

# Horizontes da Pertença Religiosa a partir do Cristianismo

*Profa. Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer*

## RESUMO

*A situação atual do cristianismo e, portanto, do tema de Deus poderia por uma parte resumir-se na constatação seguinte: depois do predomínio da convicção, que durou séculos, que as outras religiões ou tradições religiosas giram em torno do cristianismo considerado como centro do fenômeno religioso mundial tomado em bloco, no momento atual é mais do que tempo de reconhecer que o centro ao redor do qual gravitam todas as tradições religiosas, incluídas aí o cristianismo, é Deus.*

*Palavras-chave: Cristianismo, Deus, tradições religiosas.*

## ABSTRACT

*The current situation of christianism, and therefore, the theme of God would, on one part resume itself, in the following establishment: after the predominance of conviction which lasted for centuries, that other religion or religious traditions make in turn of christianism which is considered as the centre of world religious phenomenon taken in the block, in the actual moment, is more than a time to recognize that the centre around which all the religious traditions were yelling, included in there the christianism, is God.*

*Key-words: christianism, God, religious traditions.*

## INTRODUÇÃO

A situação atual do cristianismo e, portanto, do tema de Deus poderia por uma parte resumir-se na constatação seguinte: depois do predomínio da convicção, que durou séculos, que as outras religiões ou tradições religiosas giram em torno do cristianismo considerado como centro do fenômeno

religioso mundial tomado em bloco, no momento atual é mais do que tempo de reconhecer que o centro ao redor do qual gravitam todas as tradições religiosas, incluídas aí o cristianismo, é Deus.

Sobre esta questão basilar e fundante – a da idéia e do conceito de Deus – a Teologia é chamada a dizer uma palavra. Neste texto, procuraremos, então refletir com os instrumentos que nos são próprios, sobre este desafio. Em primeiro lugar...

### **A QUESTÃO DE DEUS EM UM MUNDO (PRETENSAMENTE) SEM DEUS**

O conceito de DEUS, ou do Transcendente, ou da Realidade Última, é considerado como basilar por todos os sistemas religiosos, já que ele dá um sentido ao mundo em geral e, em particular, à vida humana. A autêntica questão religiosa continua, então, a despeito de todo o processo da modernidade, da crise da secularização e de outros fenômenos mais ou menos analisados pelos grandes comentadores, a ser aquela que remete precisamente àquilo que os seres humanos podem autenticamente dar o nome de DEUS.

Uma das pretensões da modernidade foi retirar a questão de Deus do horizonte da humanidade. Tentando defini-la, diz-se que a secularização é justamente o processo, ativo ou passivo, do retorno ao “saeculum”, ou seja, ao mundo profano, de uma realidade que estava estreitamente ligada a Deus e à religião. Modernidade e secularização estariam então profundamente sintonizadas, colhendo mesmo deste fato um juízo de valor positivo se considera a civilização secularizada como superior àquelas que não o são. Trata-se da civilização da racionalidade, da emancipação a todos os níveis, onde a humanidade, saída da infância, não teria mais necessidade de um Ser Supremo ou de um Sujeito Absoluto que lhe ditaria as normas de conduta e de organização.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cf. os inúmeros autores que trabalham esse aspecto da secularização como mudança de prisma para compreender e assimilar o religioso. J. MOLTMANN, *God for a secular society. The public relevance of Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1999 ; V. WESTHELLE, Modernidade3, mito e religião. Crítica e reconstrução das representações religiosas, in *Numen* 3, n. 1, jan-jun 2000, pp 11-38; *Dictionnaire critique de théologie*, organizado por J. Y. LACOSTE, Paris, PUF,1998; *The Encyclopedia of Religion*, by Macmillan Publishing Company, a division of Macmillan, Inc., . Electronic edition produced by Infobases, Inc., Provo, Utah. 1987, 1995; 4) *Diccionario de las Religiones*, organizado por P. POUPARD,

A crise da modernidade, longe de dar um fim a esse processo, assume suas marcas principais e se propõe radicalizar a “morte” cultural e conceitual de Deus. Ao lado da reaparição do religioso, o ateísmo não desapareceu do horizonte ocidental. E não se trata mais de um ateísmo qualquer, ou de uma não-religiosidade pura e simples. Trata-se, com efeito, de uma indiferença religiosa que não se preocupa minimamente em dar-se ao trabalho de raciocinar sobre a existência ou não-existência de Deus.<sup>2</sup>

No fundo, os tempos modernos preconizam a mesma desapareção de Deus e de qualquer traço de sua existência. Mas, enquanto o ateísmo moderno negava Deus e afirmava um projeto humano, – a morte de Deus seria o preço a ser pago para que finalmente surgisse e se desenvolvesse plenamente a autonomia e a liberdade humanas – o ateísmo contemporâneo pós-moderno e a indiferença religiosa ameaçam expulsar de uma só vez o humanismo, questionando a consistência e a existência mesma dos fundamentos da sociedade e da globalidade do real.

Não desejando herdar nada da morte de Deus, o ateísmo contemporâneo não é o ateísmo da expropriação e reapropriação do crente ao não-crente, do religioso ao secular, da fé em Deus à fé no homem. Ele permanece atado a uma nostalgia e a outros valores “mais verdadeiros” a outras culturas “mais autênticas”.<sup>3</sup>

---

Barcelona, Herder, 1987; A TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander, Sal Terrae, 2000, *Creio em Deus Pai O Deus de Jesus como afirmação plena do humano*, SP, Paulinas, 1993; J. DERRIDA e G. VATTIMO (org.) *A religião*, SP, Estação Liberdade, 2000; S. MARTELLI, *A religião na sociedade pós-moderna*, SP, Paulinas, 1995 ; L.. A. Gomez de Sousa, *Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado*, in *Religião e sociedade* 132 (1986), pp. 2-16; *Secularização e sagrado*, in *Síntese* 13 (1986), pp. 33-49; P. RICOEUR, *L'herméneutique de la sécularisation. Foir, idéologie, utopie*, in E. CASTELLI, ed., *Actes d'un colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'institut d'Études Philosophiques de Rome*, Paris, Aubier, 1976, p.60.

<sup>2</sup> Cf as obras recentes sobre o ateísmo contemporâneo, tais como: B.FORTE, *Trindade para ateus*, SP, Paulinas, 1999; M.C.BINGEMER org. *O impacto da modernidade sobre a religião*, SP, Loyola, 1990; Cf. igualmente as obras recentes dos assim chamados “novos ateus”: S. HARRIS, *Carta a uma nação cristã*, SP, Companhia das Letras, 2008; F.S.COLLINS, *A linguagem de Deus*, SP, Gente, 2007; C. HITCHENS, *Deus não é grande. Como a religião envenena tudo*, RJ, Ediouro, 2007; R. DAWKINS, *Deus, um delírio*, SP, Companhia das Letras, 2007; M. ONFRAY, *Tratado de ateologia*, SP, Martins Fontes, 2007

<sup>3</sup> Cf. o ateísmo de R. DAWKINS, in op. cit., que preconiza a crença na verdade em um naturalismo científico, que seria o único verdadeiro.

O pensamento pós-moderno, caracterizado pela “desconstrução” e pela relativização de todo o edifício conceitual aparentemente sólido da modernidade, questiona também toda tentativa de dizer o Absoluto inefável que os cristãos e outras tradições religiosas chamam Deus; considera todo discurso com pretensões à universalização e à totalização como redutor e inadequado e desemboca na indiferença e no desencantamento. E, agindo assim, abre para o pensamento e o discurso cristãos uma pista aparentemente nova, mas em verdade muito antiga, que desemboca no mistério e na pluralidade, como confissão de impossibilidade de pensar e de dizer completamente o Ser, qualquer que seja seu aspecto.<sup>4</sup>

A isto se segue que, não somente a razão e a reflexão, mas ainda o desejo e a sede de infinito e de transcendência se encontram acudados numa aporia que poderia ter um reverso feito de oferenda, de confiança, de surpresa maravilhada diante do Mistério. E isto poderia ter por efeito – ainda que invertido e paradoxal – que a experiência e o discurso sobre Deus encontrassem, por estes tempos que pareceriam à primeira vista tão hostis, uma possibilidade não imaginada de fecundidade.

Se a objetividade do mundo – fruto da modernidade – é a resultante extrema da separação de Deus, separação que por sua vez liberta o ser humano e o institui sujeito de seu conhecimento, tornando-o autônomo diante da inteligência e da normatividade divinas, é possível examinar o problema sob um outro ângulo. Este seria o fundamento supremo das coisas – tal qual Deus o entregou e – empregando a linguagem da fé – revelou ao ser humano, ainda que apenas perceptivelmente, e intimamente acessível ao intelecto humano, ainda que parcialmente. E agora Deus – ou a Transcendência, segundo a concepção do homem moderno – se retira, deixando o ser humano presa de seu trabalho e suas disputas. A religião e a experiência de Deus seriam, portanto, concebidas como discurso do ser humano sobre Deus com o objetivo de definir suas relações com Ele e ainda como uma seqüência de visões do mundo.

<sup>4</sup> Cf. as inúmeras obras que se detêm na análise deste fenômeno: J. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, SP, Paulinas, 1999; F. TEIXEIRA, *Teologia das religiões. Uma visão panorâmica*, SP, Paulinas, 1995; F. COUTO TEIXEIRA, A experiência de Deus nas religiões, in *Numen* 3, n. 1, jan-jun 2000, pp 111-148 M. HEBRARD, *Entre Nova Era e Cristianismo*, SP, Paulinas, 1997; L. AMARAL et alii, *Nova Era. Um desafio para os cristãos*, SP, Paulinas, 1994 entre outros; J. L. SCHLEGEL, Retour du religieux et christianisme. Quand de vieilles croyances redeviennent nouvelles, in *Études* 362 (1985), p. 92.

Hoje, no momento em que se vive e se faz a experiência dolorosa da crise da modernidade ou do advento da pós-modernidade, é possível compreender um pouco melhor a concepção que acabamos de esboçar. Toda maneira de falar de Deus cai por terra e sua inadequação radical é constantemente lembrada. 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 alertam sobre as utilizações apressadas e mal feitas que poderiam incluir um discurso sobre Deus com pretensões a legitimar todas as institucionalizações, todos os sistemas.

E o fim do humanismo antropocêntrico (com suas perversas derivações androcêntricas e etnocêntricas) abre caminho a uma visão indistinta nova, a uma percepção nova – que se tornaria em consequência, em uma experiência nova – de uma divindade, ainda não claramente perceptível nem nomeável, mas que permitiria compreender, ainda que de uma maneira discretamente velada, seu poder de atrair e seduzir, e provocar o desejo de fazer experiência disso.

Segue-se que seria não pertinente admitir como premissa que vivemos uma época de enfraquecimento da fé em Deus e da reflexão sobre Ele. Ainda que seja certo que não se possa esquecer que a época moderna proclamou a inevitabilidade do declínio das religiões, indo até sustentar a tese da morte de Deus, a identificação da modernidade ao humanismo ateu carrega consigo uma redução insustentável. Com efeito, o projeto da modernidade engendrou a indiferença religiosa antes que precisamente a negação de Deus. E ao mesmo tempo a crise do dito projeto demonstrou que uma sociedade, se não encontrar seu fundamento em Deus, se dissolverá lenta e inexoravelmente. A proclamação – correta ou não, mais ou menos fundamentada – do advento da assim chamada pós-modernidade e do pretensão “retorno” do religioso, permite entrever que é bastante inadequado decretar o banimento de Deus do horizonte humano. E que, ao contrário, a busca de Deus continua a agitar o coração da humanidade, sem levar em conta o risco corrido por todos os discursos “oficiais” ou oficiosos sobre o Deus que invocam certas instituições, de encontrar-se – o que aconteceu com alguns – irreparavelmente envelhecidos.

Em suma, se o ateísmo – entendido em termos modernos – continua a ser uma questão que é colocada quando se faz menção do problema de

Deus, é preciso ainda reconhecer que ela não é mais a única e talvez reconheça este ateísmo, senão como contribuição, ao menos como presente na cultura moderna. Esta se encontra, de fato, cheio no pluralismo e diante de uma nova alternativa de compreensão de sua identidade e da identidade do Deus que ela se propõe a anunciar e servir.

## A QUESTÃO DE DEUS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

No Brasil, ainda que seja fácil encontrar muitos reflexos da situação que acaba de ser descrita em nível mundial, percebe-se igualmente elementos de originalidade e novidade mais apropriados à situação local. Pesquisas e escritos recentes constataam que, apesar da entrada da modernidade e seu contingente de secularização e ateísmo na sociedade brasileira, continuamos a ser um país fundamentalmente religioso, no qual a busca do encontro com Deus faz parte do cotidiano.<sup>5</sup>

E, na situação de crise econômica e de extrema penúria do povo brasileiro no momento atual, o poder divino – portanto, Deus – aparece como única fonte de salvação e de libertação de todos os males. Isto se passa sobretudo nas religiões fundamentalistas de um biblicismo marcado, tais como o pentecostalismo, do qual o crescimento acelerado preocupa tanto os representantes das Igrejas históricas.

É, portanto, fácil ver que a questão da modernidade e sua crise, não obstante à grande extensão de seu espaço no campo religioso brasileiro, não chega a conseguir eclipsar o problema de Deus nem mesmo a tirar a força de questionamento que ele possui ainda, muito viva e palpitante. Da mesma forma, o fator socioeconômico-político não seria mais – como pareceu ser no passado – o ponto de apoio, o divisor de águas, da questão. Ou seja, não se pode afirmar que a sede de Deus, e a busca de Deus na sociedade brasileira, seja o privilégio dos pobres e das classes populares, deixando o ateísmo, o agnosticismo ou ao menos um secularismo avançado como opção para as classes dominantes ou letradas.

Não é mais permitido afirmar, que se tome em consideração as mudanças recentes, as quais se aceleraram no campo da religião no Brasil de

---

<sup>5</sup> Cf. as recentes pesquisas do CERIS sobre as novas formas de crer, "Mobilidade religiosa no Brasil", 2005; *Desafios do catolicismo na cidade*. São Paulo, Paulus, 2002

hoje, e que as classes populares, ou os pobres, sejam uniforme e profundamente religiosos e crentes, enquanto que as outras classes sociais se encontram irremediavelmente penetradas e conturbadas pela modernidade e seus frutos.<sup>6</sup>

Importa perceber e reconhecer, não somente que a modernidade conseguiu penetrar no Brasil de hoje, ainda que em um momento “posterior” com relação ao primeiro mundo, trazendo uma síntese nova, diferente, que lhe é própria, sobretudo nas novas gerações, mas ainda que se pode encontrar a busca religiosa, assim como a indiferença religiosa, nos meios populares como nas classes mais abastadas. Se for verdade que os grupos mais necessitados da população brasileira, sobretudo no meio rural, vivem ainda uma boa parte da pureza do catolicismo, por outro lado essas mesmas classes que migraram para as grandes cidades, engrossando as periferias, se expõem à proliferação de novas propostas religiosas que muitas vezes sufocam ou obscurecem a proposta cristã. Por sua vez, muitas pessoas e grupos de classe média, e mesmo de meios intelectuais e acadêmicos, saídos de um passado recente de militância e agnosticismo, se engajam agora, de maneira autêntica, em uma busca religiosa acentuada, onde o cristianismo tem um lugar, mas certamente um lugar não primordial não hegemônico e nem único.<sup>7</sup>

Toda tentativa de análise apressada com vistas a obter um perfil claro do campo religioso brasileiro seria então necessariamente simplificadora. Por esta razão, nos limitaremos aqui a enumerar estas constatações, sem pretender ir mais longe em um campo cada vez mais esquadrihado pelos especialistas em ciências sociais. Tratando-se especificamente da sociedade brasileira, assim como do estado atual da religião no panorama mundial, não pretendemos aventurar-nos em um campo que não é o nosso.

Nosso discurso pretende e quer ser totalmente diferente. Não temos a intenção de afastarmo-nos da nossa área, que é a da teologia. Se tentamos alguma análise, foi na intenção de estabelecer bem qual é nosso objetivo desde o princípio: falar de Deus a partir da teologia. É , portanto, do ponto

---

<sup>6</sup> ibid

<sup>7</sup> Citaríamos aí, particularmente, a questão das chamadas “religiões ecológicas”, configuradas por uma relação do religioso com a natureza, tais como o Santo Daime, a União do Vegetal, etc. Cf. o site [www.santodaime.org](http://www.santodaime.org) e [www.uniaodovegetal.org.br](http://www.uniaodovegetal.org.br) e [www.udv.org.br](http://www.udv.org.br)

de vista teológico que procuraremos, em primeiro lugar, ler as questões e interpelações lançadas no momento atual em relação à questão que nos ocupa: o específico de Deus no cristianismo. Seria ainda com o instrumental da teologia que procuraremos as respostas a estas questões, seja no campo da experiência, seja no da práxis, seja no campo da reflexão teológica tomada em si mesma e enquanto campo específico do conhecer e do pensar.

## DA SEDUÇÃO À EXPERIÊNCIA

Karl Rahner, considerado – com toda justiça – como um dos maiores teólogos do século XX, afirmava que o cristão do futuro ( e acrescentaríamos, do presente) ou seria um místico, ou seja, alguém que experimentou alguma coisa , ou não seria nada e menos ainda um cristão. Desde sempre, e hoje mais que nunca, falar de Deus, sob a perspectiva da fé cristã, significa falar de uma experiência, ou, mais ainda, a partir de uma experiência. Uma experiência que, no fundo, porque é divina, é profundamente humana, desde o momento em que, na plenitude dos tempos, a fé cristã proclama que Deus mesmo se fez carne, humanidade, Verbo encarnado, em Jesus Cristo.<sup>8</sup>

Encarnada, humana, portanto particular, esta experiência não é menos universal, total. É em conseqüência do fato que existe necessariamente uma relação, sempre particular, da opção cristã com sua alteridade – quer dizer, com o que não é ela, não por oposição, mas por excesso – que esta experiência pode reconhecer o Deus que é o objeto de seu desejo e sua razão de ser. Reconhecer-se particular, histórica, é reconhecer não apenas a existência própria e suas limitações, mas ainda a do outro, signo do Outro que nada pode abraçar o Deus sempre maior. Assim, ao mesmo tempo em que a experiência de Deus significa nada ver, nada perceber de particular ao mesmo tempo em que existe uma participação de uma visibilidade e uma experiencialidade universais, ela é ainda nada menos que ver, ouvir, tocar, em uma palavra, experimentar o Deus que se revela e que se manifesta pelo concreto mais limitado: o rosto, a carne do outro, e pelo tecido histórico e social onde este outro vive, sua condição encarnada e sua existência concreta.

---

<sup>8</sup> Cf. a obra de maturidade de K. RAHNER, que reúne e sintetiza toda a sua teologia, *Curso Fundamental da fé*, SP, Paulinas, 1987



Se fosse comprovado – com justeza ou não – que o cristianismo tivesse parcialmente perdido a possibilidade de se exprimir pela palavra, de proclamar diante do mundo de hoje, em alta e clara voz, o Deus que se situa no coração de sua experiência, seria em boa parte o resultado do divórcio que se estabeleceu lentamente entre as experiências e as práticas da fé por um lado e por outro lado, as experiências humanas importantes e significativas que chegam a emocionar e a mobilizar o que há de mais nobre no ser humano. Na medida em que estas experiências, estruturais e pesadas de significação, perdem sua analogia com a experiência cristã no campo da pessoa, da comunidade e no campo eclesial, elas cessam de ser realizadoras e salvadoras. Em suma, elas não chegam mais a merecer ser nomeadas, de maneira adequada, como experiências de Deus.<sup>9</sup>

No momento atual, o pluralismo religioso e, conseqüentemente, a busca do diálogo entre as tradições religiosas no qual se ocupam – e talvez com o qual se preocupam – as Igrejas cristãs tradicionais – encontram na experiência de Deus um solo fértil em possibilidades de realização. Ainda que não se possa, com relação às experiências feitas no seio das diversas religiões, pura e simplesmente reduzi-las umas às outras, identificá-las umas com as outras, é inegável que a experiência religiosa e mística pode servir de terreno privilegiado para o diálogo religioso e teológico, esperando que ele possa remeter o ser humano a questões fundamentais de significação, tais como: de onde viemos e para onde vamos? Qual o sentido da existência humana, com seu fardo de sofrimento e morte? Qual é a fonte deste movimento que compartilhamos, que nos coloca em relação, que nos leva fora de nós, à solidariedade, à comunhão com o outro, e que é a resposta à interpelação de um Absoluto do qual temos consciência e no qual cremos? A resposta – ainda que misteriosa e velada – a estas questões, e o simples fato de que elas nos inquietem, assinalam a experiência de Deus como critério indispensável ao cristianismo, não somente para avançar na compreensão de sua identidade, mas também para caminhar em direção à diferença que nos interpela e nos torna paradoxalmente mais e mais fiéis no centro de sua verdade fundamental.

---

<sup>9</sup> Cf nossos artigos: Experiência de Deus - a busca por uma identidade, in *Atualidade Teológica - Revista do Departamento de Teologia da PUC/RJ*, Rio de Janeiro, Brasil, v. VI, n. 11, (2002) pp. 241-255 ; Os caminhos do Espírito em um mundo injusto e plural. In: Antonio S. Bogaz; Marcio A. Couto. (Org.). *Vinho novo em odres velhos?*. 1 ed. São Paulo: Loyola, 2003, pp. 43-66.

Ponto de partida do diálogo em um mundo plurireligioso, a experiência de Deus representa uma possibilidade para o ser humano de viver a dimensão antropológica fundamental da gratuidade. Caminhando sobre a estrada da experiência de Deus, o cristão constata que Aquele que seu coração deseja não se entrega ao imediatismo de suas necessidades e ainda menos ao “frenesi” consumidor de certos estados psicológicos e de conquistas afetivas. A experiência de Deus, acontecendo ao nível do desejo, não pode senão se produzir gratuitamente, deixando aquele ou aquela que a experimentou preso do desejo sempre não saciado e, portanto sempre capaz de desejar e, por conseguinte, de experimentar.

A tradição judaico-cristã reconhece e assume a presença natural do desejo no ser humano. A Escritura não cessa de levar em conta este desejo humano enraizado na veemência da aspiração à vida em plenitude, do qual o elemento fundamental é o estabelecimento de relações pessoais com Deus. No entanto, esta experiência não consiste, para o judaísmo e ainda menos para o cristianismo, em uma saciedade permanente ou no gozo impune de todos os desejos.<sup>10</sup>

## DEUS COMO OBJETO DE DESEJO

Se, por um lado, é certo que “apenas o desejo está apto a qualificar a relação de Deus com o ser humano”, por outro lado, a relação estabelecida por este desejo situa o homem diante da “diferença” mesma de Deus: diferença do desejo do Outro, do qual o encontro não pode se fazer senão renunciando a si mesmo, pela conversão, pelo despojamento de seus próprios desejos. Aí está o único meio, na experiência cristã, de abrir espaço àquilo que Deus possa desejar no ser humano e de permitir, a partir daí, ao ser humano não desejar senão Deus, identificando mais e mais seu desejo com o desejo divino. É então o ser humano que, na experiência, é tomado por Deus e não o contrário. E sua experiência, se ela é verdadeira, escapa inteiramente ao seu domínio.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Cf. sobre isso a obra de C. DOMINGUEZ MORANO, *Orar depois de Freud*, SP, Loyola, 2002; *Crer depois de Freud*, SP, Loyola, 2003, com a diferença que faz entre o carismático e o místico.

<sup>11</sup> Cf. as obras mais recentes de C. DOMINGUEZ MORANO, *Los registros del deseo– Del afecto, el amor y otras pasiones*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, ainda não traduzidas

Se, portanto a experiência de Deus se produz ao nível do desejo – não podendo se produzir de outra maneira – é preciso também dizer que ela se produz enquanto mistério. Mistério revelado, seguramente, mistério de amor que se aproxima em proximidade salvadora. E, no entanto, sempre mistério. Não há transição natural e lógica entre a experiência cotidiana da vida e a experiência de Deus, ainda que esta seja o lugar do advento daquela. É permitido falar de um conhecimento analógico, partindo da percepção fundamental de que nada, nenhuma realidade, é capaz de exprimir a transcendência. Também, com respeito a toda experiência humana de transcendência, o termo mistério é aquele que convém melhor para definir a descoberta de Deus enquanto Absoluto que atrai e convida à experiência.<sup>12</sup>

No plano da sua comunicação, então, o silêncio convém melhor à experiência de Deus que a palavra. O silêncio é o companheiro da experiência e da compreensão íntima que dele se tem, experimentando-o. É a possibilidade real de dele gozar e enfim, perceber a insuficiência das palavras e dos conceitos para expressá-lo, calando-se para possuí-lo realmente. Há um mistério de morte imanente à consciência e à linguagem humana quando se trata de expressar Deus, ou melhor, de dizer a experiência como possibilidade de conhecer o Absoluto. Isto é reconhecer que tudo começa antes da humanidade e que esta não chega, de uma maneira ou outra, senão “posteriormente”, demasiado tarde para ser totalmente pertence ao Mistério e colocar-se em relação plena com ele.<sup>13</sup>

E, no entanto, a Encarnação do Verbo em Jesus de Nazaré diz ao cristão que, por pura graça e misericórdia de Deus, o tempo mesmo recebeu

---

ao português. Cf. igualmente nosso livro *Alteridade e vulnerabilidade. Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*, SP, Loyola, 1993. Cf. igualmente nosso art. cit. supra: Os caminhos do Espírito em um mundo injusto e plural.

<sup>12</sup> Cf. o texto de K. RAHNER, Uma “fórmula breve” da fé cristã, que diz: “O homem – quer o afirme expressamente ou não o afirme, quer reprima esta verdade ou a deixe aflorar à superfície - se acha sempre exposto, em sua existência espiritual, a um mistério sagrado que constitui o fundamento de sua existência. Este mistério é o mais primitivo, o mais evidente, mas por isso também o mais oculto e ignorado; um mistério que fala enquanto guarda silêncio, que “está aí” enquanto que, ausente, reduz a nossas próprias fronteiras. E tudo isso porque, como horizonte inexprimível e inexpressado, abrange e sustenta sem cessar o pequeno círculo de nossa experiência cotidiana, cognitiva e ativa, o conhecimento da realidade e o ato da liberdade. Nós o chamamos Deus.”

<sup>13</sup> Cf. o recente filme de “O grande silêncio”, filmado todo ele na Cartuxa por Philip Gröning que para fazê-lo internou-se seis meses na Cartuxa de Grenoble, França.

uma significação nova e esta “posterioridade” foi resgatada. E então sua experiência religiosa consiste na união indissolúvel entre dois pólos aparentemente (humanamente) irreconciliáveis: o fato teologal de que Deus se deixe experimentar ao mesmo tempo como Absoluto e como Pai. Definido como amor desde a primeira hora do cristianismo, este Deus se revela como Pai na relação pessoal e íntima que mantém com os homens, relação da qual a referência primordial é a “união amorosa estabelecida com Jesus de Nazaré, no qual a fé cristã reconheceu o Filho Bem amado do Deus jamais visto por ninguém.

O mistério da Encarnação de Deus em Jesus Cristo revela então, não somente que o Absoluto divino é experimentado pelo ser humano como uma paternidade, mas ainda que esta experiência permite entrever uma diferença e uma pluralidade no interior mesmo do Ser de Deus, então experimentado como Pai, como Filho e como Espírito Santo.

A grande dificuldade de falar inteligivelmente hoje aos ouvidos modernos, pós-modernos e/ou pós-cristãos sobre o Deus da revelação cristã, resulta talvez, não somente, mas principalmente, do fato de que durante algum tempo, o cristianismo histórico não deu senão pouca importância à experiência e mesmo a uma pedagogia da experiência de Deus. Temendo o intimismo e o subjetivismo engendrados pelo individualismo moderno, que poderiam desembocar em alienação, em desengajamento comunitário e histórico – o que, numa certa medida, já se havia produzido e se produz ainda – os cristãos se tornaram impiedosamente suspeitos com respeito a tudo que provenha do campo da experiência religiosa e tivesse a aparência – ainda que longínqua – de estar próximo da assim chamada experiência mística. Aparentemente esta não seria reservada senão a uma meia dúzia de privilegiados, quase sempre destinados à contemplação na clausura, lidando com as suspeitas mais diversas por parte da psicologia com respeito a sua “normalidade” e “saúde mental”.<sup>14</sup>

Parece no entanto, que estas suspeitas começam enfim a se relativizar e que a hora é chegada na qual as Igrejas cristãs devem se ocupar seriamente da questão da experiência de Deus, sob pena de malograr sua missão neste

<sup>14</sup> Cf. Catherine Clément e Sudhir Kakar, *A louca e o santo*, RJ, Relume-Dumará, 1997. Cf. igualmente a obra já mais antiga de D. VASSE, *L'autre du désir ou le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil, 1991 que analisa a interface alterada entre a mística e a des-razão e a loucura.

momento delicado da história. Mesmo os pensadores que se afinam melhor com o nihilismo subjacente ao projeto moderno chegam finalmente, ainda que a contragosto, à conclusão de que uma sociedade atéia ou a -religiosa é incapaz de trazer para a humanidade respostas ou questões outras que não sejam psicologicamente desesperança e “stress”. O que faz com que nos perguntemos – admitindo que a alienação ou a ilusão não são caminho nem objetivo desejáveis para o homem – se o desespero, a depressão e a loucura o seriam.

### **A MISTERIOSA E AMOROSA INTERFACE ENTRE O DIVINO E O HUMANO**

Desejar é sempre querer qualquer coisa e, em última análise, é desejar a felicidade. A ética e o agir moral expressam a crença nesta possibilidade de construir um tempo e um espaço felizes, onde a pessoa humana possa chegar a seu desenvolvimento integral e gozar plenamente de suas potencialidades. Tudo que, neste mundo, é carência desta plenitude e sinal de ausência deste estado de coisas, interpela a ética e o agir humanos.

A atitude ética que a Igreja chama de amor (ágape) não se encontra confrontada com a experiência de Deus nem desmente a afirmação de que este Deus, revelado pela graça, seja objeto de desejo e jamais de necessidade. Se por um lado a humanidade, na gratuidade da contemplação e no mais profundo da experiência de Deus pode sentir a proximidade do Absoluto Inefável jamais visto por ninguém, por outro lado, o ser humano pode perceber uma profundidade – com relação Àquele que o interpela partindo do coração mesmo da realidade – que ele experimenta como autêntica manifestação do divino.

Mas: é este movimento dialético, da experiência do infinito no finito, da interpelação desde o seio do finito que desemboca no gesto ético, que intervindo no finito e transformando-o, toca ao mesmo tempo a franja do infinito – que permite ao homem tomar consciência deste Absoluto que rege amorosamente sua vida, o Mesmo que revela, em Jesus Cristo, seu nome de Pai. Indo até o fundo de sua existência humana, pobre e limitada, marcada por muitos conflitos, injustiças e restrições de toda sorte, o ser humano toma consciência de uma origem divina que se subtrai ao campo de sua experiência, ou melhor, da consciência, do conhecimento que ele teria desta experiência.

## CONCLUSÃO

Hoje, mais que nunca, o momento da crise da modernidade e do advento dos tempos líquidos da pós-modernidade<sup>15</sup> impõe ao cristão e a todo ser humano, homem ou mulher, que vive a experiência da fé, o dever de prestar a Deus um culto que compromete necessariamente no serviço de seu próximo e na presença e no agir ético no meio da sociedade. A prática pode então ser para o cristão sinal do Deus de sua fé, e no entanto muito mais daquilo que lhe falta do que daquilo que lhe sobra. A insuficiência de meios e condições favoráveis à realização desta práxis dá testemunho da grandeza de sua referência e do que lhe confere estrutura, estatura e significação. Em um mundo onde as questões fundamentais se formulam mais abertamente que antes; em um mundo onde a sede de significação e os imperativos éticos fundamentais se fazem sentir de uma maneira mais que nunca dramática, o cristianismo é chamado a refletir, em seu agir humano, o próprio agir divino.

E nesta intenção a garantia da universalidade e da globalidade que permitem identificar, na práxis humana, o selo do divino, exige paradoxalmente a manifestação mais insignificante e aparentemente mais limitada deste agir: servir os pobres. A universalidade, a menos que inclua o que se situa mais abaixo, os mais maltratados, os mais necessitados do mundo, não seria senão uma ideologia a mais. A garantia da autenticidade de uma revelação não é discriminatória, mas é igualmente aquela que se dirige de preferência aos mais pobres, aos mais abandonados, aos mais explorados.

Da mesma forma que todos os campos do agir humano, a práxis em favor dos pobres, exigência fundamental do conhecimento e da proclamação do Deus do Cristianismo, não está isenta de ambigüidades e riscos. Concretamente, na América Latina e no Brasil, onde esta práxis foi uma das palavras de ordem de setores expressivos da Igreja, do episcopado ao laicato, estes riscos vão se fazendo sentir mais e mais na enorme riqueza da experiência eclesial dos últimos decênios.

Acusada continuamente por muitos – e não sem algo de justiça – de cumplicidade com o que a modernidade traz de mais negativo (hegemonia da eficácia, presunção orgulhosa de estar no segredo dos caminhos da história e de ter em mãos as rédeas deste processo, exacerbação do militantismo, do

<sup>15</sup> Cf. todas as obras de Z. BAUMAN, *Modernidade Líquida, Vida Líquida, Amor Líquido*, etc.

ativismo febril em detrimento de outros aspectos da vida eclesial), a prática da opção pelos pobres permanece no entanto um corretivo precioso com relação aos riscos inerentes a um “evasionismo” pós-moderno que sublinharia o pensamento gozoso e inaugural e daria o primado à sensação – no sentido do prazer espontâneo e imediato – sobre o sentimento consistente e real.<sup>16</sup>

Tampouco são isentos destes riscos o movimento ecológico, os movimentos feministas e outros que trazem novas interpelações e novos sujeitos ao campo onde imperava, até algum tempo atrás, a teologia da libertação, na ótica de uma práxis compreendida antes em termos sócio – econômico - políticos. Assim, a própria teologia da libertação, com tudo que significa de avanço e de positividade para a Igreja no continente latino-americano e mesmo em nível mundial, não está livre destes riscos, inerentes à modernidade da qual ela é, de alguma maneira, filha. Pelo que nos parece, ela não está igualmente isenta de não ter ainda encontrado uma expressão teórica – ou seja, teológica, como apoio desta prática.

Isto poderia ser devido, em parte, ao fato de que esta adequação teórica – ou seja, teológica – não pode se realizar senão em Deus, ou dizendo melhor, na experiência de Deus, que confere substância e razão de ser a esta práxis, a despoja de suas tentações ideológicas e julga da autenticidade de sua existência e seu radicalismo evangélico. Pois aí está o meio de minimizar os apelos tentadores que poderiam levar a práxis a absorver os vícios da modernidade. Nós cremos que a opção por uma práxis com orientação determinada, respondendo a uma exigência ética que emerge do coração mesmo da realidade desfigurada, procede da experiência de Deus, sua origem primeira. Experiência que será, além disso, constantemente nutrida e criticada pela seqüência que esta práxis implicaria. Assim, a dita experiência, se é verdadeiramente autêntica – verdadeiramente de Deus – irá purificando o agir humano da tentação do orgulho e do poder, já que tornará sempre mais patente a soberania de Deus na condução dos caminhos da história.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Cf. P. F. CARNEIRO DE ANDRADE, *Militância e crise de subjetividade*, Petrópolis, *Cadernos de fé e política*, n. 5, 1991; J. MAYER, *Novas presenças católicas na política*, in *Católicos e políticos: uma identidade em tensão*, SP, Paulus, 2006; J. A. TRASFERETTI, *Entre a pó-ética e a política. Teologia moral e espiritualista*, Petrópolis, Vozes, 1999; L.A. GÓMEZ DE SOUZA, *Estudos Avançados* vol.18 no.52 São Paulo Dec. 2004 doi: 10.1590/S0103-40142004000300007, acessado em 1/5/2008; Frei BETTO, *Ética de militância*, <http://www.sav.org.br/?system=news&action=read&id=502&eid=263>, acessado em 1/5/2008

<sup>17</sup> Cf. o artigo citado supra: Os caminhos do Espírito...

Agindo na gratuidade, fixando-se objetivos determinados e sabendo que o objetivo maior já foi atingido pela encarnação, vida e morte de Jesus Cristo, o cristão poderá sentir e saborear a presença deste Deus de caminhos desconcertantes e sempre surpreendentes, que faz constantemente, a todo o momento, sentir a inadequação constitutiva de sua revelação a todo e qualquer esquema e modelo político, sócio-econômico, cultural e mesmo religioso, que tivesse a pretensão de expressá-lo.

Inspirando-se e interpretando-se desta maneira, o agir humano será em realidade a imagem do agir divino que está na sua origem e é sua fonte primeira. Mistério não lógico, mistério de salvação que age sempre libertando e interfere de maneira salvífica na realidade, o Deus da fé cristã continua a se revelar, hoje mais que nunca, como mistério de amor e de compaixão. Seu agir – contrariamente aos cânones de eficácia da modernidade – não privilegia os campos da criação cujos frutos, em termos de progresso, transformação, desenvolvimento, se fazem sentir de uma forma mais palpável, mais visível. Interfere, no entanto, precisamente no ponto onde a opressão fez seu trabalho predatório mais fortemente, antes que revelando sua origem criadora e divina. Como morada, ele privilegia os espaços e as situações onde não pode ser percebido senão indistintamente e mesmo “sub specie contraria”. Assim, para além e ainda mais que mistério de compaixão, é inspiração para a práxis humana que deseja experimentá-lo e testemunhar de sua verdade e de seu amor.

**Profa. Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer**

*Professora e decana na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.*

## BIBLIOGRAFIA

- C. DOMINGUEZ MORANO, *Orar depois de Freud*, SP, Loyola, 2002; *Crer depois de Freud*, SP, Loyola, 2003, com a diferença que faz entre o carismático e o místico. Cf. as obras mais recentes de C. DOMINGUEZ MORANO, *Los registros del deseo– Del afecto, el amor y otras pasiones*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, ainda não traduzidas ao português. Cf. igualmente nosso livro *Alteridade e vulnerabilidade. Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*, SP, Loyola, 1993. Cf. igualmente nosso art. cit. supra: Os caminhos do Espírito em um mundo injusto e plural.