ações conjuntas. Determinada igreja não aparece em determinado contexto como a "inventora da roda", mas como quem quer ajudar a mover a roda que outros também querem empurrar ou que, há muito, já está em movimento. Se o objetivo é comum, é preciso ter a humildade de figurar como co-adjuvante, em favor da causa maior.

<sup>57</sup> Saskia OSSEWAARDE, Gerhard TIEL, *Algumas Teses sobre Missão, Ecumenismo e a Relação com Outras Religiões*, p. 260.

<sup>58</sup> Walter ALTMANN, *O Pluralismo Religioso como Desafio ao Ecumenismo e à Missão na América Latina*, p. 71.

<sup>59</sup> Id., *Ibid.*, p. 70.

"Precisamos saudar a reemergência desses povos [indígenas e africanos] e continuar apoiando o direito de autonomia cultural e religiosa deles, mesmo quando não optarem pelo cristianismo que a eles chegou pelo batismo da violência"<sup>60</sup>.

As dificuldades que esse tema levanta não podem ser subestimadas. Pois elas estão ligadas a uma tendência que, de alguma forma, está presente em todas as culturas: a de olhar para o mundo dos outros com os *óculos* da própria cultura. "Nosso olhar espontâneo é etnocêntrico"<sup>61</sup>.

O fundamentalismo cultural bloqueia a necessidade da introspecção e auto-avaliação; decreta a própria cultura como valor absoluto, colocando-a acima do bem e do mal; ou seja, absolve-a de qualquer fraqueza<sup>62</sup>.

Em vista disso, Paulo Suess chama a nossa atenção para o fato de que as culturas não podem ser valoradas como *superiores* ou *inferiores*, *primitivas* ou *adiantadas*. "Nenhuma cultura é perfeita ou pura. Todas as culturas são atravessadas por 'estruturas de pecado'"<sup>63</sup>. O mesmo autor enfatiza ainda: "Todos os grupos sociais são tentados pelo ufanismo, etnocentrismo e racismo. (...) Diante dos mistérios de Deus, todas as culturas são precárias"<sup>64</sup>.

Seja pelas qualidades, seja pelos pecados das culturas, "significativamente temos o outro dentro de nós mesmos"<sup>65</sup>.

O reconhecimento da fragmentariedade da própria identidade cultural ou religiosa abre caminhos para o diálogo e o respeito em

---

<sup>60</sup> Oneide BOBSIN, *Tendências religiosas e transversalidade*, p. 117.

<sup>61</sup> Paulo SUESS, *A Causa dos Povos Indígenas*, p. 54.

<sup>62</sup> Sinais disto o mundo pôde observar nas reações aos ataques terroristas do dia 11 de setembro de 2001 aos Estados Unidos da América: a decisão de vingança, através de meios bélicos, obteve apoio absoluto da sociedade afetada, em nome de um sentimento religioso e nacionalista, dispensando-se qualquer necessidade de auto-avaliação.

<sup>63</sup> Paulo SUESS, apud José Oscar BEOZZO, *Apresentação* (Culturas e Inculturação), p. 11.

<sup>64</sup> Paulo SUESS, *Desafios da Inculturação*, p. 124 e 126.

<sup>65</sup> Walter ALTMANN, *O Pluralismo Religioso como Desafio ao Ecumenismo e à Missão na América Latina*, p. 66.

relação ao diferente. Por isso, Paulo Suess propõe que questionemos a nossa maneira de ver o outro: "Podemos substituir o olhar distante pelo olhar informado e solidário". Através do diálogo com o diferente podemos ampliar o nosso ponto de vista. "No diálogo, cada um mantém a sua identidade, mas procura entender e respeitar o Outro"<sup>66</sup>.

Tem razão Walter Altmann quando diz que "não se trata de advogar em favor de um sincretismo que a tudo nivele"<sup>67</sup>, assim como também Lothar Carlos Hoch, quando chama atenção para o perigo da diluição da identidade cristã em favor de "uma religião universal de caráter genérico"<sup>68</sup>.

De outra parte, também não se trata de cristianizar as outras religiões. O "ecumenismo é universal, mas não universalista. Ninguém quer uniformidade, nem no que se refere à cultura, nem quanto à fé. Unidade só pode ser unidade na diversidade"<sup>69</sup>. Saskia Ossewaarde e Gerhard Tiel afirmam que o desafio é "ter disposição fraterna de entender a identidade religiosa e cultural do outro"<sup>70</sup>. O que se quer defender, conforme Walter Altmann, é "a necessidade do respeito à diferença e à liberdade de opção, como serviço de afirmação da vida"<sup>71</sup>.

Orientação sóbria a este respeito nos é apresentada também pela Conferência Mundial sobre Missão e Evangelização, realizada em Salvador, Bahia, em 1996:

A Igreja deve estar atenta a dois fatos: ela se distingue da cultura, mas ao mesmo tempo tem um compromisso com a cultura em que se encontra.

---

<sup>66</sup> Paulo SUESS, *A Causa dos Povos Indígenas*, p. 54. Em consonância com este autor, Walter Altmann afirma que "uma fé não pode se impor por nenhum meio coercitivo; deve ser assumida e desenvolver-se em liberdade" (Walter ALTMANN, *O Pluralismo Religioso como Desafio ao Ecumenismo e à Missão na América Latina*, p. 71).

<sup>67</sup> Walter ALTMANN, op. cit., p. 71.

<sup>68</sup> Lothar Carlos HOCH, *A Voz de Deus em Outros Povos*, p. 182.

<sup>69</sup> Saskia OSSEWAARDE, Gerhard TIEL, *Algumas Teses sobre Missão, Ecumenismo e a Relação com Outras Religiões*, p. 260.

<sup>70</sup> Id., *Ibid.*, p. 260.

<sup>71</sup> Walter ALTMANN, *O Pluralismo Religioso como Desafio ao Ecumenismo e à Missão na América Latina*, p. 71.

Só assim ela evitará os dois perigos de cair prisioneira da cultura ou alienar-se dela. Só assim Igreja e cultura poderão interpelar-se e enriquecer-se mutuamente.<sup>72</sup>

Acrescenta a mensagem da referida conferência: "Devemos constantemente buscar a ajuda do Espírito Santo para bem discernir os pontos em que o Evangelho interpela, endossa ou transforma determinada cultura"<sup>73</sup>.

Para a avaliação teológica do problema das relações interculturais, Marcelino Tapia aponta, a nosso ver, o elemento central: "A teologia limitada a uma só cultura se transforma em teologia etnocêntrica. Crer que Deus possa agir através de uma só cultura é egoísmo cultural. Deus está acima das culturas"<sup>74</sup>.

Na percepção da Conferência Mundial sobre Missão e Evangelização, o fundamento teológico para o questionamento do egoísmo cultural está na livre ação do Espírito Santo:

Afirmamos que o Espírito derramado no dia de Pentecostes faz de todas as culturas veículos potenciais do amor de Deus, daí que nenhuma cultura pode pretender a exclusividade de veicular o relacionamento de Deus com os seres humanos.<sup>75</sup>

Confessar que "o espírito atua onde quer" tem implicações de grande alcance para a auto-compreensão especificamente da Igreja Cristã. Walter Altmann o expressa bem: "Deus não se deixa limitar pelas fronteiras da cristandade"<sup>76</sup>.

Em razão disso, Saskia Ossewaarde e Gerhard Tiel alertam para o cuidado que requer o uso do conceito *unidade* no contexto ecumênico: "A unidade que o ecumenismo quer realizar de forma

---

<sup>72</sup> Conferência Mundial sobre Missão e Evangelização, p. 77.

<sup>73</sup> Idem, p. 78.

<sup>74</sup> Marcelino TAPIA, *Teología andina en perspectiva misiológica*, p. 25: "La teología limitada a una sola cultura se convierte en etnocéntrica. Creer que Dios sólo puede obrar a través de una sola cultura es un egoísmo cultural. Dios es supracultural".

<sup>75</sup> Conferência Mundial sobre Missão e Evangelização, p. 79. Seja lembrado o episódio de Cesaréia, narrado em Atos dos Apóstolos 10.44: "... também sobre os gentios foi derramado o dom do Espírito Santo".

<sup>76</sup> Walter ALTMANN, *O Pluralismo Religioso como Desafio ao Ecumenismo e à Missão na América Latina*, p. 69.



alguma se restringe aos cristãos ('que todos sejam um...'). Trata-se de uma unidade que "ultrapassa os limites confessionais"<sup>77</sup>.

O reconhecimento da liberdade de Deus, através da ação do Espírito Santo, se transforma, pois, em exigência de abertura e de disposição para o diálogo e a cooperação entre as religiões e as culturas, visando o bem-estar de toda a *oikoumène*; transforma-se em exigência de

valorização do diferente, para a recíproca acolhida do que o Espírito suscitou de bom e de belo em outras culturas e disposição para ultrapassar barreiras e fronteiras para ações de diálogo, mútuo reconhecimento, solidariedade em favor da justiça e dos pobres.<sup>78</sup>

A causa ecumênica, além de fundamentar-se na livre ação do Espírito Santo, evoca também a teologia da criação: "O amor inclusivo de Deus abarca todas as pessoas e lhes confere a dignidade inerente ao fato de terem sido criadas à imagem de Deus"<sup>79</sup>.

A primeira argumentação na teologia da criação se refere, portanto, à mensagem bíblica da criação de todos os humanos à imagem do Criador. Justamente nisso se baseia Lothar Carlos Hoch para questionar o exclusivismo cristão da salvação:

Não podemos continuar crendo que Deus criou todas as pessoas à sua imagem e destinadas à comunhão com ele e, ao mesmo tempo, ser de opinião que estejam perdidos todos os seus filhos que não o invocam por meio de Jesus Cristo, como nós o fazemos.<sup>80</sup>

A isto se acrescenta um segundo argumento: o da continuidade entre a ação de Deus na criação e na encarnação de Jesus Cristo. Ou seja, a encarnação não pode ser compreendida como anulação da

---

<sup>77</sup> Saskia OSSEWAARDE, Gerhard TIEL, *Algumas Teses sobre Missão, Ecumenismo e a Relação com Outras Religiões*, p. 255. Os autores vão até além: "Não se trata de uma unidade meramente religiosa. A desunião entre os seres humanos, com a qual nos confrontamos cada dia, ultrapassa os limites confessionais: divisões sócio-políticas, raciais, culturais e muito mais (p. 255).

<sup>78</sup> José Oscar BEOZZO, *Apresentação* (Culturas e Inculturação), p. 9.

<sup>79</sup> Conferência Mundial sobre Missão e Evangelização, p. 79.

<sup>80</sup> Lothar Carlos HOCH, *A Voz de Deus em Outros Povos*, p. 181.

revelação de Deus na criação. Quanto a isto, destacamos duas contribuições. Lothar Carlos Hoch afirma que “aquilo que Deus fez em Jesus Cristo está relacionado com o que ele pretendia desde a criação do mundo em relação a nós e à sua criação”<sup>81</sup>. Paulo Suess entende que “a presença de Deus na história humana, desde a criação do mundo, precede a Encarnação de Jesus de Nazaré”. E disto conclui que “não há história que não tenha sido atingida pela criação e pela Encarnação. Toda história é história da salvação”<sup>82</sup>.

Esta compreensão de continuidade da ação de Deus representa, igualmente, uma contestação da pretensão de exclusivismo da salvação, e um convite à auto-avaliação do cristianismo: “O fato de testemunharmos Jesus Cristo como o Verbo encarnado de Deus não dá a nós, cristãos, o direito de nos entender como os únicos administradores dos mistérios de Deus neste mundo”<sup>83</sup>.

Em coerência com esses argumentos, Marcelino Tapia defende que Deus “está acima de todas as culturas e em todas as culturas”<sup>84</sup>, apoiando, assim, a afirmação de Paulo Suess: “O Deus da criação e da Vida, nós o temos em comum com todas as religiões”<sup>85</sup>.

Esta certeza leva Lothar Carlos Hoch a afirmar que

Deus, nosso Criador, deseja ser conhecido por todas as pessoas em todos os tempos como Deus do universo e da história e que, para tanto, ele se revelou em todos os tempos e entre todos os povos de formas diversas.<sup>86</sup>

---

<sup>81</sup> Lothar Carlos HOCH, *A Voz de Deus em Outros Povos*, p. 181. Para o autor importa que “a ação de Deus em Jesus Cristo não seja jogada contra sua ação salvífica no povo de Israel e em outros povos, que a forma cristológica da ação de Deus não seja entendida como se estivesse em contradição com sua ação salvífica universal”. E acrescenta: “Ora, não podemos querer acreditar que, durante milênios, o mundo estivesse entregue a seu próprio destino ou a quaisquer poderes estranhos e que só em Jesus Cristo Deus, por assim dizer, tivesse tido uma idéia melhor e resolvido intervir” (*A Voz de Deus em Outros Povos*, p. 182).

<sup>82</sup> Paulo SUESS, *Desafios da Inculturação*, p. 125s.

<sup>83</sup> Lothar Carlos HOCH, op. cit., p. 182. Neste contexto é oportuno lembrar que a pretensão de exclusividade do cristianismo situa-o no papel do filho mais velho da parábola do filho pródigo (Lc 15.11ss). O pai se empenhou em convencê-lo de que deveria aceitar seu outro filho como irmão e co-administrador.

<sup>84</sup> Marcelino TAPIA, *Teología andina en perspectiva misiológica*, p. 25: “El está por encima de todas las culturas y en todas las culturas por medio de su revelación general”.

<sup>85</sup> Paulo SUESS, *Desafios da Inculturação*, p. 125s.

<sup>86</sup> Lothar Carlos HOCH, op. cit., p. 181.

Entendemos que aos argumentos da criação dos seres humanos à imagem de Deus e da continuidade da ação do criador na encarnação de Jesus Cristo, podemos acrescentar um terceiro, a partir das comunhões de mesa de Jesus de Nazaré: nessas comunhões, a revelação de Deus nada tem a ver com o seu enclausuramento em determinada cultura ou religião, mas com a manifestação de seu reino aberto e universal. Por isso, qualquer compreensão pela qual queiramos decretar o exclusivismo do cristianismo não deveria merecer crédito antes que tivéssemos *sentado* à mesa da comunhão aberta de Jesus e feito a experiência de tê-lo como anfitrião na companhia de seus *outros* convidados<sup>87</sup>.

Através do seu próprio enviado, Deus quer abrir os olhos das pessoas para o universo, que está sob o seu senhorio. Junto às mesas da comunhão, Jesus revelou Deus como aquele que não admite a privatização de seu nome, pois, seu projeto visa a reconciliação universal.

Isto é válido, de uma parte, para as relações interconfessionais, como lembra a Conferência Mundial de Missão e Evangelização: "a plenitude da obra reconciliadora de Deus em Cristo somente pode ser discernida pelas Igrejas quando buscam a verdade do Evangelho em diálogo umas com as outras"<sup>88</sup>.

De outra parte, em nível inter-religioso e intercultural, somos desafiados e desafiadas à humildade e ao reconhecimento de que "nenhuma cultura dispõe do Logos por completo"<sup>89</sup> e que "não levamos Deus a nenhum lugar em que ele já há muito não esteja"<sup>90</sup>. Em

---

<sup>87</sup> É como afirma Oneide Bobsin: "Fronteiras rígidas ou a diluição total delas não fazem parte da mensagem de Jesus nos evangelhos" (*Tendências religiosas e transversalidade*, p. 117). Paulo Suess o expressa assim: "Para explicar a vontade de Deus, Jesus de Nazaré serviu-se do que estava culturalmente disponível. Não padronizou, contudo, sua cultura para viver a experiência de Deus, e interveio criticamente nela, quando se tratava de estruturas de pecado" (*Desafios da Inculturação*, p. 128).

<sup>88</sup> Conferência Mundial sobre Missão e Evangelização, p. 79.

<sup>89</sup> Paulo SUESS, *Desafios da Inculturação*, p. 132.

<sup>90</sup> Lothar Carlos HOCH, *A Voz de Deus em Outros Povos*, p. 183.

conseqüência, somente através do diálogo, especialmente com aquelas expressões culturais e religiosas que, ao longo de séculos, foram caladas e empurradas para a clandestinidade, é que poderemos descobrir se "Deus, a partir da periferia do mundo, gostaria de dizer a nós, orgulhosos cristãos, algo que até agora sempre deixamos de ouvir"<sup>91</sup>.

Uma atitude dialógica nada tem a ver com abandono da própria identidade. No encontro, os interlocutores se dão a conhecer e se tornam transparentes uns para os outros. À luz dos valores que determinam a identidade de cada qual, avalia-se a identidade do parceiro de diálogo. E, vice-versa, à luz da identidade do outro, avaliam-se as próprias convicções<sup>92</sup>. Para tanto, é pressuposto que se conheça bem os fundamentos da própria fé e da dos interlocutores. "Quando a gente conhece, a gente aprende a respeitar"<sup>93</sup>.

Assim se esclarece melhor o conceito de alteridade: expressa mais que a referência a um outro, simplesmente. Refere-se ao outro, do qual dependemos para definir a nossa própria identidade, para nos apercebermos quem e como somos nós mesmos. Em razão disso, a alteridade não pode ser objeto de redução<sup>94</sup>. A redução do outro eqüivale a auto-agressão. O estranho pode assumir o papel de mensageiro de Deus em relação à nossa própria edificação, à cura de nossa própria precariedade. Não por acaso, "a própria Bíblia nos conclama a manter a porta de nossa casa aberta para estranhos, 'pois com isso alguns acolheram anjos sem o saber' (Hb 13.2)"<sup>95</sup>. Só

---

<sup>91</sup> Lothar Carlos HOCH, *A Voz de Deus em Outros Povos*, p. 178. O autor entende que a ação universal de Deus "também inclui a ação e fala proféticas de Deus" e que "Se os profetas escasseiam em nosso meio, Deus precisa despertá-los em outros povos" (p. 184).

<sup>92</sup> Na formulação de Lothar Carlos Hoch, "ouvir o outro, o diálogo com o estranho me abrem a possibilidade de colocar a particularidade de minha fé cristã num contexto maior, a saber, no contexto da ação universal de Deus" (op. cit., p. 184).

<sup>93</sup> Lothar Carlos HOCH, op. cit., p. 178, citando relatório do COMIN intitulado "I Encontro de Espiritualidade Indígena e Fé Cristã no Contexto da Evangelização Atual", de autoria de Lori Altmann.

<sup>94</sup> Walter Altmann usa a expressão "irredutibilidade do outro" (*O Pluralismo Religioso como Desafio ao Ecumenismo e à Missão na América Latina*, p. 69).

<sup>95</sup> Lothar Carlos HOCH, op. cit., p. 184.

a presença do estranho em nossa casa permite Deus exercer em nossa mesa a função de anfitrião da comunhão universal.

## 5.2 - A mesa ecumênica

Uma afirmação de Saskia Ossewaarde e Gerhard Tiel nos faz retornar ao nosso ponto de partida, ou seja, à perspectiva ecumênica da solidariedade: "O objetivo do relacionamento com outras religiões é, antes de mais nada, a promoção da vida"<sup>96</sup>.

Assim também pensa Walter Altmann: "A base comum para o encontro e o diálogo necessários, num continente tão sofrido como o latino-americano e caribenho, encontra-se, a meu juízo, na afirmação da vida e de sua dignidade"<sup>97</sup>.

O autor explica sua afirmação:

A pobreza e a injustiça social, acentuadas nos últimos tempos pelos projetos econômicos neoliberais, com suas conseqüências de exclusão, constituem-se em desafios à prática efetiva da solidariedade cristã. E esta não pode se fazer realidade de maneira dividida, sem grave perda de eficácia e de credibilidade.<sup>98</sup>

A viabilidade da prática solidária num contexto de diversidade religiosa depende, na compreensão do historiador Eduardo Hoornaert, da distinção entre verdadeiro e falso sincretismo:

Em contraste com o falso sincretismo de compromisso com estruturas que mantêm a separação da sociedade, o verdadeiro sincretismo procura os caminhos da fraternidade. A fraternidade perdida por causa do colonialismo será restabelecida a partir dos pobres, que já começaram a vivê-la em pequenas comunidades, onde Deus é Pai, onde todos são irmãos, onde o Espírito anima a vida que Jesus veio trazer.<sup>99</sup>

Em seu estudo sobre o fenômeno da transversalidade, ou seja, da livre circulação de idéias e crenças entre as diferentes

<sup>96</sup> Saskia OSSEWAARDE, Gerhard TIEL, *Algumas Teses sobre Missão, Ecumenismo e a Relação com Outras Religiões*, p. 262.

<sup>97</sup> Walter ALTMANN, *O Pluralismo Religioso como Desafio ao Ecumenismo e à Missão na América Latina*, p. 71.

<sup>98</sup> Id., *Ibid.*, p. 71.

<sup>99</sup> Eduardo HOORNAERT, *Formação do catolicismo brasileiro*, p. 140.

religiões do mundo atual, Oneide Bobsin propõe que no “diálogo entre diferentes” o maior tema transversal entre as religiões seja a vida em abundância<sup>100</sup>.

Com larga trajetória ecumênica na América Latina, Walter Altmann afiança:

é experiência comum que adeptos de diferentes expressões religiosas podem encontrar-se e cooperar significativamente diante de necessidades e desafios bem concretos: a luta pela terra de camponeses e indígenas, o cuidado da natureza, o estabelecimento de uma paz com justiça, a defesa da dignidade da vida.<sup>101</sup>

Diante da pluralidade religiosa em nosso contexto latino-americano, realidade que inclui acirrada competição e mesmo práticas de belicosidade entre denominações, o mesmo autor só vê como saída, bíblica e teologicamente responsável, a cooperação ecumênica: “Somente ela proporcionará a contribuição das Igrejas em favor do testemunho evangélico, o chamado à fé, à paz, à justiça e à unidade de nossos povos”<sup>102</sup>.

Para a Diaconia, a perspectiva ecumênica da solidariedade, assim como colocada nesta seção, implica desafios enormes. É, antes de tudo, um convite para a revisão daquela compreensão que a internaliza no microcosmo confessional e religioso.

Alicerçada nas comunhões de mesa abertas de Jesus, a identidade confessional e religiosa da Diaconia não a pode levar a perder de vista o projeto de reconciliação de Deus. Acertadamente diz Sebastião Armando Gameleira Soares: “As necessidades da vida não nos perguntam por ‘confissões de fé’, mas por *soluções de fé*. Trata-se de exercer o serviço de Cristo em favor do mundo”<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> Oneide BOBSIN, *Tendências religiosas e transversalidade*, p. 107 e 117. O autor lembra que Jesus “rompeu as fronteiras rígidas dos rituais, das leis religiosas e de limites que enclausuravam a vida”. É oportuno lembrar também o que diz Paulo Suess: “Todas as culturas são lutas pela vida e lutas contra *poderes de morte*” (Paulo SUESS, apud José Oscar BEOZZO, *Apresentação - Culturas e Inculturação*, p. 11).

<sup>101</sup> Walter ALTMANN, *O Pluralismo Religioso como Desafio ao Ecumenismo e à Missão na América Latina*, p. 70.

<sup>102</sup> Id., *Ibid.*, p. 72.

<sup>103</sup> Sebastião Armando Gameleira SOARES, *Diaconia e Profecia*, p. 217.

Esta é também a proposta de Antônio Aparecido da Silva:

urge em nossos tempos uma cultura da não-exclusão, da construção real de uma sociedade onde caibam todos. Uma cultura onde a mulher não tenha de travestir-se de homem para que seus argumentos sejam ouvidos, nem o negro de branquear-se para ser minimamente respeitado. Uma cultura de homens e mulheres, brancos e negros iguais, em que a divindade (...) seja sempre o Deus da Vida.<sup>104</sup>

Neste sentido, uma maneira de dar forma concreta ao ministério diaconal pode muito bem ser aquela para a qual convida a Conferência Mundial de Missão e Evangelização:

As congregações locais são conclamadas a serem lugares de esperança, espaços de segurança e confiança, onde pessoas diferentes possam ser acolhidas e reconfortadas, como manifestação do amor inclusivo de Deus. (...) Que as congregações (...) saibam incorporar todos os grupos culturais representados na comunidade (...). Passos, ainda que pequenos, (...) podem derrubar barreiras e criar novos relacionamentos.<sup>105</sup>

E o sonho, que mantenha aceso o desejo da "formação de uma comunidade de comunidades no interesse de todos"<sup>106</sup>, pode muito bem ser o sonho de Martin Luther King:

(...) eu tenho um sonho: que um dia (...) os filhos de ex-escravos e os filhos de ex-senhores de escravos possam se sentar juntos à mesa da fraternidade.(...) Quando deixarmos que a liberdade ecoe em cada cidadezinha e em cada cabana, em todos os Estados e em todas as cidades, poderemos apressar a chegada do dia em que todos os filhos de Deus, negros e brancos, judeus e gentios, protestantes e católicos, poderão se dar as mãos e cantar juntos...<sup>107</sup>

Assim, a Diaconia, como serviço junto à mesa do pão e da comunhão, se apresenta como ministério através do qual a Igreja Cristã participa da mesa ecumênica, de encontro e comunhão dos diferentes para a cooperação solidária, com vistas ao bem-estar e à

---

<sup>104</sup> Antônio Aparecido da SILVA, *O Dinamismo da Cultura Afro*, p. 114.

<sup>105</sup> Conferência Mundial sobre Missão e Evangelização, p. 78.

<sup>106</sup> Idem, p. 77.

<sup>107</sup> Martin Luther KING, *Eu tenho um sonho*, p. 11.

paz em toda a terra habitada<sup>108</sup>.

Nesta mesa, Deus poderá dar forma concreta, entre nós, ao seu projeto de reconciliação. Neste espaço aberto, para o qual são convidadas, incondicionalmente, todas as pessoas, etnias, raças, culturas e religiões, a *anfitriania* será exercida pelo Deus universal da vida, para que nós, reunidos em torno da mesa comum, possamos celebrar festivamente a partilha e a comunhão.

## 6.0 - Conclusão

O presente capítulo foi elaborado a partir do desafio da avaliação e da reprojeção da práxis diaconal.

Quanto à avaliação, constatamos que o contexto brasileiro e latino-americano a requer continuamente em razão da vigência de uma lógica de exclusão social ampla e, de modo mais específico, a partir da realidade de discriminação cultural e religiosa da comunidade de origem africana.

A avaliação necessariamente passa pelo reconhecimento das raízes profundas da discriminação em nossa história, ou seja, do comprometimento da Igreja Cristã com a ideologia da escravidão, do seu enclausuramento em guetos etnocêntricos e das suas campanhas evangelísticas agressivas aos valores religiosos e culturais africanos.

À luz das comunhões de mesa de Jesus, o parâmetro de avaliação

---

<sup>108</sup> Este trabalho não prevê a análise de exemplos práticos em que a mesa ecumênica toma formas concretas entre nós. Entretanto, vale mencionar algumas iniciativas em que a construção dessa mesa é buscada: a) os “Sopões” oferecidos a pessoas empobrecidas, mesmo que não sejam organizados por grupos ecumênicos, não fazem discriminação religiosa e cultural de seus convidados; b) o trabalho iniciado por Herbert de Souza através da *Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida* sinaliza a possibilidade da cooperação na causa do serviço de mesa; c) as “Casas Abertas” acolhem e saciam pessoas excluídas. Nestes e em outros casos, o conceito “mesa” tem uma aplicação literal. No entanto, utilizamos esse termo também no seu sentido simbólico, para designar os espaços de encontro em que a vida, num sentido amplo, é promovida. Lembramos as iniciativas e os projetos que assumem a causa de grupos discriminados, como prostitutas, soropositivos, dependentes químicos, homossexuais, indígenas, estrangeiros, portadores de deficiências, etc.



são os valores da corporeidade, da materialidade, do espírito comunitário, da partilha, do zelo pela abundância de alimentos para a coletividade, da reconciliação, do compromisso profético, da transformação, da solidariedade, da responsabilidade ética.

Ao verificarmos que, em última análise, a avaliação da práxis diaconal passa pela questão da pretensão de exclusividade da fé cristã, lembramos que as comunhões de mesa de Jesus representam a criação de um novo espaço de comunhão, que designamos de projeto de reconciliação ou projeto ecumênico de Deus, cujo horizonte é o bem-estar de toda a terra habitada.

Neste projeto, o bem-estar tem a sua expressão em todas as áreas da vida humana. Culturalmente, tem em vista a comunhão de todos os povos, raças e etnias. Na área social, a construção de uma sociedade em que as diferenças entre ricos e pobres são desconstruídas. Na econômica, a concepção de um sistema de partilha e redistribuição dos recursos. No campo religioso, o rompimento da barreira do particularismo dos *bons* e convite para o reino inclusivo de Deus. Teologicamente, o bem-estar *ecumênico* se expressa pelo testemunho de Jesus a respeito do Criador universal, cujo reino se manifesta onde as pessoas são aceitas sem discriminação para a saciação da necessidade de pão e comunhão.

A concepção do projeto ecumênico de Deus ofereceu impulsos para a reprojeção de alguns conceitos e práticas diaconais.

Jesus amplia radicalmente as fronteiras do conceito de amor com características domésticas, visando criar novos espaços para a vida ameaçada num sentido irrestrito.

O conceito de doação é a exigência maior numa sociedade concentradora de riquezas, superando o da reciprocidade quando colocada a serviço da manutenção do *status quo*.

A expressão "opção pelo pobre" reclama ressignificação diante da opção de Deus pela reconciliação universal.

A Diaconia, em vez de restrita a atitudes solidárias espontâneas e casuais, apresenta-se como lugar de conversão e educação para a solidariedade, de inculturação da solidariedade e de integração em processos criadores de solidariedade.

Diaconia transcende a um mandato de cunho particular da instituição eclesiástica. O amor de Deus pode ser veiculado em todas as expressões culturais e religiosas. Por isso, o ministério eclesiástico se abre a um ministério ecumênico, visando à cooperação no campo da solidariedade.

A perspectiva ecumênica da solidariedade foi o tema em que se concentrou, conclusivamente, o exercício de reprojeção da práxis diaconal.

Constatamos que esta perspectiva pode ser fundamentada na livre ação do Espírito Santo em todas as culturas e religiões, na universalidade da ação do Criador e no projeto de reconciliação universal das comunhões de mesa de Jesus.

Todas as religiões e culturas são precárias diante dos mistérios de Deus, o que torna absurda a pretensão de veiculação exclusiva da verdade, e necessário o diálogo entre os diferentes para a edificação mútua.

Se todas as religiões têm em comum o Deus da criação e da vida, as relações inter-religiosas podem assumir o sentido de tornar a abundância de vida o maior tema transversal.

Diante disso, concluimos que Diaconia, no contexto de diversidade religiosa e cultural, é o espaço da Igreja Cristã que se caracteriza pela abertura em relação a todas as igrejas,

expressões religiosas e culturais, para o encontro solidário e a cooperação na prática da solidariedade, que visa o bem-estar de toda a terra habitada. De modo particular, a Diaconia brasileira e latino-americana é o espaço que se abre para o encontro solidário e a cooperação com a comunidade de origem africana.

A maneira de dar forma concreta ao ministério diaconal pode ser a construção da mesa da comunhão e da partilha nas congregações locais, participando, assim, da edificação de uma "comunidade de comunidades", que tenha em vista a reconciliação universal.