SIMPÓSIO INTERNACIONAL
FILOSOFIA - TEOLOGIA & CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
XIV Simpósio Internacional Filosófico-Teológico (FAJE)
VIII Simpósio Internacional Das Ciências Da Religião (PUC Minas)
Realização: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia | PUC Minas
DIÁLOGOS INTER-RELIGIOSO E INTERCULTURAL,
NO CENTENÁRIO DE RAIMON PANIKKAR
3 a 5 de outubro de 2018

O humano: futuro de Deus

*Maria Clara Bingeme**

Resumo: o advento da chamada própria ou impropriamente pós-modernidade põe em questão o rosto tradicional de Deus. Aqui refletiremos sobre os rostos que Deus mostra hoje, em um mundo sedento de transcendência e espiritualidade, mas não necessariamente de religião institucionalizada. Procuraremos ver como Deus se torna sempre mais objeto de desejo e não necessidade e pode ser encontrado em tudo que diz respeito ao humano e não fora dele.

Palavras-chave: Deus, humano, antropologia

Introdução

A teologia hoje encontra-se algo perplexa buscando o rosto do Deus que é seu objeto e sua razão mesma de existir em meio à crise da modernidade e aos escombros fragmentados da pós-modernidade. Seguindo essa pergunta, tentaremos refletir sobre a necessidade de Deus para o ser humano hoje.

Vivemos hoje várias crises e também uma *crise religiosa*. A sede por transcendência e espiritualidade que se detecta hoje em dia, na contemporaneidade pós-moderna que vivemos, tem, no entanto, contornos muito diferentes do que seria o campo religioso pré-moderno. A crise da modernidade e o advento da chamada própria ou impropriamente pós-modernidade resgatou o absoluto que a modernidade pretendeu banir e extinguir, com as profecias dos mestres da suspeita : Freud, Marx e Nietzche. [1] Mas trata-se, no entanto, de um absoluto sem rosto e sem contornos definidos e precisos. Ou seja, sem a espessura da instituição e até mesmo sem as características do Deus pessoal que o Cristianismo histórico sempre apresentou.

O ser humano que viveu a crise da modernidade, ou que já nasceu no seu clímax, e nada agora em águas pós-modernas, à diferença do adepto da religião institucional, que adere a uma só religião e nela permanece, ou mesmo do ateu ou agnóstico, que nega a pertença e a crença em qualquer religião, é como um «peregrino» que caminha por entre os meandros das diferentes propostas que compõem o campo religioso, não tendo problemas

* Maria Clara Bingemer é doutora em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana e professora titular do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

[1] Em 1969, Ricoeur publica um livro sobre Freud intitulado “Da Interpretação. Ensaio sobre Freud” . Rio de Janeiro : Imago Editora Ltda, 1977, onde também, de forma muito parecida com a de Foucault, irá se referir a Marx, Nietzsche e Freud como os mestres da suspeita.

em passar de uma para outra, ou mesmo de fazer a sua própria composição religiosa com elementos de uma e outra proposta. Ou até mesmo de declarar-se sem religião, mas não sem fé, como diz recente pesquisa sobre as novas formas de crer[2] ou ainda o censo brasileiro de 2010 [3].

Torna-se cada vez mais evidente que, para muitas pessoas, o fato de não pertencer a uma religião determinada não significa descrença ou ausência de uma espiritualidade ou um contato com a Transcendência. Cada vez mais parece haver pessoas que creem em Deus, mas não se sentem à vontade na instituição, buscando então o seu próprio caminho independente para encontrar a transcendencia pela qual aspiram.

Neste panorama, Deus continua a ser um conceito basilar de todos os sistemas religiosos e não deixa de se-lo nesta nossa época onde a religião sofre radicais reconfigurações. A existencia de um Ser Superior dá sentido ao mundo em geral e, em particular, à vida humana. A autêntica questão transcendente com a qual todo ser humano um dia se depara é a questão deste mistério último e derradeiro que, por um lado, concede sentido à vida e por outro coloca em crise todos os sentidos previamente dados ao existir. Apesar de todas as crises Deus continua a ser a questão que remete ao mistério último e ao sentido definitivo da vida e do ser, pela qual os seres humanos se sentem atraídos ou pelo menos intrigados. E muitas vezes instigados.

Dito isso, podemos afirmar que nossos contemporaneos vêem em Deus uma necessidade, algo sem o qual não podem viver e que lhes faz falta como o ar que respiram, a água que bebem, o alimento que comem? Ou, pelo contrário, podemos perceber nessa crise e mudança de época em que vivemos um perfil novo de Deus, experimentado mais como gratuidade, oriundo do desejo e não da necessidade? Será que hoje o mistério de Deus buscado e experimentado por tantos e tantas não mobilizará o desejo mais que a vontade e se revelará desde o reverso da história e desde o lugar da insignificancia e da vulnerabilidade, e não da razão e do conceito?

---

[2] Silvia Regina Lima Fernandes, *Novas formas de crer,* São Paulo, CERIS, 2009

[3] Cf. os dados do censo em http://censo2010.ibge.gov.br/ acessado em 4 de maio de 2017. Ver tb. nosso livro, em co-organização com P.F.C. Andrade *O censo e as religiões no Brasil,* Rio de Janeiro/São Paulo, PUC-Rio/Reflexão, 2014

Deus escondido e misterioso

Em Isaías 45,15 em que o profeta diz ao próprio Deus, (como que cansado já de tentar conhecer, compreender, pesquisar quem é Deus e como ele age): "Verdadeiramente, tu és um Deus escondido". Esta expressão, "Deus escondido", de uma ou outra maneira, percorre todo o Antigo Testamento cada vez com mais insistência, como se cada vez mais Deus se escondesse, como se cada vez mais Deus se tornasse incompreensível, como se cada vez mais "os caminhos de Deus" - é outra expressão profética - fossem incognoscíveis para o ser humano. Num salmo se diz que compreender os caminhos de Deus está tão longe de nós como o céu está longe da terra. O próprio Jesus, em passagem de Mateus 6 sobre a oração, nos recomenda que, quando rezemos, entremos no nosso quarto.[4] Ou então, ao pé da letra, (lembrando a forma que as casas da Palestina tinham na época de Jesus), ele nos diz que entremos no celeiro, aquela parte da casa que estava mais protegida da luz e da umidade, portanto mais escondida. Entremos no celeiro, fechemos a porta e lá nós poderemos rezar a Deus que está no escondido, que está no segredo. Lá, Deus, que está no escondido, que está no segredo, nos recompensará de uma maneira escondida, de uma maneira secreta. Essa não-fenomenologização de Deus, (Deus que não se torna fenômeno, Deus que não se deixa ver) é um dado essencial na maneira como Deus se apresenta na Revelação judaico-cristã. [5]. No final da Carta aos Romanos, Paulo, depois de refletir sobre o mistério da história de seu povo, também não pode não acabar a sua reflexão sobre o destino de Israel dizendo: "Ó, abismo da riqueza de Deus quão impenetráveis são os seus caminhos".[6]

Essa compreensão de Deus, como misterioso, como escondido, como segredo que não se presta de forma nenhuma a um conhecimento que possa captá-lo, que possa compreendê-lo, que possa explicá-lo, convive, paradoxalmente, na Escritura, com um Deus que se revela, com um Deus que é pessoal. Não é uma força do mundo, uma força cósmica. Não é uma espécie de hipostatização de uma lei. Deus é uma pessoa que se manifesta, que diz o que quer, que fala. Essa presença de um Deus misterioso (que não pode ser captado),

[4] Mt 6,6

[5] Cf. Ulpiano Vázquez Moro, O mistério de Deus e os limites do conhecimento, in *MAGIS* 20 (1997) pp 1-24. Seguimos de perto nos parágrafos que seguem este sugestivo texto.

[6] Rom 11,33

mas que ao mesmo tempo se revela, (se manifesta), faz com que o povo de Israel vá cada vez mais percebendo que Deus é mistério.

Mas o fato de ser misterioso não quer dizer que Deus seja alguém que não se manifeste, ou que não se revela. Que Deus seja misterioso é algo que não se opõe a que Deus se revele e que se revele como mistério, que se revele como aquele que nós não podemos de forma nenhuma possuir. Nós sempre tentamos possuir Deus ou, possuindo, utilizá-lo ao nosso serviço, tratá-lo como se fosse um objeto que podemos estudar ou que nós possamos explicar. Sempre que isso acontece acabamos tendo a experiência de que Deus não está mais aí; ou tendo a experiência de que as nossas mãos estão vazias; ou ainda tendo a experiência de que o assunto sobre o qual falamos não é mais aquele ao qual procurávamos. A maneira como Deus se revela na Bíblia é como alguém que é livre e onipotente. Talvez essa palavra - onipotente - nos faça tremer. Aceitar que Deus é livre e onipotente (tal como revela a Escritura), ou Deus como liberdade onipotente, não significa que Ele não esteja em relação com alguém, com o homem e a mulher, o povo, a humanidade. O ser humano (mesmo não sendo onipotente) existe, pelo menos aparentemente, de uma maneira inexplicável diante desse Deus. Esta é uma das características fundamentais do pensamento bíblico: a não oposição entre Deus e o ser humano.

Nas Escrituras, o mistério de Deus, (que é um mistério pessoal ou de alguém que é pessoa), acaba sendo o mistério de uma pessoa que ama e que por isso cria: cria a quem falar, cria alguém que, como disse o livro do Gênesis, é feito à sua imagem e semelhança e só pode ser livre diante de Deus. E sendo livre, pode conhecer a Deus não perscrutando incessantemente os espaços infinitos, mas olhando para o outro, seu semelhante em humanidade.

Os limites do conhecimento de Deus estão, portanto, mais no nosso comportamento, no nosso agir, na maneira como nós nos relacionamos com as outras pessoas e com o mundo. É aí que os limites que temos ou as limitações que colocamos no relacionamento com os outros se tornam também limites para o conhecimento de Deus. Os limites são postos, não tanto por nossa natureza, mas principalmente por aquilo que nós com ela fazemos. Pois se Deus é um mistério pessoal, se Deus é um mistério de amor, conhecer a Deus nunca poderia ser dominá-lo ou possuí-lo. Conhecer a Deus é ser

conhecido por ele. Somos herdeiros de uma tradição em que o conhecimento é sobretudo uma questão de razão, de inteligência, de compreensão, de explicação. E Deus não aparece nunca na revelação judaico-cristã entrando em conflito contra a inteligência, a razão humana, a capacidade de explicação ou com aquilo que chamamos ciência, desde que isso permaneça em seus limites.

De Deus, diziam os grandes teólogos, sempre saberemos muito mais ou conheceremos muito mais o que Ele não é do que aquilo que Ele é. De Deus, como dizia Agostinho, nós sempre teremos uma ignorância, que pode ser chamada de "docta ignorantia" , douta ignorância[7], na medida em que é reconhecendo nossa ignorância que somos ensinados através da nossa própria ignorância a ver que Deus é ou está, não só para além do nosso conhecimento, mas também para além da nossa ignorância. O que significa dizer que alguém esteja além do conhecimento mas também além da ignorância? O que significa saber de alguém que só pode ser conhecido, (e o conhecimento aí é pessoal), na medida em que é amado? A resposta vem do próprio Deus como resposta à tentativa que na Bíblia aparece como a primeira e original tentação humana de querer ser como Deus, (ou querer ser como imaginamos que Deus seja). Essa é a tentação que no livro do Gênesis, Adão e Eva experimentam: a tentação de querer ser como Deus. A essa pretensão, Deus nos responde se fazendo como nós, fazendo-se humano.

À tentativa de querermos transgredir e romper os limites do nosso conhecimento, (pensando que eles, esses limites, nos inferiorizam ou nos tornam pequenos), Deus, em Jesus Cristo, responde assumindo esses limites, assumindo nossa limitação, assumindo nossa carne, assumindo tudo aquilo que nós, (por uma questão mal resolvida no nosso próprio relacionamento com Deus), pensamos que são limites que não nos deixam conhecê-lo. É surpreendente, (e o fato de sermos cristãos não deveria nos acostumar com essa surpresa), que a resposta que Deus nos dá em Jesus Cristo, seja que aquilo que em nós é a impaciência, aquilo que muitas vezes, em nós se transforma em revolta contra o próprio Deus, é precisamente isso que Deus assume. Ou seja, Deus se faz tudo aquilo que para nós é limite, tudo aquilo que para nós parece carência, limitação. Que Deus assuma a nossa humanidade é o sinal mais evidente de que o conhecimento de Deus pode e deve já

[7] http://lengua-y-literatura.glosario.net/terminos-filosoficos/docta-ignorancia-5718.html acessado em 12 de dezembro de 2018 Conocimiento de los limites del propio saber. Saber que no se sabe, diferente de la ignorancia completa. Termo muito usado por Agostinho, Boaventura e Nicolau de Cusa.

acontecer em nossa vida. No capítulo 17 do Evangelho de João, versículo 3, Jesus Cristo, na sua grande oração, antes da Paixão, diz que a vida eterna, a vida que dura para sempre consiste em conhecer o Pai e aquele a quem Ele enviou. Em toda a Escritura e na experiência cristã o conhecimento e a vida são dimensões que devem sempre estar em mútua relação. O conhecimento é vital. Mas não se trata de qualquer conhecimento e sim do conhecimento de Deus como Aquele que nos concede a vida.

É por isso que Santo Agostinho, comentando esse texto, escreve que o conhecimento de Deus será perfeito, chegará à sua plenitude quando não haja mais morte. O que impede o conhecimento de Deus não é tanto que sejamos mortais, que sejamos limitados em nossa vida pela morte, que seria como que o fim da vida cronológica e biológica e, portanto, o fim do conhecimento. O que impede, já nesta vida, que o conhecimento de Deus se torne vital e que, nesse sentido, pela sua vitalidade, seja capaz de superar até o limite da morte, é que nós matamos. Não porque sejamos assassinos, mas porque em nossos relacionamentos não produzimos vida. O conhecimento de Deus será perfeito quando não haja mais morte. É como um eco daquela frase que o profeta Jeremias coloca na boca do próprio Deus quando diz: "Socorrer o órfão, a viúva e o estrangeiro...julgar com justiça a causa do aflito...não é isso, diz Deus, conhecer-Me?" [8]Que tipo de conhecimento é esse, que não se manifesta tanto na racionalidade do que possamos dizer sobre Deus, do que possamos mostrar ou demonstrar de Deus, mas principalmente num conhecimento que é ação, um conhecimento que se manifesta naquilo que nós somos capazes de fazer por causa de Deus?

Quando Jesus Cristo narrava a seus discípulos a parábola sobre o fim do mundo e o Juízo Final, dizia que, no fim, o Juiz Escatológico chamará de bem-aventurados aqueles que foram capazes de dar-lhe um copo d'água ou de visitá-lo na prisão ou de entregar uma roupa quando estava sem vestes. E os bem-aventurados perguntam: "Quando nós Te conhecemos assim, pobre, prisioneiro, nu?" Ele diz: "Sempre que vocês fizeram isso a um dos meus irmãos menores foi a Mim que o fizeram." [9]No conhecimento de Deus, muitas vezes, há uma espécie de descompasso entre aquilo que sabemos ou aquilo de que podemos dar conta e aquilo que Deus, sem que saibamos exatamente como, nos manda

[8] Jeremias 22,16
[9] Cf. Mt 25, 31-46

fazer. Como Jesus Cristo disse a Pedro: "O que Eu faço, você agora não o sabe. Conhecerá depois."[10] A fé, por definição, está além daquilo de que podemos dar conta, vai além daquilo que sabemos, vai além daquilo que podemos demonstrar. Conhecer a Deus é deixar que isso que chamamos fé fale mais alto e ser capaz de agir de acordo com essa fé, a qual, um dia, nos levará àquilo que Paulo chamava de superciência, quando "conhecemos como somos conhecidos".[11]

Um cristão, portanto, não pode pensar o conhecimento de Deus, nem em rivalidade com o conhecimento deste mundo, nem em rivalidade com o conhecimento de si mesmo. Deus está além ou então Deus está aquém desses conhecimentos. É nele que a nossa humanidade é ou se sustenta como humana. É Deus que, exigindo de nós, muitas vezes, além daquilo que pensamos que poderíamos dar-lhe, nos mantém na nossa humanidade, nos ajuda a não desistirmos de sermos humanos. O conhecimento de Deus será perfeito quando não houver mais morte. É nessa luta pela vida que, em definitivo, poderemos saber se conhecemos ou não conhecemos a Deus.

Cristianismo: narrativa a ser redescoberta

Desde o princípio, o Cristianismo apresentou-se como um “caminho” ou mais exatamente como o Caminho da salvação. Este Caminho teve sua origem no testemunho inspirado que a comunidade apostólica prestou a Jesus de Nazaré, morto e ressuscitado, proclamado Filho de Deus e único mediador dos homens, negativamente pela remissão dos pecados, positivamente pelo acesso a um caminho de união com Deus. Este caminho implicava um estilo de vida inspirado pelo seguimento de Jesus e a movência do Espírito que soprava à recém-nascida comunidade os passos a dar em busca de seu futuro.

A fé cristã apresenta, pois, uma inseparabilidade entre Teologia e Antropologia. Falar de Deus e sua revelação implicará necessariamente falar do ser humano e sua resposta crente. E vice-versa. Falar da fé do ser humano obrigará a remontar até sua fonte, até o ponto que deslanchou e provocou sua resposta: a Revelação de Deus que não

[10] Jo 13,7
[11] 1 Cor 13,12

permanece abscôndito e para sempre ignoto em sua eternidade, mas se faz próximo, abre seu mistério e diz seu nome, desejando ser conhecido e amado.[12]

Ao adentrar-se na dinâmica da fé tal como o Cristianismo a entende, o ser humano então começará a conhecer o Deus que a ele se revela. Mas também e não menos conhecerá mais profundamente sua própria identidade. Descobrirá, por exemplo, que é pessoa e sujeito. E que isto significa em boa parte ser produto daquilo que ele próprio não é. Perceberá sua impotência, o fato de não pode dar-se o ser a si mesmo. Constatará não poder fazer-se existir e ainda o fato de que sua existência acontece em estreita e inapelável dependência do desejo de outro. Outro tem que dar-lhe gratuitamente a existência e ele só poderá recebê-la. A alteridade – o outro - é, portanto, o dado fundamental da experiência humana da fé. O ser humano só se autocompreenderá a partir do outro, que lhe revela quem é e o introduzirá na dinâmica de uma relação que nunca termina. [13]

O homem e a mulher – seres históricos, sujeitos à caducidade do tempo - são referidos ao ser como mistério, ou seja, são seres sob misteriosa disposição alheia. Por isso, são pacientes mesmo quando agentes; desconhecidos mesmo para si próprios. A salvação os alcança como proposta que vem de Deus, mas que deverá ser experimentada e respondida dentro dos limites humanos: históricos, sociais, culturais. Esta experiência se dá, sobretudo na escuta de uma Palavra à qual cada um e cada uma é chamado a responder na liberdade da fé. [14]

A fé implica, portanto, não apenas em uma escuta, mas em uma linguagem – uma narrativa - que será também comunicação e transmissão daquilo que se escuta e que se crê a outros. Não em termos de um falar informativo, que descreve, consigna e comprova fatos, dados, eventos, notícias. Muito menos em um falar impositivo que exige que todos escutem o mesmo que escuto eu e o interpretem na mesma direção. Mas um falar

[12] Cf .Ulpiano Vázquez Moro SJ , Teologia e antropologia: aliança ou conflito? in *Perspectiva Teológica*_23 (1991) pp 163-174

[13] Cf. sobre essa questão da alteridade toda a obra do filósofo judeu Emmanuel Levinas, especialmente *Autrement qu´être ou au delà de l´essence,* Martinus Nijhoff, La Haye, 1974; *Humanismo del outro hombre,* Madrid, Siglo XXI, 1974. Apesar de filósofo e judeu, Levinas tem inspirado a reflexão de muitos teólogos cristãos. Cf Ulpiano Vázquez Moro SJ, *El discurso sobre Dios em la obra de E. Levinas,* Madrid, Comillas, 1980; Luis Carlos Susin, *O homem messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas,* Petrópolis, Vozes, 1984; Nilo Ribeiro Junior, *Sabedoria da paz,* SP, Loyola, 2008, entre outros.

[14] Karl Rahner, *Curso Fundamental da fé,* SP Paulinas, 1987, pp 37-59 e th p 123-132 “A possibilidade de decidir contra Deus”

performativo, que não consiste simplesmente em referir a realidade, mas em criar e fazer acontecer a realidade em uma linguagem que me auto implica.[15]

Sendo, como é, performativa, a linguagem da fé descobre e manifesta a realidade do ser humano na medida em que a liberta. Liberta o ser humano da violência muda dos instintos, da rotina, do imediato; provoca a liberdade abrindo-lhe espaço. O ser humano, portanto, sendo um ouvinte da palavra, aprende e recebe esta palavra que lhe é dada ao mesmo tempo em que, no bojo da resposta da fé, enquanto ser de linguagem, a constrói e a profere. [16]

Quanto mais humano vai se tornando, o ser humano vai crescendo em consciência de que não é sua a primeira nem a última palavra. Percebe-se referido a uma palavra que não é sua nem de outros semelhantes a si mesmo. A fé nomeia essa Palavra fundamental que constitui a vida humana como Palavra de Deus.[17]

Palavra e linguagem que brotam da fé são então ao mesmo tempo, poder e impotência, reveladoras da realidade do ser humano como criatura que se pergunta ao mesmo tempo sobre o fundamento de seu ser e sua existência, e sobre a relação entre seu ser criatura e a transcendência criadora. Sendo ambígua porque humana, mas ao mesmo tempo participando da possibilidade de dizer aquilo que é maior do que ela, a palavra humana pode expressar Deus. Deus é palavra da linguagem humana, em sua grandeza e limitação. A fé que responde à palavra revelada desvela ao mesmo tempo em que vela o mistério absoluto constitutivo do ser humano.

A fé que responde a Deus que fala e que fala de Deus no mundo, portanto, pode dizer-se e atestar-se. Pode falar de Deus porque crê que Ele falou primeiro de Si próprio na história de um povo. E crê e professa que na plenitude dos tempos, falou definitivamente

[15] O falar performativo não consiste simplesmente em referir ou descrever a realidade (cf Logos grego), mas sim em criar e estabelecer a realidade (mais compatível com a *Dabar* que é palavra em hebraico). A linguagem é o agir criativo e transformador da realidade. Em termos teológicos, nos sacramentos, que recebem sua forma da palavra (*Eu te batizo, Isto é o meu corpo, Eu te absolvo*) encontramos o caso supremo da palavra acontecida na chave do falar performativo.. Cf sobre isso os belíssimos textos de Karl Rahner, ,La parole poétique et le chrétien e também Prêtre et poète, in *Ecrits de Théologie*, Paris, DDB, 1968, t. IX, pp 185-198, onde o Autor diz que o sacerdote é o poeta das proto-palavras.

[16] Cf Karl Rahner, op. cit.

[17] Sobre a Palavra de Deus que se expressa nas palavras humanas, cf. Leonardo Boff, Constantes antropológicas e revelação, in *REB* 32 (1972) pp 26-41

pela boca, a vida e a prática do homem Jesus de Nazaré, reconhecido pela primeira comunidade como Verbo de Deus e Perfeito Ouvinte. [18]

A fé cristã tem, pois, em seu centro uma pessoa e não uma religião propriamente dita. Claro está que em muitos aspectos Jesus de Nazaré pode ser considerado como um homem religioso: era um judeu piedoso, homem de fé, israelita. Em outros aspectos, no entanto, os evangelhos nos dizem viver ele uma relação muito livre e mesmo um tanto revolucionária com relação ao que a religião institucionalizada entende por isso. Mostram-no afastando-se em algumas ocasiões do passado religioso de seu povo, sendo rejeitado por sua comunidade religiosa. Não aparece fundando uma instituição cultual, nem legando a seus discípulos ritual, código ou credo escrito que possa servir-lhes de orientação religiosa precisa.[19]

Jesus faz uma pregação voltada para um futuro aberto pelo anúncio de uma boa notícia: a do Reino de Deus que vem, que já está ali, próximo, e que deve ser acolhido na fé. E esse Reino se presencializa em sua pessoa. A fé que propõe é a confiança nele mesmo como caminho que conduz a Deus e que deve ser seguido radicalmente, rompendo ou relativizando todos os outros laços, familiares, profissionais, etc. A fé que nasce de sua pessoa, sua vida, morte e ressurreição e que será chamada fé cristã – o Cristianismo - tomará consciência de si como de um dom, gratuito e imprevisto, recebido do Espírito de Deus e não de uma herança humana, mesmo sendo ela uma religião. Trata-se de uma inspiração que jorra desde sempre e para sempre e que será então chave de releitura da história e das Escrituras ao mesmo tempo em que libertação de toda herança religiosa, para que o ser humano, deixando de lado a justiça que vem do culto e da lei, se apresente diante de Deus em uma atitude gratuita, pondo sua confiança unicamente na vida de Jesus de serviço aos outros e de amor irrestrito a Deus, na morte de Jesus por amor, em sua ressurreição por parte do Pai que confirma seu caminho e pela fé que ela inspira. [20]

Eis porque o que define a fé cristã não são primeira nem principalmente os gestos cultuais nem a confissão doutrinal por mais importantes que estes sejam. A fé cristã não possui uma garantia permanente, mas ao contrário, está sempre aberta em projeção mais

[18]Karl Rahner, *Curso fundamental da fé,* op. cit., pp 60-68: “Meditação sobre a palavra Deus”.

[19] CF. J. MOINGT, *Dieu qui vient à l’homme. Du deuil au dévoilement de Dieu,* Paris, Cerf, 2002, vol I, p 84
[20] Ibid pp 84-85

além de si mesma. Fundada sobre a carta magna do Sermão da Montanha, que proclama felizes, - bem-aventurados - os pobres, os mansos, os misericordiosos e os pacíficos, só se auto compreende a partir do vínculo inseparável entre Deus e o próximo, o que a faz experimentar-se obrigada à caridade que serve o pobre, que perdoa o inimigo, que dá um copo de água a um desconhecido. É nestes, nos que sofrem qualquer tipo de injustiça que a fé cristã encontra seu Senhor e seu Deus. Muito mais do que nos rituais, no código doutrinal e na norma moral. E por isso igualmente esta fé não pode estar adstrita a tempos e lugares sagrados. Porque não é nunca possuída totalmente, mas está sempre a caminho, tendo que se receber constante e diretamente do Espírito de Deus. Nesse sentido, ela transcende a religião que é seu suporte e seu veículo de expressão e transmissão. [21] E, por conseguinte, deve ser constantemente uma instancia crítica da mesma religião quando esta se anquilosa em estruturas arcaicas e fixistas que não mais servem à fé da qual pretendem ser expressão.

Por isso, parece-nos, o Cristianismo ganha em ser definido mais como revelação do que como religião. Trata-se de proposta de vida que se pretende digna de fé, ou seja, que demanda uma atitude global e radical de acolhimento e posta em prática na existência pessoal e comunitária. Essa atitude é a fé.

A pergunta que fica após estas reflexões é, portanto, como neste mundo de sagrado difuso, de consumo desenfreado, de fundamentalismos, onde muitas vezes a religião se tornou produto de consumo e overdose geradora de fanatismos, e é justamente acusada por ateísmos modernos e pós-modernos de uma série de patologias essa fé pode chegar hoje aos nossos contemporâneos enquanto experiência de sentido para sua vida?

Na verdade, o Cristianismo hoje deve redescobrir sua narrativa se deseja realmente ter um futuro. Hoje, no momento em que se vive e se faz a experiência nada fácil da crise da modernidade e do crescimento da tão movediça e perturbadora pós-modernidade, toda maneira estabelecida de falar de Deus cai por terra e a inadequação radical da linguagem sobre Deus é constantemente relembrada. A experiência radical do mistério questiona um discurso moderno que pretenderia trazer tudo à luz, incluída aí a "retirada " e a "morte" de Deus. A relativização de todas as premissas culturais e a crítica do projeto moderno

[21] Ibid p 85. Cf. igualmente Christoph Theobald, *Le Christianisme comme style de vie*, Paris, Cerf, 2007, vol 2, 4ª. parte, Le christianisme comme style

alertam sobre as utilizações apressadas e malfeitas que poderiam incluir um discurso sobre Deus com pretensões a legitimar todas as institucionalizações, todos os sistemas.

O fim do humanismo antropocentrado com perversas derivações androcêntricas e etnocêntricas que distorcem o verdadeiro humano, por sua vez, abre caminho a uma visão nova, a uma percepção inédita – que se tornaria em consequência, uma experiência original – de um Deus que parece desejar ser nomeado e narrado de maneiras outras e provoca o desejo de descobrir essa novidade e que revela sua comunhão com todas as formas de vida e os seres criados.

Diante de uma religião que muitas vezes é idolátrica, uma fé purificada e consistente baseada numa experiência que dá sentido à vida se revela como caminho e possibilidade de futuro. Assim também um cristianismo que, diante da acusação de compactuar com a violência e a exclusão, deseja reencontrar a pureza de suas fontes, redescobrir a narrativa de Jesus é fundamental.

Narrar Deus mais que buscar expressá-lo no bojo de ritos que talvez já não tenham mais significado ou formulações dogmáticas que talvez não ressoem positivamente aos ouvidos contemporâneos passou a ser uma necessidade hoje em dia. E só é possível fazê-lo retomando a narrativa de Jesus de Nazaré, feita de parábolas e histórias cujos personagens estão visíveis e ao alcance dos sentidos. E cujos gestos inclusivos e amorosos são a confirmação viva e palpável da narrativa empreendida.

Nesse sentido, hoje mais do que nunca e voltando aos olhos para o futuro, juntamente com a filosofia e as ciências sociais, há que considerar a literatura como mediação hermenêutica adequada e até mesmo privilegiada para o discurso da fé, para essa segunda linguagem, essa meta linguagem que é a teologia cristã.

A literatura é sempre mais definida hoje como arte verbal. Em que sentido específico a literatura é uma arte? Talvez a maneira mais antiga e mais venerável de se descrever a literatura como arte seja considerá-la uma forma de *imitação.* Isto define a literatura em relação à vida, encarando-a como um meio de reproduzir ou recriar em palavras as experiências da vida, tal como a pintura reproduz ou recria certas figuras ou

cenas da vida em contornos e cores. [22] Se tentarmos avaliar esta interpretação da literatura, teremos de reconhecer que ela toca em, pelo menos, em dois importantes pontos. Considerada em seu valor aparente, sugere que a literatura imita ou reflete a vida; em outras palavras, a temática da literatura consiste nas múltiplas experiências dos seres humanos, em suas vivências.

Mas a dificuldade está em que, ao defini-la dessa maneira, não dizemos grande coisa acerca da literatura, dado que não levamos em conta o que acontece à sua temática – a que poderíamos chamar, na realidade, a sua matéria-prima – quando ela faz parte de um poema, peça teatral ou romance.[23] O segundo e importante ponto sugerido pela teoria da imitação é que vida está sendo imitada no sentido de ser reinterpretada e recriada. Neste caso, a ênfase principal parece recair sobre o *modo como* a vida é imitada – que tipo de simulação ou de figuração, será escolhido ou que espécie de espelho será usado para refletir as experiências humanas. Esta concepção coloca-nos mais perto de um dos fatos essenciais sobre a literatura, a saber, que a matéria-prima é remodelada e até transformada na obra literária.

Por sua vez, a Bíblia, fonte da revelação e nascedouro da teologia, é tudo menos um manual de piedade. Trata-se do Livro da Vida por excelência. Paul Ricoeur nos diz algo sobre isso ao refletir sobre a nomeação de Deus (que é o objeto central da teologia) nos textos bíblicos. A nomeação de Deus sempre acontece no seio de um pressuposto que é o seguinte: nomear Deus é o que já teve lugar nos textos que o pressuposto de minha escuta tem proferido.[24] 1) Significará isso que eu coloco os textos acima da vida? A experiência religiosa não é a primeira? - O pressuposto não significa absolutamente que não exista "experiência" religiosa. Todas essas experiências são alguns dos sinônimos do que chamamos fé e, portanto, têm algo a dizer à teologia. Assim, a fé é um ato que não se deixa

[22] Poderíamos nesse sentido dizer que a tragédia *Édipo,* de Sófocles, "imita" ou recria as lutas íntimas de um homem soberbo e poderoso que, lentamente, foi forçado a reconhecer e render-se à terrível verdade de que era, involuntariamente, culpado de parricídio e de incestuoso casamento com a própria mãe.

[23] Paul Ricoeur, Entre filosofia e teologia II: nomear Deus. In Paul Ricoeur, *Leituras 3. Nas fronteiras da filosofia.* SP, Loyola, 1996

[24] ibid

reduzir a nenhuma palavra, a nenhuma escritura. Esse ato representa o limite de toda hermenêutica porque ele é a origem de toda interpretação.[25]

O pressuposto, portanto, da teologia que é reflexão sobre a experiência de fé não é que tudo é linguagem, mas que é numa linguagem que a experiência religiosa (no sentido cognitivo, prático ou emocional) se articula. Mais precisamente: o que é pressuposto é que a fé, enquanto experiência vivida é instruída (no sentido de formada, esclarecida, educada) no interior de um conjunto de textos escritos que a pregação cristã traz de volta à palavra viva.[26] Este pressuposto da textualidade da fé bíblica (bíblia quer dizer livro) distingue essa fé de qualquer outra. Num certo sentido, pois, os textos precedem a vida.[27] Eu posso nomear Deus na minha fé porque os textos da Escritura já o nomearam antes de mim.

Frequentemente é afirmado que quando a palavra viva é entregue às "marcas externas" que são as letras, os sinais escritos, a comunicação fica irremediavelmente amputada: perdeu-se alguma coisa que dependia da voz, do rosto, da comunidade de situação dos interlocutores. Não é falso. Pelo contrário, é tão verdadeiro que a reconversão da Escritura em palavra viva tende a recriar uma relação não idêntica, mas análoga à relação dialogal de comunicação. Mas a reconversão recria a situação precisamente para além da etapa escriturística de comunicação e com características próprias que dependem dessa situação pós-textual da pregação.

O que a apologia unilateral do diálogo desconhece – insiste Ricoeur - é a extraordinária promoção que acontece no discurso quando ele passa da palavra para a, escritura. Libertando-se da presença corporal do leitor, o texto se liberta também do seu autor, quer dizer: liberta-se ao mesmo tempo da intenção que ele próprio parece exprimir, da psicologia do ser humano que fica por trás da obra, da compreensão que esse ou essa tem de si mesmo/a e da sua situação, da sua relação de autor com seu primeiro público destinatário original do texto. Esta tríplice independência do texto em relação ao seu autor, ao seu contexto e ao seu primeiro destinatário explica que os textos estejam abertos a

[25] Paul Ricoeur, «Herméneutique de l'idée de Révélation», em: *La Révélation*. Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, pp 15-54
[26] Paul Ricoeur, Nomear Deus, art. cit.
[27] ibid

inúmeras recontextualizações pela escuta e a leitura, como réplica à descontextualização contida em potência no ato mesmo de escrever.[28]

Um texto – dirá ainda Ricoeur é, em primeiro lugar, um elo numa corrente interpretativa: em princípio uma experiência da vida é levada à linguagem, se transforma em discurso; depois o discurso se diferencia em palavra e escritura, com os privilégios e vantagens que já foram ditos; a escritura, por sua vez, é restituída à palavra viva por meio dos diversos atos do discurso que reatualizam o texto. A leitura e a pregação são essas reatualizações da escritura em palavra. Um texto é, desse ponto de vista, como uma partitura musical que pode ser executada (alguns críticos, reagindo contra os excessos do texto-em-si, chegam até a afirmar que é o "leitor-no-texto" quem completa o sentido, por exemplo, preenchendo suas lacunas, decidindo sobre suas ambiguidades ou até endireitando a sua ordem narrativa ou argumentativa).[29]

Na teologia a antropologia ocupa um lugar central, não apenas porque é feita por seres humanos e para seres humanos, mas também porque somente ou pelo menos privilegiadamente a humanidade pode iluminar e esclarecer o caminho e a compreensão da revelação de Deus. Se Deus se revela aos seres humanos, ele o faz através do humano, e a natureza humana de Jesus, que é também reveladora do ser de Deus, é uma prova disso.

O inegável antropocentrismo da literatura – que inventa e narra histórias humanas ou de personagens outros que falam com palavras humanas - se religa, então, ao antropocentrismo da teologia.

E ambas, literatura e teologia, na arte de escrever imitando a vida para transformá-la, encontram sua fonte na inspiração que vem de mais além, cujo segredo é progressivamente desvendado aos seres humanos que se dispõem a tratar mais intimamente com o mistério desta vida doada gratuitamente pelo Criador a suas criaturas.

Não é à toa, portanto, que a área da interface entre Teologia e Literatura é uma das que mais cresce na pesquisa hoje. Atraindo-se como dois polos relacionais, ambas as disciplinas fazem o ser humano mais humano e a vida mais bela e digna de ser vivida.

[28] ibid
[29] Paul Ricoeur, Herméneutique…, art. cit.

Conclusão: o humano como futuro de Deus

A reflexão que vamos finalizando não apenas pretende modificar nosso pensar e falar sobre Deus, mas igualmente o pensar e falar humanos sobre o mundo. Este mundo, tal como é em realidade, não pode mais ser definido como um espelho da divindade. O espelho está quebrado. E defini-lo em termos de perfeição e harmonia implica em idolatria. Porém ateísmo e agnosticismo também parecem não constituir uma resposta satisfatória a essa angustiosa questão. Ironicamente, a afirmação da não existência de Deus se converte em justificativa insuficiente ante uma criação frustrada. E isto significa na prática: se o homem se desabitua às perguntas absolutas sobre o sentido último e a justiça, acabará dando-se por satisfeito e habituando-se à deficiência das circunstâncias. Isto está no fundo da teologia rahneriana quando afirma que se a palavra "Deus "desaparecesse dos dicionários e memórias, seria na verdade o ser humano que teria deixado de ser humano. [30] Ou seja, a desaparição de Deus e de sua memória seria um problema não para Deus, mas para os seres humanos que não contariam mais com a referência divina para autocompreender-se como aquilo que são: humanos.

Não necessário, porém indispensável é, portanto, esse Deus que continuamos buscando em meio às crises todas pelas quais passamos. Nosso desejo, nosso coração como dirá no século IV o grande Agostinho, estará sempre inquieto a não ser que n´Ele repouse. No entanto, pelo fato mesmo de ser Deus, somos postos diante do desafio de busca-lo e ouvi-lo ali onde pareceria improvável sua presença. Rompendo a simetria da necessidade, fazemos nossa travessia em direção ao amor que é fruto maduro do desejo e realização máxima da vida em plenitude que todos desejamos.

[30] Cf Karl. Rahner, *Curso fundamental da fé*, op. cit.