

## 4

### Para que falar de Deus?

Fruto de uma reflexão que surge da própria experiência possível de um Deus que se revela gratuitamente, de todas as formas que consegue a uma humanidade ao mesmo tempo limitada e aberta ao transcendente, a necessidade de *falar*, de comunicar, de anunciar esse Deus, essa experiência, essa *boa notícia* é também inerente àquele que crê, e, quem sabe, a todo ser humano em algum nível. Dos passos apontados nos capítulos anteriores surge uma nova possibilidade de se voltar a Deus, de um jeito novo, mais livre, mais espontâneo, até mais natural. Voltar-se para um Deus que ama e redescobrir cada vez seu rosto terno e gentil, que ao mesmo tempo questiona e anima à ação, ao cuidado. Por isso essa pergunta do título ressoa como questionamento interior e comunitário. Não buscando uma justificativa, abstrata ou formal, mas clamando para ser assumida, em ato mais que em palavras, nas escolhas mais que na suposição. Para que falar de Deus? Para gerar vida, sentido, realidade.

Isso porque superando a imagem de um deus exterior, terrível, ou pior, alheio, toda a possibilidade de experiência de Deus se transforma. Não estamos mais apegados ou sufocados por uma *caranca* que amedronta para afastar os males, ou que sobrepõe a liberdade em nome da piedade. Deus Conosco, Emanuel é mais do que uma invocação litúrgica, é proclamação de um itinerário, de encontro, busca, autonomia e liberdade. E mesmo assim de piedade e devoção. Um Deus que não é culpado por tudo o que ocorre a nossa volta, tampouco um Deus a quem recorrer a fim de resolver nossos problemas em nosso lugar. A libertação do ser humano perante caricaturas desse Deus gera libertação do próprio Deus, que se torna presente e atuante de forma nova.

A superação necessária de um deus exterior intervencionista ilumina diversos temas de reflexão teológica. Isso parte da superação de uma ideia de Revelação exclusivista, em que privilegiados estão em nível superior que os demais. Essa superação não ocorre de uma hora para outra, não cai pronta em nossa vida. É fruto de um processo, de escolhas, de uma caminhada com muito esforço. E essa libertação gera consequência, ou frutos talvez. Superando nosso próprio narcisismo é possível dialogar com outro de forma verdadeira, não mais

partindo de nosso próprio reflexo. Por isso dedicaremos um espaço aqui para apresentar algumas tentativas de diálogo novo, perseguindo até a possibilidade de uma Teologia mais dialogal, quem sabe até *interconfessional*.

Além de dialogar com o outro, reaprendemos a dialogar com Deus. Não mais com qualquer deus, nem com alguém distante, estranho, disperso. Mas com alguém tão próximo e íntimo, que torna a comunhão uma realidade. Mas a forma de rezar a esse Deus também precisa mudar, libertar-se. Uma oração que transfira a responsabilidade desumaniza, aprisiona, e corrompe a imagem amorosa de Deus, que passa a precisar ser sensibilizado pelo ser humano e seus rituais.

Tudo isso visa à superação do afastamento. Superação da divisão. Quer-se gerar comunhão. E um passo necessário para isso é acabar com uma cosmovisão da fé dualista.

A visão dualista do religioso era, quase inevitavelmente, solidária ao particularismo da “eleição”. Até ontem mesmo nos ensinavam, nos seminários e faculdades de teologia, que Deus escolhera um povo ao qual somente entregara a revelação sobrenatural, deixando todos os outros no estado de uma religião “natural”. Em sua raiz estava um modelo da *revelação* como “ditado” divino, que exigia leitura literal da Escritura e aceitação de suas verdades sem outra razão além da obediência ao testemunho profético. Era então coerente pensar que “fora da Igreja não há salvação” (pelo menos, salvação sobrenatural”, com o consequente modelo de *missão* como encargo de levar Deus ao deserto de um mundo que nada sabia dele ou que, quanto muito, tinha vago conhecimento “natural” – e que quase sempre muito deformado – próprio das demais religiões<sup>1</sup>.

Este capítulo dedicará um esforço para refletir as dificuldades de uma visão dualista e como ela pode ser superada. Essa superação gera comunhão na esperança. Esperança verdadeira, não de quem espera alheio ao que acontece ou que espera *algo de fora*. Mas de quem constrói esperança, como se do verbo *esperançar*.

Essa esperança que está na essência da fé cristã gera uma nova imagem, não da face estagnada de Deus, mas de um *agir à imagem de Deus*. Essa nova atitude diante da realidade é fruto já da vivência de uma esperança concreta, não relegada a um prêmio futuro, mas antecipando uma realidade já concreta e presente. Trata-se da experiência mais verdadeira de fé.

---

<sup>1</sup> QUEIRUGA, A.T., *Um Deus para hoje*, p. 31s.

## 4.1

**Consequências (1): o diálogo com o outro – pluralismo e inreligiosação**

“*Fora do mundo não há salvação*” [Schillebeeckx]

Dialogar nada tem a ver com meras concessões, ou com fazer prevalecer uma opinião. Diálogo, antes de tudo, tem a ver com respeito. E esse respeito brota do reconhecimento, da vontade de fazer melhor, brota da comunhão.

Deus não escolhe uns em detrimento de outros. Seu amor é imensurável, por isso mesmo, não pode ser limitado ou direcionado exclusivamente a alguns escolhidos, seja um povo, um grupo, uma época.

Superando a face infantil de um deus assim, caricatura que construímos para justificar nossa pretensão de superioridade, brota a necessidade do diálogo.

No campo da Teologia acompanhando essa preocupação nasce uma busca por um discurso comum, que não limite simplesmente pela uniformidade, mas que adquira sentido nas diversas experiências de fé. É o que se poderia chamar de uma *teologia interconfessional*. Que já nasce, entretanto, palco de discussões.

Teologia *inter-faith*” é uma expressão *ambígua*. A fé é um invariante humano: todo homem tem fé, que é a abertura consciente ao desconhecido, ao Mistério. [...] Por acaso o mal-entendido tem algo a ver com a ambivalência do verbo crer, que é ao mesmo tempo a forma verbal de dois substantivos: fé e crença. A expressão “inter-faith” é, além disso, desorientadora, pois parece sugerir que se pode nadar entre duas águas e servir a dois senhores (cf. Mt 6,24)<sup>2</sup>.

A busca pelo diálogo em nível teológico também só é possível porque fruto de uma renovação nas imagens de Deus construídas e assumidas. E precisa avançar, superando de vez um discurso apologético combatente.

Esse esforço para o diálogo é fruto do reconhecimento mútuo, da disposição para rever alguns conceitos com base em sua historicidade e principalmente, fruto de uma nova compreensão das religiões a respeito de si mesmas.

Queiruga, ao tratar do tema do cristianismo em face ao pluralismo religioso, mantém sempre presente a compreensão necessária para o diálogo: trata-se da

<sup>2</sup> PANIKKAR, R. Teologia da libertação e libertação da teologia. In: VIGIL, J.M. (org.) *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 173-179, p. 174s.

superação de posturas unilaterais, da compreensão exclusivista de si-mesmo como única verdade, da relativização de nossas imagens formadas de Deus.

O qual está apontando, como se vê, ao caráter autorreferente do problema: abordá-lo obriga a questionar a própria atitude na abordagem, pois se pode ser tremendamente intolerante falando de tolerância. Sobre tudo com o passado, quando se aplicam de modo intransigente nossos critérios atuais a épocas que se moviam em parâmetros muito diferentes e contavam com possibilidades muito distintas. Mas também com o presente, se não se atenta aos marcos culturais e às circunstâncias concretas: o fim tanto do “eurocentrismo” – hoje claro, ao menos teoricamente – como do “modernocentrismo” – tão vivo na consciência pós-moderna – avisam com insistência a respeito (e destacam os estragos, materiais e espirituais, que no Terceiro Mundo se produziu e se produzem ao não levar isso em conta)<sup>3</sup>.

Para Queiruga<sup>4</sup>, o diálogo é consequência – e, por conseguinte, só é possível se – da superação dessa autorreferencialidade infantil, em que o outro é sempre visto como adversário ou inimigo. Essa superação ilustra ainda a libertação de caricaturas de divindades, que exigem *exclusividade* em troca de *favores*. Assim, uma imagem de Deus que impeça o diálogo com o outro deve ser questionada. Já a superação de um Deus externo, interventor, leva ao diálogo com o diferente enquanto incentiva o protagonismo do ser humano quanto à fé.

Em se tratando do fenômeno do pluralismo religioso e necessidade de inculturação e diálogo, Queiruga<sup>5</sup> vai além, apresentando um processo similar ao que acontece na religião, tocada pela cultura (inculturação). Ele volta seu olhar ao que acontece com a cultura tocada pela religião, que ele chama de inreligiosa. Sobre isso nos voltaremos mais tarde nesse mesmo capítulo. Antes é mister desenvolver ainda alguns passos dessa reflexão acerca de uma teologia plural.

<sup>3</sup> QUEIRUGA, A.T. “Cristianismo y tolerancia: del abuso o la resignacion al pluralismo fraternal”. *Nuevo Mundo: Revista de Teologia Latinoamericana*. Buenos Aires, v.27; n.53; Ene./Jun. 1997; p. 35-56; p.36. Tradução nossa. No original: “*Lo cual está apuntando, como se ve, al carácter autorreferente del problema: abordarlo obliga a cuestionar la propia actitud en el abordamiento, pues se puede ser tremendamente intolerante hablando de la tolerancia. Sobre todo con el pasado, cuando se aplican de modo intransigente nuestros criterios actuales a épocas que se movían en parámetros muy diferentes y contaban con posibilidades muy distintas. Pero también con el presente, si no se atiende a los marcos culturales y a las circunstancias concretas: el fin tanto del “eurocentrismo” – hoy claro, al menos teóricamente – como del “modernocentrismo” – tan vivo en la consciencia postmoderna – avisan con fuerza al respecto (y lo subrayan los estragos, materiales y espirituales, que en el tercer mundo ha producido y produce el no tenerlo en cuenta.*”

<sup>4</sup> Cf.: QUEIRUGA, A.T., *Cristianismo y tolerancia*.

<sup>5</sup> Cf.: QUEIRUGA, A.T. “Repensar o pluralismo: da inculturação à inreligiosa”. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, Petrópolis, v.43, fas.319, p.110-119, Jan./Abr 2007.

O caminho para se conhecer algo parece mesmo passar por diversos estágios de *relacionamento*. E nestes, a necessidade de diálogo é uma constante inegável. No campo religioso, um grande dificultador é a pretensão de querer abarcar *toda* a realidade. É difícil um diálogo aberto com o diferente se, de antemão, já o classificarmos como uma espécie de subclasse ou de caminho imperfeito. Essa classificação do outro como inferior resulta quase de imediato da compreensão de um Deus que *escolhe alguns em detrimento de outros*.

Novamente aqui, senão a gênese, ao menos um fator da dificuldade é a tendência de estabelecer conceitos definitivos (e definidores)... Se a hierofania guarda em si algo de incompreensível, ou ao menos de inadequação a categorias racionais definitivas, qualquer estudo ou reflexão acerca da experiência possível do sagrado seria já de antemão parcial ou talvez até superficial? Novamente a resposta depende de como entendemos esse estudo e do que seria superficialidade.

Não só não é possível, como também não é desejável apreender totalmente (no sentido de término) uma experiência religiosa... Mesmo se fosse possível, uma experiência que totalmente compreendida – perdida qualquer instância de mistério – perderia também seu valor religioso...

Uma busca assim, com objetivos limitadores e finalistas, é perigosa, pois não só desrespeita o caráter dialogal (e perene) da experiência religiosa, como pode cair na ilusão de tê-la desvendado totalmente e, com isso, alcançado alguma verdade absoluta. O próximo passo é achar que essa verdade pretensamente *absoluta* é também a única. A vocação da Teologia também é uma vocação ao diálogo, uma vez que conceitos muito fechados dizem cada vez menos de Deus, assim como imagens muito maquiadas ou muito fixadas se perdem no tempo quanto ao sentido e o que representam.

Tradicionalmente, em princípio, as teologias experimentaram a mesma evolução que as religiões às quais pertencem: quando essas religiões eram **exclusivistas** e pensavam que “extra me nulla salus”, que fora delas não havia salvação, também as teologias se sentiram exclusivistas e pensaram que fora de cada uma delas não havia outra teologia verdadeira, nem sequer verdadeira teologia. [...] Há algumas décadas, pouco a pouco, as perspectivas e atitudes exclusivistas deram lugar, em todas as latitudes do mundo, a outras de cunho **inclusivista**, tanto nas religiões como em suas teologias. As teologias passavam a considerar a existência de outras teologias, embora as olhassem a partir de uma perspectiva de “superioridade includente”. O inclusivismo traz dentro de si uma boa dose de exclusivismo, ainda que atemperado. Por isso, um verdadeiro diálogo com essas outras teologias,

continuava sendo quase impossível, já que não podia haver “paridade” entre os interlocutores que o fizesse possível<sup>6</sup>.

A evolução na postura de diálogo com outras religiões, na Igreja Católica, teve seu grande marco no Concílio Vaticano II. Documentos como o Decreto *Unitatis Redintegratio*, sobre o Ecumenismo<sup>7</sup>, e a Declaração *Nostra Aetate*, sobre a Igreja e as religiões não cristãs<sup>8</sup>, reconheceram oficialmente a necessidade e o valor do diálogo como busca de comunhão. Até então, o que se permitia como aproximação de outras religiões era sempre numa postura de proselitismo, pois se professava a exclusividade da salvação católica.

Em se tratando de um discurso que, mais do que transmitir uma mensagem, postula envolver os ouvintes e fazê-los participar da própria *experiência da mensagem*, a situação se complica mais. “Não é possível querer dirigir-se à sociedade atual e pretender fazê-lo a partir de uma perspectiva monoconfessional.”<sup>9</sup> Como se uma única *pintura* pudesse revelar a totalidade da face de Deus.

O discurso religioso se depara com desafios novos para não se tornar simplesmente um discurso *acerca* da religião. Não se trata de proselitismo ou pretensões universalistas de uma religião única, mas tão somente de que o discurso religioso de determinada confissão *faça sentido* a quem quer que o ouça. Talvez um dos maiores dificultadores seja um discurso totalmente a partir de categorias internas meio que exclusivas, não levando em conta que chegará o momento em que um teólogo falará e quem o ouvirá será hindu, muçulmano, protestante...<sup>10</sup>

<sup>6</sup> COMISSÃO Teológica Internacional ASETT/EATWOT. Ponto de Partida: Rumo a uma Teologia Pluralista, Inter-Religiosa, Laica, Planetária... O futuro da Teologia como ponto de partida de nossa pesquisa. In: VIGIL, J.M. (org.). *Por uma Teologia Planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 21-44., p. 22.

<sup>7</sup> Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Decreto Unitatis Redintegratio sobre o Ecumenismo*. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 307-332.

<sup>8</sup> Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Declaração Nostra Aetate sobre a relação da Igreja com as religiões não-cristãs*. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 2000, p.617-625.

<sup>9</sup> ASETT/EATWOT, *Ponto de Partida: Rumo a uma Teologia Pluralista*, p. 24.

<sup>10</sup> Cf. ASETT/EATWOT, *Ponto de Partida: Rumo a uma Teologia Pluralista*, p. 28.

Como que em contrapartida, surgem diversas propostas de contornar essa dificuldade com a superação das religiões propriamente ditas.<sup>11</sup> E foram muitos os enfoques, desde a teologia da morte de Deus, às diversas tendências de pós-teísmo, secularismo, etc. Uma interpretação antropológico-cultural decretará que as religiões que conhecemos têm uma configuração de sociedade agrária, não sendo representativas da espiritualidade do ser humano. A superação das religiões, portanto, representaria não só a superação das atuais denominações, mas a superação do próprio modelo “para além das formas próprias das religiões agrárias enquanto tais, isto é: uma teologia sem ‘crenças’, sem submissão, sem programação social, sem dogmas, sem leis, sem verdades nem doutrinas”.<sup>12</sup>

Nesse contexto, o que seria uma teologia pós-religional? Não é possível defini-la, mas podemos descrevê-la como uma **teologia laica**, simplesmente humana, centrada na própria religiosidade, na espiritualidade, libertada do serviço a uma “religião” enquanto instituição hierarquicamente sagrada com seu sistema de crenças e ritos e cânones<sup>13</sup>.

As exigências primeiras de uma teologia comum, não definida ainda se, necessariamente, pós-religiosa ou não, parecem encontrar na questão social um filão privilegiado, não como ponto de partida comum, mas como interesse comum. “Uma teologia transreligiosa parte da mesma proposta da teologia da libertação de ligar profundamente fé e vida, espiritualidade e compromisso transformador.”<sup>14</sup> Assuntos como justiça, paz e ecologia, com seus encaminhamentos e expressões diretamente relativos à realidade vivida, são poderosos elementos de unidade.

Muitos textos e livros de teologia da libertação – macroeconômica por natureza – foram não só “ecumênicos” (transversalmente comuns às diferentes confissões e denominações cristãs), mas “macroecumênicos”, isto é, dirigidos a um público no qual cabiam pessoas que de fato não eram cristãs, mas de alguma outra religião, ou até mesmo pessoas positivamente “ateias”, que compartilhavam a paixão por uma Utopia libertadora e humanizadora, sobre cujo nome e natureza nem elas nem nós sentíamos necessidade de discutir. Essa Utopia mobilizava recursos espirituais capazes de unir as pessoas em uma esperança comum, com um discurso, a

<sup>11</sup> Cf. ASETT/EATWOT, *Ponto de Partida: Rumo a uma Teologia Pluralista*, p. 34s.

<sup>12</sup> ASETT/EATWOT, *Ponto de Partida: Rumo a uma Teologia Pluralista*, p. 36.

<sup>13</sup> ASETT/EATWOT, *Ponto de Partida: Rumo a uma Teologia Pluralista*, p. 37.

<sup>14</sup> BARROS, M. A frágil transparência do Absoluto: Teologia para uma espiritualidade transreligiosa. In: VIGIL, J.M. (org.). *Por uma Teologia Planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 55-80, p. 77.

“teologia macroecumênica”, que não só não separa, mas que possibilitava uma união muito poderosa<sup>15</sup>.

A proposta de interconfessionalidade não foca em encontrar um ponto comum a todas as religiões; pois não se trata de estabelecer e definir algo, de nomear ou conceituar, estabelecendo categorias comuns, um fenômeno ou realidade afins... Nem mesmo busca criar uma imagem de Deus possivelmente aceita por todos. Isso porque simplesmente não pode haver realidades universalmente comuns assim sem reducionismo... Trata-se, antes, de valorizar o diferente (o que não significa autonegação), mas desde o início sem querer estabelecer escalas ou hierarquia de valores. Interconfessionalidade é assumir o diferente como diferente – e com o valor que há nisso –, não como melhor ou pior. Assim esvaem-se as posturas defensivas e de autopreservação, pois não são necessárias. Deus deixa de ser uma bandeira. E a apologética cai em desuso...

O Hinduísmo, por exemplo, sempre aceitou bem o pluralismo religioso. É por isso que ele é chamado de religião de muitos deuses, 330 milhões deles, para ser exato. O axioma de Rig Veda “a verdade é única, mas os sábios a chamam por muitos nomes” é muito citado para explicar a abertura do Hinduísmo para o pluralismo não só nas outras religiões, mas também internamente. Não há um único caminho para a verdade no Hinduísmo, assim como não há uma única religião verdadeira, portanto nenhuma teologia para todas. Sugerir uma *teologia interconfessional* para os hindus, desse modo, é irrelevante, já que sua teologia, ao contrário da teologia do Cristianismo, tem como premissa a diversidade<sup>16</sup>.

Para se compreender a partir do diálogo e da possibilidade de interconfessionalidade um pensar sistemático, legítimo e válido sobre conceitos como religião, religiosidade, fé, experiência de Deus, vida reta, etc., parece que o próprio modo de entender a “teologia” precisa ser revisto, ou até assumido de forma aberta e numa compreensão não definitiva. “A *teologia interconfessional*, portanto, é ao mesmo tempo uma metodologia para fazer teologia e uma teoria para captar a diversidade nas várias religiões.”<sup>17</sup> Trata-se de uma *postura* antes de um posicionamento.

Todavia, uma tal teologia pluralista, inter-religiosa, transconfessional, pós-religional, laica, planetária..., continuará sendo “teologia”? Certamente, não será

<sup>15</sup> ASETT/EATWOT, *Ponto de Partida: Rumo a uma Teologia Pluralista*, p. 24.

<sup>16</sup> CHIA, E.K-F. A Teologia Interconfessional é possível? In: VIGIL, J.M. (org.). *Por uma Teologia Planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 93-100, p. 97.

<sup>17</sup> CHIA, E.K-F., *A Teologia Interconfessional é possível?* p. 98.

nem “teo” nem “logia”[...]. Também não será essa disciplina teórica que fazia parte do sistema simbólico das instituições religiosas<sup>18</sup>.

O que então, esperar de uma teologia assim? Talvez fosse mais fácil apontar o que *não* esperar... Certamente que trabalhar no sentido de estabelecer qualquer hierarquia de verdades seria problemático... Uma posição *ateísta* defendendo que nenhuma religião seja verdadeira, ou *absolutista* que defenda uma única religião verdadeira também são claramente insuficientes para o favorecimento do diálogo. A ideia *relativista*, por sua vez, na afirmação de que toda religião é verdadeira, camufla o problema da equiparação simples entre elas, ignorando suas diferenciações básicas. Mesmo uma postura *inclusivista*, ao reconhecer a possibilidade de participação de todas as religiões e gentes na verdade, recorre geralmente a um primado garantido à sua religião, “o que dá uma aparência de tolerância revela-se, na prática, como uma espécie de conquista pelo abraço, uma integração por relativização e perda de identidade”<sup>19</sup>.

Toda teologia possível de ser chamada “transreligiosa”, mais do que qualquer outra, precisa assumir o caráter de teologia espiritual e apofática. Isso significa que ela parte da reverência silenciosa e não pretende explicar o inexplicável. O seu objetivo é aprofundar teologicamente as intuições e propostas de espiritualidade pluralista e transreligiosa. Valoriza o pluralismo cultural e inter-religioso, não apenas como fato inevitável, mas como bênção divina para a humanidade. Valoriza a diversidade religiosa não apenas como direito humano, mas como valor espiritual<sup>20</sup>.

A simples tolerância por vezes se mostra como um objetivo difícil de atingir... Esse passo extremo – em dificuldade e em importância – de chegar à valorização do diferente, à consciência de que a diversidade é um dom e de que isso não reduz em nada meu valor ou o do outro, esse parece ser um bom objetivo para o verdadeiro diálogo, ou melhor, talvez devesse ser o seu ponto de partida. Porém, se tentamos demais evitar um polo acabamos correndo o risco de falhar pelo outro extremo: a busca pela descoberta da valorização do outro não pode ser em detrimento de ninguém, nem da própria religiosidade..., pois “o pluralismo

<sup>18</sup> ASETT/EATWOT, *Ponto de Partida: Rumo a uma Teologia Pluralista*, p. 40.

<sup>19</sup> KÜNG, H. “Para uma Teologia Ecumênica das Religiões”. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*. Petrópolis, fas.203, p. 124-131, 1986, p. 125.

<sup>20</sup> BARROS, M. *A frágil transparência do Absoluto*, p. 73.

teológico não pode cair num relativismo teológico, sob pena de comprometer a transculturalidade da mensagem revelada”<sup>21</sup>.

Não nos esqueçamos também de que, num certo sentido, generalizações tendem à superficialização das coisas. A abertura ao diálogo e ao diferente não pode reduzir o grau de comprometimento com a própria fé, mas pelo contrário, deve ser estímulo para assumir com maior consciência e liberdade a vivência e experiência próprias de religiosidade. Mas isso só é possível com uma imagem interior de um Deus a também aberto ao diferente, não fechado em um grupo de privilegiados a quem exclusivamente se revela e pelos quais age de fora.

A religião genérica evita a responsabilidade. Dizemos que toda política é local. Com isso queremos dizer que o exercício do poder importa quando ele tem importância no aqui e no agora. O mesmo se aplica à religião: se toda política é local, toda religião é social. A religião que é puramente pessoal e privada não faz diferença no mundo, e é por isso que as pessoas em uma sociedade pluralista recorrem à privatização da religião, insistindo que ela é seja lá o que for que você, pessoalmente, faz com que ela seja<sup>22</sup>.

Mas o simples reconhecimento do outro como valor, pode servir de desculpa para uma espécie de individualização nociva da religiosidade? Talvez, se indicar que a simples descoberta de *novas possibilidades* como válidas, incorra num tipo de *comércio* religioso ou numa pertença exclusivamente por interesses... Perigo inclusive de tal caminho levar a um afastamento da própria comunidade de fé. “Será de pouca valia para o diálogo entre as religiões se alguns intelectuais ocidentais (e orientais) chegarem a um consenso...”<sup>23</sup> Isso decorre diretamente não só da postura religiosa que se detém, mas também do relacionamento com Deus – e conseqüentemente, da imagem de Deus que tem. Não se trata apenas de uma imagem ciumenta, por exemplo, ou passional, que evoque beneficiar seus adeptos em relação aos outros. Mas mesmo uma compreensão de Deus como *única possibilidade*, seja de salvação ou de merecimento. A evolução nas compreensões de Revelação, de Verdade, e a superação de um deus interventor são necessárias para sequer possibilitar um diálogo que não vise incorporar o outro, mas que possa postular a valorização do diferente enquanto tal.

<sup>21</sup> BRIGHENTI, A. Teologia e pluralismo religioso: Questões metodológicas. In: VIGIL, J.M. (org.). *Por uma Teologia Planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 81-92, p. 89.

<sup>22</sup> NEUSNER, J. Religiões em geral?: É plausível uma teologia interconfessional na universidade? In: VIGIL, J.M. (org.) *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 139-147, p. 140.

<sup>23</sup> KÜNG, H., *Para uma Teologia Ecumênica das Religiões*, p. 129.

Questões ainda acerca do perigo do relativismo precisam estar presentes no nosso esforço reflexivo, mas não precisam pautar prioritariamente os trabalhos, afim de não se imprimir um tom pessimista ou mesmo uma impostação defensiva ao discurso.

Primeiro, o que é que está além do relativismo, da noção de que todo mundo é certo para alguém, mas ninguém a não ser eu mesmo é certo para mim? Segundo, se não relativismo, como devo, então, interpretar a diferença? Terceiro, é possível que as pessoas aprendam juntas, divirtam-se juntas e trabalhem juntas se não podem orar juntas? Além do relativismo está a tarefa desconfortável de afirmar que estamos certos quando outras pessoas discordam: o relativismo nos poupou muito trabalho, mas esse artifício que poupa trabalho agora demonstrou ser caro demais para se mantido<sup>24</sup>.

Novamente, o caminho parece apontar não tanto para uma realização teórica, mas experiencial. “Se os místicos nos lembram de que nunca podemos conhecer o Divino ou o Grande Misterioso plena e finalmente, os profetas garantem que não precisamos fazê-lo.”<sup>25</sup> A *ortopraxis* tem uma certa prioridade nesse processo de vivência religiosa, é mais importante, válido e fecundo *fazer* o que é certo do que *conhecer* a verdade plenamente.

É *fazendo* a verdade da melhor maneira que sabemos e da melhor maneira que podemos que chegaremos a *conhecê-la* cada vez mais adequadamente. E é também fazendo a verdade da melhor maneira que sabemos, em comunidade com outros e com o Mistério Sagrado que *criamos* ou *produzimos* a verdade. É na vivência da verdade que a verdade se torna real...<sup>26</sup>

Não se trata aqui de especular a validade ou não de verdades objetivas no campo religioso, tampouco de propor uma epistemologia da verdade consensual... Mas parece muito válido e produtivo propor essa valorização da práxis não em contraste com a verdade do discurso, mas como expressão da verdade ela mesma, independente ou não do discurso, mas certamente não oposta a ele. Parece ainda que no campo do diálogo, o discurso possa ceder mais espaço ao *fazer junto*...

A primeira barreira a ser rompida para o advento do respeito, é a da intolerância. Se é possível pensar junto, uma teologia que tenha sentido para o outro, é porque todo um modo de pensar foi superado junto com uma caricatura

<sup>24</sup> NEUSNER, J., *Religiões em geral?*, p. 143s.

<sup>25</sup> KNITTER, P.F., *Bases para uma Teologia pluralista e multiconfessional*, p. 116.

<sup>26</sup> KNITTER, P.F., *Bases para uma Teologia pluralista e multiconfessional*, p. 117s.

que prendia e definha Deus, apresentando-o como um combatente, como alguém que lutava contra um inimigo invisível personificado naquele que professasse a fé de modo diferente, não levando em conta nem as condições culturais de percepção e mesmo manifestação dessa fé, tantas vezes em comum. Historicamente, isso já custou muito à humanidade.

Queiruga, refletindo sobre a importância da tolerância para o cristianismo, aponta alguns fatores para esse espírito autoritário.

Primeiro a Inquisição, depois a intolerância doutrinal, encontraram sempre justificativa apoiadas nesse tipo de ideias. A mesma Reforma que iniciou “protestando” contra a intolerância romana, foi tornando-se mais intolerante não somente com os católicos mas também com seus próprios dissidentes. Como observa um autor protestante, foi usada “em uma situação semelhante a da antiga igreja: teve que pedir tolerância e logo foi questionada se ela mesma queria observá-la. Deste modo se constituiu com força crescente um espírito autoritário que se sentia representante exclusivo da autoridade divina e que em seu nome tendia a suprimir a liberdade dos fieis (mesmo que fosse, muitas vezes, com evidente boa vontade, para “defendê-los e salvá-los”)<sup>27</sup>.

Esse processo de *endurecimento* com relação aos outros, como aponta Queiruga nesse texto, muitas vezes é permeado de boa vontade, para defender e salvar os fieis. O conceito de salvação é que é assumido de forma bastante específica para o contexto cultural de cada época.

Além do fator Inquisição (que ilustra um momento histórico em que a compreensão de exclusivismo da Revelação chega a um viés político, econômico e mesmo militar na Cristandade), e das motivações da Reforma (protestando contra a intolerância que acabou indo pelo mesmo caminho de autodefesa), Queiruga continua a apontar os aspectos que constituem essa postura por demais rígida.

---

<sup>27</sup> QUEIRUGA, A.T., *Cristianismo y tolerancia*, p. 40. Tradução nossa. No original: *La Inquisición, primero, y la intolerancia doctrinal, después, encontraron siempre justificación sobrada en este tipo de ideas. La misma Reforma que empezó “protestando” contra la intolerancia romana, fue haciéndose con creces intolerantes no sólo con los católicos sino incluso con sus mismos disidentes. Como observa un autor protestante, se uso así “en una situación semejante a la de la antigua iglesia: tuvo que pedir tolerancia y pronto fue preguntada si ella misma quería guardarla. De este modo se constituyó con fuerza creciente un espíritu autoritario que se sentía representante exclusivo de la autoridad divina y que en su nombre tendía a suplantar la libertad de los fieles (aunque fuese, muchas veces con evidente buena voluntad, para “defenderlos y salvarlos”)*.

O segundo aspecto não é independente deste, mas se dirige ao pólo objetivo: o exclusivismo dos que se creem em posse da verdade. De início, era historicamente inevitável, pela confluência dos fatores então evidentes: por um lado, o caráter universal do cristianismo, que se dirigia a todos os homens; e, por outro, o conceito grego de verdade como algo plenamente objetivável para aquele que sabia (o “gnóstico” não foi neste sentido mais que a manifestação plena de uma tendência geral)<sup>28</sup>.

Quem acredita estar de posse de uma verdade absoluta logo se credita a posse da única verdade. Revelação e Verdade<sup>29</sup> são conceitos por demais centrais em qualquer discurso da fé, daí estarem sempre voltando ao cenário das discussões.

Toda essa caminhada para mostrar os esforços por um pensar coletivo da fé, ilustram um novo momento da Teologia, ao qual quer se voltar esse trabalho. Talvez não se possa falar de uma *imagem definitiva* de Deus sem o perigo de cairmos no mal que tanto combatemos, o de conceitos pretensamente absolutos. Mas talvez se possa buscar uma *imagem fundamental* de Deus. E isso ocorreria não conceituando, mas apontando, nos caminhos trilhados até aqui pela fé e pela religião, algumas escolhas e intuições que não puderam ser deixadas de lado.

Perceber que já é possível pensar junto com o diferente, libertando-se de esquemas e caricaturas e, mesmo reconhecendo que pouco se pode objetivamente produzir, já é um fator a ser considerado. Talvez que já assinala para esse novo e importante referencial (quem sabe nem tão novo assim, mas diante de um olhar renovado), mais presente que pretendido.

No campo da experiência de Deus, da realização da humanidade, conceitos são cada vez menos eficazes enquanto determinação de conteúdos. Compreende-se cada vez mais que a *esperança* é que move esse peregrinar rumo à realização plena. Esperança do verbo *esperançar*, gerada no compromisso de construir juntos um mundo melhor.

---

<sup>28</sup> QUEIRUGA, A.T., *Cristianismo y tolerancia*, p. 40s. Tradução nossa. No original: *El segundo aspecto no es independiente de éste, pero se dirige al polo objetivo: el exclusivismo de los que se creen en posesión de la verdad. De entrada, era históricamente inevitable, por la confluencia de los factores entonces evidentes: por un lado, el carácter universal del cristianismo, que se dirigía a todos los hombres; y, por otro, el concepto griego de verdad como algo plenamente objetivable para aquel que sabía (el “gnóstico” no fue en este sentido más que la manifestación plena de una tendencia general).*

<sup>29</sup> Esse trabalho já tratou do tema da Revelação e da Verdade como problemas de limitação da linguagem e de sua compreensão como processo, superando uma visão que justificasse essas posturas autoritárias. Cf. o primeiro capítulo.

Por incrível que pareça, mesmo essa compreensão só é possível depois da superação de entraves doutrinários, como de uma Revelação como ditado e exclusiva ao catolicismo.

A queda da leitura fundamentalista da Bíblia tem representado talvez o processo mais doloroso – ainda não concluído – da crise do cristianismo na Modernidade. A Escritura era “palavra de Deus”, que se tomava com um autêntico ditado divino e que, portanto, era sagrada e intangível em sua letra. Não deixava, pois, espaço para a subjetividade individual nem para a evolução histórica. O que o texto sagrado dizia, em qualquer âmbito e fosse qual fosse o gênero literário do livro em que aparecia escrito, devia ser tomado em sua estrita literalidade<sup>30</sup>.

Um Deus cuja Revelação fosse algo tão fatalista como um texto ditado, ou que se impusesse a um povo exclusivo, seria deveras um deus pequeno demais para a fé cristã, pequeno demais para ser chamado de *Abbá* por Jesus, para ser o Verbo Encarnado, para ser um Deus-Ágape. Um Deus externo, intervencionista não sobrevive à polêmica sobre o paradoxo da onipotência e do mal no mundo. Superar essas imagens parciais de Deus só se tornou possível com a verdadeira revolução que ocorreu na compreensão da Revelação. “A este avanço vai intimamente unido o reconhecimento da historicidade da verdade revelada”.<sup>31</sup> E o reconhecimento da historicidade transforma definitivamente a compreensão de Deus.

Quanto ao pluralismo, ele afeta nada menos que a ideia central: a revelação. A visão tradicional era indissolúvelmente solidária de uma revelação concebida como oráculo ou “ditado” divino, de caráter milagroso. E isto implicava *necessariamente* a ideia de “eleição” (do mediador e de seu povo), convertendo a reelação em privilégio “exclusivo”. Diante da revelação e inspiração *divinas* do povo *eleito*, estava o esforço religioso *humano* (quando não a ‘obra do demônio’); diante da religião *sobrenatural* estavam as religiões *naturais*. Fora da Bíblia “não podia” haver revelação, nem salvação fora da Igreja<sup>32</sup>.

O diálogo talvez seja sempre possível, mas nem sempre efetivo. Isso porque o diálogo nem sempre é justo, legítimo ou adequado. Diversas posturas imbuídas

<sup>30</sup> QUEIRUGA, A.T., *Cristianismo y tolerancia*, p. 48. Tradução nossa. No original: “*La caída de la lectura fundamentalista de la Biblia ha representado acaso el proceso más doloroso – todavía no culminado – de la crisis del cristianismo en la Modernidad. La Escritura era “palabra de Dios”, que se tomaba como un auténtico dictado divino y que, por lo tanto, era sagrada e intangible en su misma letra. No quedaba, pues, espacio para la subjetividad individual ni para la evolución histórica. Lo que el texto sagrado decía, en cualquier ámbito de la cultura y fuese cual fuese el género del libro en que aparecía escrito, debía ser tomado en su estricta literalidad*”.

<sup>31</sup> QUEIRUGA, A.T., *Cristianismo y tolerancia*, p. 49. Tradução nossa. No original: “*A este avance va íntimamente unido el reconocimiento de la historicidad de la verdad revelada*”.

<sup>32</sup> QUEIRUGA, A.T., *Repensar o pluralismo*, p. 110.

de uma compreensão de superioridade foram apresentadas como dialogais, mas tal era o tom apologético, que mais afastava que aproximava. A postura do *inclusivismo*, que reconhece no outro parcelas de verdade ou de valores a partir dos próprios valores, foi por muito tempo, o melhor que se poderia buscar. Mesmo essa postura de *superioridade includente* já era uma resposta ao mero *exclusivismo*, fortemente pautado na ideia de eleição e, como o nome já o diz, exclusividade: fora de mim não há salvação, nem verdade, nem revelação.

Por isso, aceitando como necessária uma base pluralista, prefiro falar de *pluralismo assimétrico*. Categoria imperfeita, como todas numa questão ainda em movimento, mas que a) permite juntar realismo e respeito; e b) postula a necessidade do diálogo. *Respeito*, porque sem negar o fato das diferenças, reconhece inequivocamente revelação real em toda religião. *Diálogo*, porque sob assimetria “horizontal” entre as religiões, reconhece, mais fundamentalmente, a “vertical” de todas com Deus. Nenhuma configuração religiosa pode esgotar a infinita riqueza do Deus *semper maior* que, transbordando toda compreensão particular, descentra todas para o mistério comum. Acolher este mistério exige aproveitar todas as luzes, oferecendo as próprias e acolhendo as alheias. A riqueza do outro não empobrece, mas enriquece. O diálogo constitui fidelidade autêntica e é critério de busca sincera. O demais seria soberba ou açambarcamento “demoníaco”<sup>33</sup>.

A busca de um novo conceito não quer simplesmente adequar o problema que continua o mesmo. Queiruga aqui aponta para uma mudança fundamental: primeiro se abre mão de categorias que serviam à comparação/avaliação, propondo em contrapartida o reconhecimento do outro não como melhor ou pior (categorias de julgamento a partir geralmente do “eu”), mas como diferente. Por isso a assimetria, que não é imposta ao pluralismo, mas reconhecida como valor não encerra discussão alguma, não rotula nada nem ninguém, mas sim aponta para a possibilidade de um relacionamento mais livre, sem tensões, cobranças ou competição.

O passo fundamental de reconhecer a presença de *revelação real* em todas as religiões é fruto nem tanto de humildade, mas da compreensão relacional da própria Revelação.

O caráter culturalmente mediado faz com que não exista jamais revelação “em estado puro”, mas sempre revelação interpretada a partir de um contexto histórico, em categorias culturais determinadas. Não cabe religião a não ser inculturada. Toda mudança supõe uma remodelação cultural. Sucedeu originalmente de uma maneira profundíssima com a entrada da tradição bíblica no mundo helenista e

<sup>33</sup> QUEIRUGA, A.T., *Repensar o pluralismo*, p. 113s.

romano; e sucedeu sempre com cada avanço do cristianismo: “Uma fé que não se faz cultura é uma fé que não foi plenamente recebida, nem inteiramente pensada, nem inteiramente vivida” (João Paulo II, 1982)<sup>34</sup>.

A imagem de um deus sentado em seu trono, “espiando” a humanidade e de vez em quando escolhendo a seu critério alguns para falar diretamente não se sustenta perante a caminhada histórica das religiões, que cada vez se veem mais envolvidas num processo de discernimento e iluminação, mas sobretudo um processo *natural*.

Atribuir tanta importância à cultura pode gerar algumas dificuldades e críticas, sobretudo se reconhecermos o perigo de um verdadeiro imperialismo de uma cultura – em geral a cultura ocidental – sobre as outras. Também é perigosa a tendência de se supor uma teologia universal preexistente por si mesma numa versão *não inculturada*, a qual seria a verdadeira. Além disso, inculturação detém uma força semântica que leva a entender que a religião deve respeitar a cultura mas suprimir ou ignorar a religião.<sup>35</sup>

Queiruga propõe, a partir disso, algo mais, propõe um olhar mais profundo sobre o processo cultural e vivencial do anúncio da fé. Reconhece que a revelação é sempre revelação inculturada, pois somente assim ela se torna compreensível, mas também aponta para o processo que envolve a própria religião nessa dinâmica, é o que ele chama inreligiosação.

Parece claro que é sempre o outro que deverá compreender, julgar e, conforme o caso, aceitar o que se lhe oferece. A “inculturação” indica que isso não pode acontecer negando a própria *cultura*, mas nela e a partir dela. Pois bem, com a *religião* acontece algo estritamente paralelo: quem ouve é uma pessoa religiosa que, a partir da própria religião, acolhe e discrimina (ou recusa) o que se lhe anuncia. É o que quer insinuar a “inreligiosação”, palavra feia por acaso, mas de entranha generosa e fraterna. Esclarece e fomenta tanto uma autêntica atitude de acolhida como de oferecimento<sup>36</sup>.

Acolhida porque não se trata de abandonar sem mais a tradição religiosa a que se pertence, mas de reconhecer que ela é necessariamente a base de sua vivência para acolhida ou recusa. Não é possível implantar do nada uma nova religião em uma cultura arrasada religiosamente. E oferecimento que não se trata

---

<sup>34</sup> QUEIRUGA, A.T., *Repensar o pluralismo*, p. 114s.

<sup>35</sup> Cf. QUEIRUGA, A.T., *Repensar o pluralismo*, p. 115.

<sup>36</sup> QUEIRUGA, A.T., *Repensar o pluralismo*, p. 116.

de imposição ou de fatalismo, pois “já se abusou demais do totalitarismo intolerante do tudo ou nada: se minha religião é verdadeira, a tua é falsa; se aceitas a minha, deves destruir a tua”<sup>37</sup>.

Trata-se de reconhecer na cultura os valores religiosos já presentes, e não tratá-los como o inimigo. Pluralismo assimétrico é reconhecer os valores como diferentes, não numa escala avaliativa. A inreligiosa reconhece o processo de integração cultural – já religiosa – nesses valores presentes já assumidos, e possibilita mesmo um novo relacionamento com o outro de forma integral, não apenas com alguns aspectos de sua cultura que se julgam mais adequados ou mais próximos do interlocutor.

## 4.2

### Consequências (2): o diálogo com Deus – além da oração de petição

*“Se a única oração que você diz em toda a sua vida é ‘obrigado’,  
isso já bastaria” [Mestre Eckhart]*

A superação de um deus externo e intervencionista questiona muito as práticas devocionais já histórico e culturalmente assumidas pela religião. Além das inúmeras devoções, promessas, sacrifícios pautados numa relação clara de *troca* com Deus, algo mais fundamental também precisa ser refletido, trata-se da própria compreensão de oração.

“A definição tradicional da oração só tem um defeito: ela desvirtua a imagem de Deus”, pois defini-la como “elevar o coração e a mente a Deus” transforma-o num “juiz régio, distante e alheio a nós”.<sup>38</sup> Transformá-la além disso em petição, deforma-a gravemente<sup>39</sup>.

A ideia de pedir algo a alguém está imbuída de muitos pressupostos. Talvez, um dos principais seja a possibilidade desse alguém não conceder o que se está pedindo, do que resulta a insistência e mesmo a repetição. Ainda a forma e o estilo do pedido dizem muito da pessoa a quem se está pedindo. Formalidade,

<sup>37</sup> QUEIRUGA, A.T., *Repensar o pluralismo*, p.117.

<sup>38</sup> Aqui Queiruga cita J.CHITTISTER, *La vida iluminada*, Santander 2001, 111.

<sup>39</sup> QUEIRUGA, A.T. “A oração para além da petição”. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, Petrópolis, v.42, fas.314, p.67-80, Jan./Fev 2006, p. 67.

familiaridade, insistência e o próprio texto do pedido transparecem uma imagem direta de *a quem se pede*. Assim, Queiruga insiste que a oração de petição não só não representa um relacionamento adequado com Deus, como também tem um efeito muito negativo.

[A oração de petição tem] enorme efeito *objetivamente* deformador sobre a ideia de Deus (sem negar seus valores nem questionar a boa intenção subjetiva de ninguém). Acima de tudo, porque inverte a relação com Deus: como mostra a estrutura fundamental da história salvífica, desde a vocação de Moisés até o mandamento novo de Jesus, é Deus quem chama e convoca, quem tenta convencer-nos a sermos bons e compassivos, a nos deixarmos salvar por Ele. A teologia sempre falou da *gratia praeveniens*: recorda que “ninguém vem a mim se o Pai não o atrair” (Jo 6,44) e reconhece, já com Agostinho e Tomás de Aquino, que não tem cabimento “pedir” a Deus para mudar, mas sim a nós. Mas depois nossas palavras expressam *objetivamente* o contrário: a) educam na desconfiança quando insistem em “suplicar” o perdão de quem já perdoou e só espera nossa volta (e o linguista adverte: “o *Kyrie eleison* pode dar a entender que Deus poderia não ter piedade”); b) não só induzem o fantasma de um “deus” não só mais passivo e menos compassivo do que nós, visto que lhe rogamos que ajude e tenha piedade, mas que c) além disso, poucas vezes presta atenção e continua “consentindo”, quando não “mandando”, sofrimentos e desgraças<sup>40</sup>.

Não se trata aqui de questionar a validade ou não da oração de petição (como o autor mesmo faz a ressalva), nem de negar seu papel na história e na tradição e muito menos de duvidar em qualquer nível que seja da boa vontade e devoção de ninguém. Mas, no tocante à imagem de Deus, Queiruga aponta, no texto acima, claramente alguns problemas, de ordem prática, linguística e teológica.

A teologia da meritocracia nas relações com Deus não pode se sustentar sem um deus que interfira, vigie, julgue, puna, sempre de fora e que escolha alguns, seja por aquilo que fazem ou deixem de fazer, em detrimento de outros. Esse deus que espera para ser *sensibilizado pelas nossas preces*, que precisa ter o coração amolecido e ser tocado pela nossa fidelidade, não se sustenta mais, pois não é o Deus do amor ágape, capaz de se doar, gratuitamente a todos. Deus vem até a criação, até a humanidade, pois esta, por mais que fizesse, não poderia chegar por si mesma a Ele.

A linguagem, mesmo limitada para expressar plenamente o mistério do relacionamento com Deus, aponta para algumas dificuldades, e não pode ser

<sup>40</sup> QUEIRUGA, A.T. “Ateísmo e imagem cristã de Deus”. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, Petrópolis, v.46, n.337, p.498-510, Set./Out 2010, p. 507s.

tomada como definitiva.<sup>41</sup> Mesmo assim, explicita alguns conceitos assumidos e não mais questionados, algumas imagens de Deus tomadas como *necessárias*, seja pela presença constante na tradição, seja pelo teor bíblico proposto. Um deus intervencionista, justamente pelas referências bíblicas aparentemente irrenunciáveis e definitivas, gera inúmeras decorrências conceituais e ressoa na liturgia, nas orações, nos hinos de um povo que louva, reza e canta sua fé. Assumida como tradição, o aspecto histórico e de inculturação deve ser levado em conta.

Isso aparece também em questões práticas, quando a intercessão pode tomar o lugar da ação. E mais sutilmente, quando Deus parece que precisa ser lembrado de algo que poderia fazer e, por algum fator, não o faz.

Para maior clareza, vejamos um exemplo, talvez um pouco brutal, mas estruturalmente idêntico aos de qualquer domingo em qualquer igreja: “Para que na Etiópia ninguém passe fome, peçamos ao Senhor. – Senhor, atendei a nossa prece”. O que vem implícito nessas palavras? Quando o alerta crítico rompe o refrão de sempre, alguma coisa fica soando mal, muito mal, e se reveste de extrema gravidade teológica. Contra o que dizem tanto a experiência evangélica quanto a mais elementar teologia da graça, toda a *semântica objetiva* do gesto está enunciando subliminarmente que são os orantes que *tomam a iniciativa* e, no fundo, aparecem *melhores do que Deus*. Conhecem uma necessidade e se compadece dela; Deus pode remediá-la, mas Ele ou não se lembra dela – “lembrai-vos Senhor” – ou não está disposto a usar seu poder; então se empenham em convencê-lo para que ajude<sup>42</sup>.

Essa postura parece estar em relação à imagem de Deus que se conserva significativa para fé. O modelo de relacionamento com um deus que precisa ser sensibilizado, ou que de alguma forma esteja *provando* o ser humano, levando-o a passar pelo sofrimento a título de *purificação* não alimenta uma postura responsável, madura e livre do ser humano. Em outras palavras, um deus assim não *liberta*, mas escraviza.

Esse conceito típico de deus, pautado no poder extravagante e quase via de regra distante, é assumido pelos fenômenos religiosos em geral, com uma falsa naturalidade (falsa porque a-crítica e nem sempre consciente).

---

<sup>41</sup> Sobre isso valeria a pena retomar a reflexão acerca da narração como ferramenta da Teologia, no lugar da obsessão em estabelecer conceitos definitivos, cf. o primeiro capítulo deste trabalho, ponto 2.3, Por uma Teologia Narrativa, p. 37-42.

<sup>42</sup> QUEIRUGA, A.T., *A oração para além da petição*, p. 70.

Essa imagem de Deus herdada no decorrer da história da humanidade, precisa ser confrontada com o próprio da fé cristã, precisa ser despojada dos acidentes históricos, esvaziada das projeções das necessidades contextuais e fecundada pela revelação do Emanuel – Deus conosco!

O teólogo francês Joseph Moingt ao traçar um panorama da história do pensamento e seu embate com Deus, quando trata especificamente do recuo da religião na sociedade, aborda esse problema quanto à ideia de Deus.

As doutrinas da Encarnação e da Trindade podiam transformar essa ideia [...] mas a teologia clássica não refletiria tão cedo sobre isso e se ocuparia muito mais em mostrar como a morte e a ressurreição de Jesus atestam e realçam uma a justiça e a outra o poder soberano de Deus. Disso resulta que a ideia cristã de Deus permanece essencialmente determinada por um conhecimento geral vindo de muito tempo atrás e do mais comum nas religiões do mundo: a ideia de um Deus “todo-poderoso” e “pai”, “Pai todo-poderoso”, nomeação advinda das tradições patriarcais, dada aos deuses imortais e a Zeus nas mitologias gregas e nos cultos orientais, a Yahweh nas traduções gregas da Bíblia hebraica, a Júpiter entre os escritores latinos anteriores à era cristã, e transformada rapidamente em expressão favorita dos cristãos, que a introduzem no primeiro artigo do Credo<sup>43</sup>.

Se a onipotência já não é mais uma ilusão abstrata<sup>44</sup> e a imagem de um Deus todo-poderoso já foi purificada de sua conotação infantilizante (paternalista / gênio que concede desejos) ou aterrorizante (juiz cruel), o modo de *esperar* e experimentar a ação desse Deus também precisa se transformar.

Os conceitos de intervenção anexados à divindade (senão inerentes a ela) parecem derivar das necessidades concretas do ambiente, contexto e período histórico. Seja quanto aos fenômenos naturais (necessidade de chuva, proteção dos desastres naturais, etc.), seja em rituais de fecundidade ou na guerra, as necessidades concretas (por vezes imediatas) eram naturalmente referidas à divindade, que aparecia como solução ou ao menos *esperança*.

Chegamos talvez a um ponto estratégico. Reconhecer que o voltar o olhar para a divindade em busca de auxílio, *mesmo de forma mágica ou intervencionista* é capaz de gerar no ser humano uma *esperança* que é necessária

<sup>43</sup> MOIGNT, J. *Deus que vem ao homem: Do luto à revelação de Deus*. Vol I. São Paulo: Loyola, 2010, p. 75s. No livro, o autor elenca bibliografia específica a respeito dos problemas de cada atribuição desses conceitos a Deus.

<sup>44</sup> Cf. sobre o tema da onipotência o capítulo anterior desse estudo, especialmente as partes 3.2.1 O mito de uma onipotência abstrata – Autonomia, liberdade e comunhão das realidades com Deus, p. 68-75; e 3.2.2 Um Deus bom e onipotente que “permite” o mal – Onipotência perante o mal, p. 75-80, em que o paradoxo de um Deus que pode tudo, mesmo o que seria contrário à lógica, ou impossível de ser pensado/realizado já foi abordado.

para sua vida. A consequência disso é que, como esse olhar para Deus se transforma, passando de uma relação comercial com um deus de fora, que intervém, para uma relação de mútua responsabilidade e protagonismo (dialética até, no sentido de coconstituição de sentido), também a esperança deve passar da simples espera passiva, para um protagonismo novo, mais concreto e atuante.

Essa postura ainda enfrenta muitos desafios. Alguns aparentemente tão enraizados na tradição da fé, de uma espera inerte, que confundem o que seja ação de Deus.

O *milagre*, que pôde ser visto como “filho predileto da fé” (Goethe), aparece como lente que deforma gravemente a imagem de Deus. Não tanto porque contradiz a autonomia da criação (embora *também*, pois é uma má solução recorrer ao “indeterminismo” subatômico para encontrar um “buraco” onde inserir o intervencionismo divino), mas por razões estritamente teológicas. A lógica do milagre induz a imagem de um “deus” mesquinho (por que tão poucos, sendo as necessidades tão graves e inumeráveis) e favoritista (por que a uns sim e a outros não). Algo diametralmente contrário ao Deus de Jesus: amor “sem acepção de pessoas” e sempre atuante, que não “dorme nem cochila” (Sl 121,4), que “trabalha sempre” (Jo 5,17), *infinitamente* dedicado ao bem de sua criação<sup>45</sup>.

Esse deus que age de fora, cuja presença instável não gera confiança, mas temor, que necessita de sacrifícios desde sempre para se manter atuante, não pode ser o *Abbá*, nem o *Emanuel*, muito menos o *Paráclito*. Não pode mais.

Se ainda é possível rezar, mesmo depois de Auschwitz<sup>46</sup>, essa oração não é mais a mesma. Não é mais um pedido ingênuo. Não pelo fim da fome na Etiópia, não pela paz no mundo, não pela cura ou pelo fim do sofrimento... Não uma oração de delegação. Não uma prece por nossa consciência.

A oração, entretanto, não deixa de gerar esperança, pois não deixa de ser uma profissão de fé. Fé num Deus que, antes de tudo escuta, e escutando se importa – já que ninguém iria abrir seu coração e expor suas fragilidades a um desconhecido, alheio, distante – e com isso, profissão de fé num Deus presente, companheiro e participante da vida do ser humano. Toda oração, assim, se torna oração verdadeira, experiência verdadeira de Deus. Além ou aquém dos elementos de um tradicionalismo, das fragilidades vivenciais, das moções utilitaristas, a oração gera vida e esperança.

<sup>45</sup> QUEIRUGA, A.T., *Ateísmo e imagem cristã de Deus*, p. 503.

<sup>46</sup> Cf. no capítulo anterior a reflexão acerca do mal, especialmente 3.2.2 Um Deus bom e onipotente que “permite” o mal – Onipotência perante o mal, p. 75-80.

Se Mestre Eckhart apresenta o *Abgeschiedenheit*<sup>47</sup> como resposta propositiva (apesar da aparente contradição com o termo, que teria um significado de esvaziamento) que transforma o relacionamento com Deus, é justamente essa dinâmica que parece necessária para uma conversão da atitude humana. Reconhecer que tudo o que se faz é, na verdade, realização de Deus, é o primeiro passo para vislumbrar o verdadeiro protagonismo do ser humano, vivendo já, nessa esperança concreta, a antecipação da plena comunhão com Deus.

Fruto de seu tempo como ninguém, Francisco de Assis parece ter intuído essa realidade de maneira bem significativa. Não apenas em suas orações, mas em toda sua vida que, literalmente, é feita oração. No início de seu *processo de conversão*, como nos contam os hagiógrafos<sup>48</sup>, a oração que ele faz diante do Crucifixo de São Damião, já antecipa uma experiência de Deus tão livre e profunda, que contrasta com a época carregada e até supersticiosa em que vivia.

Ó glorioso Deus altíssimo, iluminai as trevas do meu coração, concedei-me uma fé verdadeira, uma esperança firme e um amor perfeito. Dai-me, Senhor o (reto) sentir e conhecer, a fim de que possa cumprir o sagrado encargo que na verdade acabais de dar-me. Amém!<sup>49</sup>

O jovem Francisco é fruto de seu tempo. Filho de comerciantes, membro de uma burguesia nascente no início do século XII, como todo jovem sonhava com glórias, riquezas e nobreza. Tentou ser cavaleiro, mas o episódio do sonho em que Deus o perguntava se era melhor seguir o servo ou o Senhor o fez retornar a sua cidade natal, Assis, abandonando o caminho para a guerra.<sup>50</sup> Seu encontro “face a face” com Deus se deu nos pobres, marginalizados – especificamente ilustrado num encontro com um leproso.

<sup>47</sup> Repetimos aqui a nota explicativa n. 56, do primeiro capítulo desse estudo, p. 46, que diz: Palavra cunhada por Mestre Eckhart, é de difícil tradução. Em francês: *détachement*, em inglês *detachment* ou *desinterest*. A palavra está em conexão com disponibilidade plena, com liberdade de e para, com desprendimento, pobreza, despreocupação, esvaziamento de si, perfeito equilíbrio interior (Cf. o comentário de Leonardo Boff, in EKCHART, M., *A mística de Ser e de não Ter*, p. 37).

<sup>48</sup> Cf.: *SÃO Francisco de Assis: Escritos e biografias de São Francisco de Assis, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes : CEFEPAL, 1981.

<sup>49</sup> *SÃO Francisco de Assis: Escritos e biografias*, p. 131s.

<sup>50</sup> Sobre a vida de São Francisco de Assis, esse episódio da guerra, sua conversão e primeiros discípulos, cf.: TOMÁS DE CELANO. *Vida de São Francisco de Assis*. Petrópolis: Vozes : CEFEPAL, 1975.

A Oração diante do Crucifixo é do início de sua caminhada e já externa a gratuidade e a liberdade que emanam no encontro com Deus. Sem cobranças, pura gratuidade. A devoção de Francisco era medieval, não podia superar algumas barreiras culturais e históricas. Voltava-se a Eucaristia com um olhar de tanta devoção que beirava ao misticismo, mas jamais deixaria de perceber a mais concreta presença de seu Deus, no pobre e no sofredor. Tanto é que toda sua devoção eucarística se remetia ao cuidado de quem necessitasse, mandando inclusive vender os utensílios da capela, para dar de comer aos pobres.<sup>51</sup>

Mas é o Cântico das Criaturas, ou o Cântico do Irmão Sol, que expressa essa gratuidade da oração de Francisco.

Altíssimo, onipotente, bom Senhor,  
 Teus são o louvor, a glória, a honra  
 E toda a benção.  
 Só a ti, Altíssimo, são devidos;  
 E homem algum é digno  
 De te mencionar.  
 Louvado sejas, meu Senhor,  
 Com todas as tuas criaturas,  
 Especialmente o Senhor Irmão Sol,  
 Que clareia o dia  
 E com sua luz nos alumia.  
 E ele é belo e radiante  
 Com grande esplendor:  
 De ti, Altíssimo é a imagem.  
 Louvado sejas, meu Senhor,  
 Pela irmã Lua e as Estrelas,  
 Que no céu formaste claras  
 E preciosas e belas.  
 Louvado sejas, meu Senhor,  
 Pelo irmão Vento,  
 Pelo ar, ou nublado  
 Ou sereno, e todo o tempo  
 Pela qual às tuas criaturas dás sustento.  
 Louvado sejas, meu Senhor,  
 Pela irmã Água,  
 Que é mui útil e humilde  
 E preciosa e casta.  
 Louvado sejas, meu Senhor,  
 Pelo irmão Fogo  
 Pelo qual iluminas a noite

<sup>51</sup> Declarava que se os frades estivessem diante de um santo descido do céu e de um presbítero pobrezinho, saudaria primeiro o sacerdote, pois este tinha o privilégio e o poder mais que humano, de pela Eucaristia, trazer Deus ao mundo. Cf. A segunda vida de São Francisco de Assis, escrita por Tomás de Celano, ponto 201 (II Cel, 201). Sobre sua devoção a Eucaristia, cf. também a Primeira Admoestação, sobre o Corpo do Senhor. Esses textos podem ser encontrados In: *SÃO Francisco de Assis: Escritos e biografias*.

E ele é belo e jucundo  
 E vigoroso e forte.  
 Louvado sejas, meu Senhor,  
 Por nossa irmã a mãe Terra  
 Que nos sustenta e governa,  
 E produz frutos diversos  
 E coloridas flores e ervas.  
 Louvado sejas, meu Senhor,  
 Pelos que perdoam por teu amor,  
 E suportam enfermidades e tribulações.  
 Bem aventurados os que sustentam a paz,  
 Que por ti, Altíssimo, serão coroados.  
 Louvado sejas, meu Senhor,  
 Por nossa irmã a Morte corporal,  
 Da qual homem algum pode escapar.  
 Ai dos que morrerem em pecado mortal!  
 Felizes os que ela achar  
 Conformes á tua santíssima vontade,  
 Porque a morte segunda não lhes fará mal!  
 Louvai e bendizei a meu Senhor,  
 E dai-lhe graças,  
 E servi-o com grande humildade<sup>52</sup>

Não é só pelo tom constante de louvor que suas orações assumem. Mesmo o pedido que Francisco faz, é um pedido *comprometendo-se* antes de tudo. Expressa dirigindo-a ao seu Senhor, o que deseja ardentemente tornar-se, sem cobrança, sem expectativa de intervenção, e ao mesmo tempo sem mérito próprio, reconhecendo ser dom de Deus tudo o que consegue, por si, realizar.

O louvor pela *irmã morte* não é conformismo, mas um estágio de comunhão e integração de sua humanidade como aquilo que lhe faz um com a *Fraternidade universal* que tanto proclama.

<sup>52</sup> O *Cantico della Creature* foi uma das primeiras poesias escritas em italiano, e tem um valor histórico e literário muito grandes. Apresentamos aqui uma versão do texto no italiano arcaico: “*Altissimu, onnipotente, bon Signore, / tue so’ le laude, la gloria e l’honore et onne benedictione. / Ad te solo, Altissimo, se konfano, / et nullu homo ène dignu te mentovare. / Laudato sie, mi’ Signore, cum tucte le tue creature, / spetialmente messor lo frate sole, / lo qual è iorno, et allumini noi per lui. / Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore: / de te, Altissimo, porta significatione. / Laudato si’, mi’ Signore, per sora luna e le stelle: / in celu l’ài formate clarite et pretiose et belle. / Laudato si’, mi’ Signore, per frate vento / et per aere et nubilo et sereno et onne tempo, / per lo quale a le tue creature dà sustentamento. / Laudato si’, mi’ Signore, per sor’ aqua, / la quale è multo utile et humile et pretiosa et casta. / Laudato si’, mi’ Signore, per frate focu, / per lo quale ennallumini la nocte: / ed ello è bello et iocundo et robustoso et forte. / Laudato si’, mi’ Signore, per sora nostra matre terra, / la quale ne sustenta et governa, / et produce diversi fructi con coloriti flori et herba. / Laudato si’, mi’ Signore, per quelli ke perdonano per lo tuo amore / et sostengo infirmitate et tribulatione. / Beati quelli ke ‘l sosterrano in pace, / ka da te, Altissimo, sirano incoronati. / Laudato si’, mi’ Signore, per sora nostra morte corporale, / da la quale nullu homo vivente pò skappare: / guai a-cquelli ke morrano ne le peccata mortali; / beati quelli ke trovarà ne le tue sanctissime voluntati, / ka la morte secunda no ‘l farrà male. / Laudate e benedicete mi’ Signore et rengratiate / e serviateli cum grande humilitate.” Disponível em: <<http://parliamoitaliano.altervista.org/il-cantico-delle-creature/>>. Acessado em 17/12/2015.*

Inúmeros outros santos, poetas, trabalhadores, homens e mulheres, souberam expressar de forma orante essa experiência *libertadora* de Deus. Seu pedido, como o pedido do Pai Nosso, *o pão nosso de cada dia nos dai hoje*, não soa como condição, expectativa ou mera possibilidade, mas como compromisso, na esperança concreta de encontrar em Deus – sempre e em todo momento – a força e o necessário para construir esse mundo melhor que todos sonhamos.

### 4.3

#### Superação do dualismo: comunhão que gera esperança

“E Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom”[Gn 1,21]

*Deus conosco* é uma proclamação de proximidade, comunhão, familiaridade com Deus. Não é possível mais separar ou setorizar o ser humano, a criação toda e a própria realidade, como parcialmente de Deus ou afastada de Deus, expresso tipicamente na oposição *coisas do mundo X coisas de Deus*.

Essa separação parece nascer de uma vivência peculiar, da admiração, do assombro diante da hierofania – o divino como o separado, que toca e separa também algumas coisas/pessoas/realidades. Mas essa compreensão precisa ela também se transfigurar. Esse deus afastado, que se manifesta sectariamente, que abençoa algumas coisas e é negado por outras, que precisa de proteção contra qualquer contaminação... Esse deus nos é estranho. E essa estranheza é questão de vocação, do entendimento do chamado do ser humano, de seu papel e responsabilidade.

A visão tradicional nas religiões tende a ver a Deus como o “Senhor” que nos criou para o servir (acrescentando talvez, como nos Exercícios inacianos: e para que, “mediante isso”, salvemos nossa alma). A realidade divide-se, então, em duas zonas: uma *sagrada*, que corresponde a Deus, e a outra *profana*, que corresponde a nós. Da primeira faz parte todo o “religioso”, ou seja, aquilo que fazemos para a salvação, tratando-se, entretanto, de ganhar o favor de Deus ou de obter seu perdão. Na segunda move-se nossa vida ordinária, “pro-fana” (exterior ao templo), que, no fundo, não interessaria a Deus, ou que até mesmo é melhor negar e “sacrificar”<sup>53</sup>.

Esse fator fundamental, de como vemos a Deus e sua relação com a humanidade configura-se em base para a postura de vida e de fé assumidas. A

<sup>53</sup> QUEIRUGA, A.T., *Um Deus para hoje*, p. 24s.

imagem de um deus que cria o ser humano para o servir, é drasticamente diferente daquele que o cria por amor. Esta na verdade aponta não só para a constituição fundamental da religiosidade do ser humano, mas toca inclusive a compreensão que tem de si mesmo, e da realidade da qual faz parte.

Dessa discussão desdobram-se inúmeras outras, mesmo a natureza da Encarnação de Deus! A compreensão de que Deus se encarna por causa de nosso pecado, numa missão de resgate que poderia não acontecer se não fosse necessária, ainda encontra ecos nas orações e na liturgia. O texto do Sábado Santo, o *Exultet*, a Proclamação da Páscoa, louva o pecado de Adão como indispensável para o merecimento de um tão grande redentor: “Ó pecado de Adão, indispensável/ pois o Cristo o dissolve em seu amor/ Ó culpa tão feliz que há merecido/ a graça de um tão grande Redentor”<sup>54</sup>.

A reflexão acerca da Encarnação por amor, e não em função do pecado tem a partir de João Duns Scotus, teólogo franciscano do século XIII, um viés a mais para ser considerado<sup>55</sup>. Aqui focaremos a reflexão acerca da criação e sua natureza. Pois um Deus que cria por amor já contrasta com o juiz a ser abominado ou temido.

A ideia de criação a partir do amor, que se faz única e exclusivamente por nós, elimina todo equívoco e rompe pela raiz com todo dualismo. Falar de *salvação* tende a induzir o pensamento de que a Deus só interessa o “religioso”, aquilo que se relaciona com ele. Ao invés, falar de *criação* permite considerar que o que lhe interessa somos nós, tudo em nós: corpo e espírito, indivíduo e sociedade, cosmo e história<sup>56</sup>.

Deus cria por amor, não sob condição, pois o amor é gratuito, incondicional, *ágape*. Deus não ama desde que..., mas simplesmente ama. E a criação é desdobramento desse amor. Tanto o amor é a medida e a referência para Deus,

<sup>54</sup> Esse texto faz parte da liturgia da Vigília do Sábado Santo. Cf. Missal Romano.

<sup>55</sup> Por motivos de delimitação do tema, não aprofundaremos o assunto da Encarnação por amor em Duns Scotus. Acerca de Duns Scotus, além de suas obras, cf.: SERAFINI, M. *L' altezza ineffabile della sua misericordia: incarnazione e redenzione nella riflessione di Anselmo D'Aosta e Duns Scoto*. Antonianum, Roma, v.90, n.01, p.47-80, Ian./Mar 2015.; PEIXOTO, J. *João Duns Scotus: uma cristologia sob o prisma do amor e da liberdade*. In: TEOLOGIA em vertente franciscana. Porto Alegre: ESTEF, 2005. p.05-48.; WOLTER, A.B. *John Duns Scotus on the primacy and personality of Christ*. In: FRANCISCAN Christology: Selected texts, Translations and Introductory Essays. Edited by Damian McElrath. New York: Franciscan Institute of St. Bonaventure University, 1994. p.139-182. Além das obras do próprio autor.

<sup>56</sup> QUEIRUGA, A.T., *Um Deus para hoje*, p. 27.

que Ele não cria senão para a liberdade, para a autonomia, para a realização plena<sup>57</sup>.

O discurso dualista, entretanto, serve muito bem, ao menos de modo imediatista, para interesses de organização e legitimação/manutenção do poder. Basta um olhar histórico para o discurso escatológico católico, para perceber que as imagens de paraíso, purgatório, inferno, punição e castigo divino foram poderosos instrumentos de controle social – embora não se possa simplesmente olhar o passado com critérios de hoje, ou menosprezando todo o contexto histórico.

Fato é que esse discurso não sobrevive à superação de um deus externo intervencionista. Um Deus que ama, que é presente, que caminha ao lado de seu povo, não é um Deus do medo, da punição por vezes sádica e desumanizante.

Do inferno se fala pouco. Afortunadamente, pois muitos estragos tem feito. Apelou-se ao medo, quase sempre com boa intenção, desde cedo; mas a mesma sabedoria popular sabe, há muito tempo, que, no terreno da intimidade, “o medo é mal conselheiro”. E, pelo que toca à eficácia pública, a “pastoral do medo” conduz ao fracasso seguro<sup>58</sup>.

Ao falar do inferno, Queiruga procura refletir sobre o medo, sobre uma compreensão de Deus que exige subserviência, sobre como esse discurso pode até mesmo afastar de Deus. E ao mesmo tempo apresenta os subsídios para superação dessas imagens incapacitantes. Rever a Revelação é fundamental, bem como superar um discurso supersticioso que caminha ao lado da fé.

Uma fala a partir de imagens de fogo, demônios com tridentes infligindo torturas, penas eternas, choro, sofrimento, parece alimentar uma demanda do imaginário humano muito criativo e fértil, mas pouco representa da fé na misericórdia ou na vivência da *Esperança* cristã. Hoje, alimentar um discurso fantasioso que afaste o olhar e a preocupação da construção concreta do Reino de

<sup>57</sup> Cf. o capítulo anterior desse estudo, especialmente o ponto 3.2.1 O mito de uma onipotência abstrata – Autonomia, liberdade e comunhão das realidades com Deus, p. 68-75.

<sup>58</sup> QUEITURA, A.T. *¿Qué Queremos Decir Cuando Decimos “Infierno”?* Santander: Sal Terrae, 1995, p. 7. Tradução nossa. No original: “*Del infierno se habla poco. Afortunadamente, pues bastante estragos ha hecho. Apelo al miedo, casi siempre con buena intención, desde luego; pero la misma sabiduría popular sabe, hace ya mucho tiempo, que, en el terreno íntimo, “el miedo es mal consejero”. Y, por lo que toca a la eficacia pública, la “pastoral del miedo” conduce al fracaso seguro*”.

Deus, que por promessas vazias de um futuro incerto e abstrato tente justificar a injustiça e gerar conformismo, é no mínimo irresponsável.

Entretanto, historicamente há de se respeitar a contingência de cada situação. Assim como a Teologia não é a ciência exata que muitos gostariam, com respostas finais sobre todos os assuntos, também a caminhada do povo em busca de viver sua fé é repleta de desafios, retrocessos e avanços. O que não é plausível é permanecer anacronicamente apegado a discursos e imagens que não servem mais, que não dizem mais, que não ajudam mais.

Criticar a história (passado) é nosso direito, mas os juízos estão sempre expostos ao perigo da injustiça e da intolerância. Advirto porque a intenção primeira do que aqui quero dizer não se dirige a julgar o passado, mas – muito mais modestamente – a iluminar o presente. Mas de uma vez, algo que hoje seja realmente inconcebível pode estar justificado em sua época histórica. Quem pode, por exemplo, calcular o efeito moralizando que a pregação do inferno teve sobre costumes bárbaros e desumanos ou frente a autoridades ante às quais não havia outro freio nem controle?<sup>59</sup>

O processo de construção social não é independente nem submisso ao fenômeno religioso. Os fatores históricos e contextuais influenciam tanto a formação religiosa, enquanto conceitos e imagens da fé, quanto o religioso influencia a constituição do social. Até mesmo a Sociologia da Religião aponta nessa direção. Segundo Peter Berger, faz parte do ser humano sair de si mesmo. Esse processo de projetar-se, de externalizar o próprio humano é o primeiro passo. Quando o homem rompe qualquer isolamento e se reconhece como ser social, em relação, assume, na verdade, o projeto de tornar-se homem, desenvolvendo sua personalidade e cultura a ser assumida<sup>60</sup>.

Esses conteúdos externalizados são tidos agora como realidade, são objetivados enquanto não dependem mais de quem são procedentes. Isso acontece na medida em que o coletivo identifica – ou credita – plausibilidade a essas novas

<sup>59</sup> QUEIRUGA, A.T., *¿Qué Queremos Decir Cuando Decimos “Infierno”?*, p. 28. Tradução nossa. No original: “*Criticar la historia pasada es nuestro derecho, aunque los juicios están siempre expuestos al riesgo de la injusticia y la intolerancia. Lo advierto, porque la intención primaria de lo que aquí intento decir no se dirige a juzgar el pasado, sino – mucho más modestamente – a iluminar el presente. Más de una vez, algo que hoy resulta realmente inconcebible pudo estar justificado en su época histórica. ¿Quién puede, por ejemplo, calibrar el efecto moralizador que la predicación del infierno tuvo sobre costumbres bárbaras e inhumanas o frente a autoridades ante las que no había otro freno ni control?*”.

<sup>60</sup> Cf. TEIXEIRA, F. Peter Berger e a religião. In: \_\_\_\_\_. (org.). *Sociologia da Religião – Enfoques teóricos*. 3.ed., p. 218-248. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 222s.

estruturas ou novos conceitos, que ganham “autonomia com respeito ao seu criador, adquirindo um grau de distinção específica”<sup>61</sup>.

Essa percepção da sociedade como realidade objetiva, decorrente da aceitação de tal como plausível pelo coletivo, é o que possibilita que o homem assuma o mundo como um lugar para viver. Isso, entretanto, só ocorre com o terceiro passo desse processo, a interiorização.

“A interiorização é antes a reabsorção na consciência do mundo objetivado de tal maneira que as estruturas deste mundo vêm a determinar as estruturas subjetivas da própria consciência.” O mundo construído passa a influenciar – ou mesmo determinar – a contínua construção do mundo. Em sentido prático, “a nova geração é iniciada nos sentidos da cultura, aprende a participar das suas tarefas estabelecidas e a aceitar os papéis bem como as identidades que constituem a estrutura social”<sup>62</sup>.

Nesse processo todo ocupa lugar central a interação social. O mundo é construção humana, mas não de um homem isolado<sup>63</sup>, é construção social, pois é um mundo social. Nessa interação, por aquilo que Berger chama de conversação, é que encontra lugar no processo de formação do real, sua própria legitimação. “A legitimação ‘explica’ a ordem institucional outorgando validade cognoscitiva a seus significados objetivados. A legitimação justifica a ordem institucional dando dignidade normativa a seus imperativos práticos.”<sup>64</sup> É a própria coletividade que, à medida que se reconhece, que dialoga e interage com a realidade, vai reconhecendo (e possibilitando) o real como tal.

É através da religião que, em última instância, se consegue a legitimação máxima de estruturas construídas e agora assumidas como irrenunciáveis. Em certo sentido, isso acarreta em fazer tais estruturas transcenderem sua natureza criada, atribuir-lhes, enquanto irrenunciáveis, o status de pressuposto.

Essa teoria da construção social da realidade é aplicada também à religião, que, assim como vai sendo formada, vai influenciando sua própria formação. E como não é um processo a parte do todo do real, nem simplesmente concomitante

<sup>61</sup> TEIXEIRA, F., *Peter Berger e a religião*, p. 222s.

<sup>62</sup> BERGER, P. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 28.

<sup>63</sup> Embora fosse interessante abordar as condições de possibilidade para criação de um mundo solipsista ou individualista, esse trabalho não tem por objetivo tais especulações, focando nesse momento as consequências coletivas.

<sup>64</sup> BERGER, P. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 128.

a ele, mas sim constituinte, pode-se dizer que a religião é parte essencial da formação da própria realidade, enquanto seu próprio processo de formação é participante, influenciado e mesmo determinado pela formação do real como um todo.

Embora o sagrado seja apreendido como distinto do homem, refere-se ao homem, relacionando-se com ele de um modo em que não o fazem os outros fenômenos não-humanos (especificamente, os fenômenos de natureza não-sagrada). Assim, o cosmos postulado pela religião transcende, e ao mesmo tempo inclui, o homem. O homem enfrenta o sagrado como uma realidade imensamente poderosa distinta dele. Essa realidade a ele se dirige, no entanto, e coloca a sua vida numa ordem, dotada de significado<sup>65</sup>.

Tendo em vista o processo exposto até aqui, o papel da religião é claramente perceptível e sua importância inegável, mesmo para a Sociologia. “A religião legítima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas.”<sup>66</sup>

Sem pretensões de esgotar a visão sociológica da Religião, esse excerto serviu para ilustrar a responsabilidade da Religião diante da sociedade, não como fator exterior, pairando *sobre* o social, mas como algo construído *a partir* também das necessidades e esperanças do ser humano. Da mesma forma, a Religião se faz *responsável* não por atender esses pedidos, mas por auxiliar o ser humano a caminhar de forma a responder a sua vocação de realização. Dependendo de como são os desafios a serem enfrentados, nossas imagens de Deus serão diferentes. Mas, por outro lado, se a imagem de Deus que se assume não for escravizada por uma lógica meramente utilitarista, ela certamente tem a vocação de iluminar um caminho de libertação e superação desses desafios. Em outras palavras, de acordo com a imagem de Deus que temos, será a nossa postura social e nossa prática eclesial<sup>67</sup>.

Há ainda um compromisso de transformação que não pode ser negado. Mas esse compromisso também não pode ser relegado ao *espiritual* enquanto desassociado do concreto, do histórico, do social.

<sup>65</sup> BERGER, P., *O Dossel Sagrado*, p. 39.

<sup>66</sup> BERGER, P., *O Dossel Sagrado*, p. 45.

<sup>67</sup> Talvez essa ideia merecesse um desenvolvimento mais amplo. Inúmeros exemplos poderiam ser trabalhados aqui, desde a comunidade que não superou ainda o *Deus dos Exércitos* e vive sob uma religião autoritária, até o grupo que tem num *Deus Paternalista* uma experiência de fé dependente, incapaz da autonomia necessária ao processo de amadurecimento. Esses porém, são desdobramentos para outro trabalho.

Uma religião que, olhando para o céu, faz-se “infel à terra”, e que, concebendo a Deus como grande Ente (a isso se refere a crítica da ontoteologia), como Senhor que manda e que pede ou precisa ser servido, acentua nossa “consciência desgraçada”. Seria anti-histórico ver nessas críticas apenas o aspecto negativo de um possível ataque à religião. Na realidade, no que tem de amadurecimento da consciência histórica, podem – e creio que devem – ser vistas como ocasião para descobrir a face mais genuína do Deus de Jesus. Um Deus que Jesus já herda como *Criador* do céu e da terra, mas que enriquece com sua vivência filial ao proclamá-lo como *criador enquanto “Abbá”*, ou seja, como pai-mãe que só por amor por nós nos traz à existência, e que única e exclusivamente por amor e do amor atua em nossa história. Um Deus que, por sua Plenitude, não tem carências, mas que é inteiramente dom: que consiste em ser *agape* (1Jo 4,4.8.16), e cuja ação é, portanto, infinitamente transitiva, sem sombra de egoísmo, pura afirmação generosa do outro<sup>68</sup>.

Esse Deus que não faz distinções, que se entrega plenamente por todos, mas que percebido e experimentado de formas diversas, de acordo com as condições de cada cultura, época e contexto, não é, não pode ser um Deus separado, distante, alheio. Tudo o que gera uma visão dualista da realidade – em que o Senhor escolhe alguns privilegiados para serem *elevados* em dignidade, bem como algumas partes da criação para serem *coisas de Deus* em oposição a outras – não pode subsistir diante do Deus que *é conosco*. Superada a imagem de um deus externo e intervencionista, supera-se a compreensão dualista da realidade. Supera-se a divisão em prol da comunhão. Não se trata de declinar em importância e valor a parte da realidade atribuída às *coisas de Deus*, mas se trata de *santificar toda a realidade*, agora reconhecida como igualmente criação que leva a Deus.

Da mesma forma a humanidade. Deus não cria seres distintos em valor e importância, mas como *Paizinho amoroso* que é, cria seres diferentes sim, mas com mesmo potencial e importância.

Deus não cria homens e mulheres “religiosos”; cria simplesmente homens e mulheres *humanos*. Ousaria dizer, um pouco paradoxalmente, que neste sentido “Deus não é nada religioso”. Porque se a religião é pensar em Deus e servir a Deus, o *Abbá* de Jesus não pensa em si mesmo nem busca ser servido. Ele pensa em nós e busca exclusivamente nosso bem<sup>69</sup>.

Afirmar o contrário seria defender uma imagem de Deus que faz acepção de pessoas, que escolhe alguns por motivos secretos, e que tem interesses escusos e inacessíveis que não a realização plena de sua criação amada.

<sup>68</sup> QUEIRUGA, A.T., *Um Deus para hoje*, p. 25s.

<sup>69</sup> QUEIRUGA, A.T., *Um Deus para hoje*, p. 28.

Essa compreensão gera consequências diretas na prática e na vivência da fé. Alguém que vive para servir um Deus que tem mais interesses em um grupo de pessoas da qual esse *fiel* não faz parte, vai se sentir inclinado a servir esse pretense grupo preferido de Deus... Além de causar divisões na comunidade de fé, isso serviria para implantar ou justificar uma pseudo-hierarquia baseada em interesses por vezes mais próprios que comunitários.

Localizar o interesse de Deus pelo ser humano em sua dimensão religiosa, pensando que só interessa a Deus o diretamente relacionado em nós com o “sagrado”. Seria o resto literalmente *profano*, diante e fora do templo: abstração neutra, na melhor das hipóteses, ou pecado, na pior. É a *redução da espiritualidade a “espiritualismo” desencarnado e abstrato*, distanciado da vida real e alheio ao corpo. Como se a espiritualidade remetesse à “outra” vida da terra com a máxima qualidade em todas e cada uma de suas dimensões: corporais e anímicas, individuais e comunitárias, em sua fugacidade e em sua permanência (aqui, sim, insere-se a maravilha já vivida desta “outra” vida, porque “esta” já é “vida eterna”<sup>70</sup>).

Uma redução ao espiritualismo também gera grandes consequências pois a dimensão *libertadora* de uma espiritualidade engajada é sufocada pela manutenção da tradição, do conhecido, de ritualismo e até de preconceitos.

Colocar a esperança no futuro de forma a isentar qualquer responsabilidade com o presente nada mais é que sacramentalizar a *omissão*, ou pior, ser cúmplice diante da injustiça e maldade. Agora, justificar uma situação de opressão com um discurso de recompensa futura chega a ser criminoso.

Além disso, pode-se perceber certa aversão às coisas mais simples de realização, prazer e felicidade humanas, decretadas como contrárias à vontade de Deus. Ao menos contrárias à vontade de uma imagem meio mesquinha de um deus que parece ter inveja da felicidade humana, bem aos moldes gregos e romanos.

Somente uma imagem pervertida do divino pode chegar a percebê-lo como inimigo do progresso ou envenenador das alegrias da vida. Infelizmente, a perversão vem de muito antigo, e já Platão e Aristóteles tiveram que lutar contra a ideia horrível de um “deus invejoso” da felicidade humana<sup>71</sup>.

A Criação nova, o Novo Céu e a Nova Terra prometidos (Ap, 21,1) não são *outro céu e outra Terra*, não se trata de um novo lar, em outro lugar... Mas se trata

<sup>70</sup> QUEIRUGA, A.T., *Recuperar a Criação*, p. 78s.

<sup>71</sup> QUEIRUGA, A.T., *Recuperar a Criação*, p. 82.

da renovação, verdadeira transfiguração da realidade toda. Deus não abandona sua criação. Nem essa obra é defeituosa ou inadequada. Tudo aponta para essa realização plena, em Deus, com Deus e por Deus. Mas não qualquer deus.

#### 4.4

### A Imagem de uma Esperança Fundamental à Semelhança do agir de Deus

Dessa realização plena é que trata nossa Esperança. Mas não a esperança de quem senta e *espera* alguma coisa acontecer. Está mais para quem *faz acontecer*, não sozinhos, não por nossa força, mas realizando o plano de Deus.

Essa realização é a glória de Deus. A realização de toda a Criação, feliz, em comunhão, unida a Deus, constitui a glorificação do próprio Criador. Assim, qualquer esforço de superação de imagens caricatas de Deus, tende para o futuro enquanto encontro definitivo com Deus e não busca uma realização definitiva como mera apresentação de uma nova imagem de Deus. Não se trata de trocar conceito por conceito, palavra por palavra, mas de transformar o modo de relacionamento com Deus, não mais intervencionista, voltado agora para uma *esperança nova* e já tão antiga e presente.

Cesar Kuzma, comentando a obra de Moltmann, aponta essa primazia da Esperança como vocação de toda a Teologia. Segundo ele, o Teólogo da Esperança, como Moltmann é conhecido, orienta toda a fé cristã para a dinâmica da Esperança.

Para Moltmann, todo o conteúdo da verdade cristã possui uma orientação escatológica. Somos movidos pela esperança, pelo ato de esperar (*hoffen*). A verdade cristã está totalmente projetada para o futuro e anseia por ele, portanto, toda a teologia é escatologia. A partir deste enfoque, o único problema que existe na teologia cristã, segundo nosso autor, diz respeito ao seu futuro (*das Problem der Zukunft*). Este futuro apresenta-se como um Outro (*das Andere*), o qual, a partir de nossas experiências, nós não podemos nem ousar pensar, pois ele está além daquilo que nos é dado. Transcende sempre como algo Novo (*Neuen*), portanto, o verdadeiro objeto da esperança cristã encontra-se definitivamente no futuro de Deus (*als Hoffnung auf eine Zukunft aus Gott*). “O Deus, de que aí se fala, não é o Deus intramundano ou extramundano, mas o ‘Deus da Esperança’”<sup>72</sup>.

<sup>72</sup>KUZMA, C. A Esperança Cristã na “Teologia da Esperança”: 45 anos da Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann: sua história, seu caminho, sua esperança. In: *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 443-467, jul./dez. 2009, p. 452. No final, o autor cita: MOLTSMANN, J.

A Esperança não aparece apenas como um conteúdo a ser anexado na reflexão teológica, mas se configura em base fundamental para toda a Teologia. Mas, se a visão de Deus sofre profundas transformações, também a compreensão de Esperança passa por um processo de conversão, a ponto de afetar até e principalmente, a postura *diante da Esperança*, e não apenas a formalização de seu conceito.

Vencer a abstração de uma espera vazia de sentido, focada numa ideia de deus que vem de fora e intervém de modo definitivo e quase predestinado é necessário para o surgimento de uma nova postura diante da fé de advento que configura a fé cristã. “Ser cristão é ter uma fé de *advento*, a espera do *Deus que vem*: não somos nós que vamos primeiro até o seu encontro, mas antes, é ele que vem até nós e abre diante de nós o seu futuro”<sup>73</sup>.

Essa espera, entretanto, não é passiva, pois esse Deus que vem, vem até nós para abrir perspectivas, o *futuro de Deus* precisa ser assumido e realizado, não vem pronto! Embora nessa realidade tão complexa em que vivemos, o ser humano sinta a necessidade de ser ouvido de forma meio imediatista, a tal ponto que deseje um deus que possa resolver seus problemas, não que lhe questione ou provoque a uma nova atitude pessoal diante da realidade.

Neste mundo complexo e às vezes hostil, o ser humano sente a necessidade de ser ouvido. A abertura natural que tem para o transcendente faz com que procure algo além de si mesmo, que saia em busca de um sentido capaz de dar razão à sua vida em todas as dimensões. No entanto, quando esta busca frustra e não cumpre aquilo para o qual se propõe, o ser humano sente um vazio e tentará preenchê-lo de todas as formas: com uma fuga do mundo e da vida ou por um pedido, uma súplica de salvação. É aí que entra o ponto-chave da nossa reflexão! Pois se ele optar por uma fuga do mundo e da vida as consequências logo aparecerão, como: desequilíbrio, depressão, angústia, fraqueza, solidão, desespero, falta de vontade para viver, etc. Podemos observar que, antes de ser uma fuga de Deus (cuja existência, em alguns casos, ele questiona) e do mundo, é uma fuga de si mesmo. Se, ao contrário, ele optar por pedir salvação, ele estará aberto, mas também vulnerável a todo tipo de pressão e abuso religioso que possam ocorrer. Se a compreensão que ele tem de Deus for uma compreensão fraca, não madura, há um risco. Diante de uma crise assim, a ideia forte de um Deus intervencionista ganha espaço, pelo menos enquanto há expectativa de realização; se isso também fracassar, o quadro se agrava e temos aberta uma grande porta para o ateísmo<sup>74</sup>.

---

*Teologia da esperança*: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã. São Paulo: Loyola, 2005, p. 30.

<sup>73</sup> KUZMA, C. A Ação de Deus e sua realização na plenitude humana: uma abordagem escatológica na perspectiva de Jürgen Moltmann”. In SANCHES, M.A.; KUZMA, C.; MIRANDA, M.A. (orgs.) *Age Deus no Mundo?* Múltiplas perspectivas Teológicas. Rio de Janeiro: Editora Puc/Editora Reflexão, 2012, p. 225-247, p. 233.

<sup>74</sup> KUZMA, C., *A Ação de Deus e sua realização na plenitude humana*, p. 230.

Superada uma postura de oração enquanto mera petição, necessariamente a dinâmica do relacionamento com Deus também passa por uma conversão, e assim, também onde e como colocamos nossa esperança, para finalmente chegar a *como vivemos* nossa esperança. Não se trata apenas de considerar as carências humanas ou um viés sentimentalista ou psicologista, mas de assumir a busca de superação diante das fragilidades humanas em nível mais profundo. Ao se reconhecer limitado, como age o ser humano? Certamente ele não pode mais recorrer infantilmente a um deus faz-tudo, paternalista ou impositivo. “Numa visão moderna de ser humano, de mundo e de Deus, não é mais aceitável a ideia de um Deus intervencionista, que está totalmente à disposição da sua criação para atender seus desejos mais profundos”<sup>75</sup>.

Se não esperamos por alguém que resolva nossos problemas a configuração do próprio esperar é que muda. Muda de uma postura passiva para uma autonomia nova, transformadora e libertadora.

Deus *não tem* como função resolver os nossos problemas. Isso é um fato. Se assim fosse, nós estaríamos diminuindo e limitando a ação de Deus à vontade humana, Deus não seria Deus. Se acreditarmos que Deus é amor e o amor é livre devemos aceitar também que somos frutos desse amor e, como consequência, somos livres. Ora, a liberdade que nos é concedida por Deus (por ato de amor) traz consigo a responsabilidade de cada ação. Logo, a solução para os nossos problemas está no bom uso desta condição e na harmonia das relações entre o ser humano e Deus<sup>76</sup>.

*Esperança* passa a ter uma profunda relação com *responsabilidade*, pois é na dinâmica da autonomia e liberdade que elas se configuram. Deus continua se revelando através da ação humana, que tende a esse encontro pleno face a face, mas que já experimenta essa *realidade* de comunhão. Isso só pode ser aceito e assumido na ótica da esperança, já que não se trata de algo empírico, embora concreto e real.

Quando se pensa para frente, considerando a história escatologicamente, a unidade de Deus abarca em si toda a unificação de criação com Deus e em Deus. Em termos escatológicos, portanto, a unidade de Deus está vinculada à redenção da criação, assim como sua glória está também vinculada com sua glorificação através de toda a criação<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> KUZMA, C., *A Ação de Deus e sua realização na plenitude humana*, p. 228s.

<sup>76</sup> KUZMA, C., *A Ação de Deus e sua realização na plenitude humana*, p. 231.

<sup>77</sup> MOLTSMANN, J., *A Igreja no poder do Espírito*, p. 91s.

Moltmann reconhece que a glorificação de Deus se dá pelo êxito de seu plano, pela realização de seu sonho em relação à criação toda. Assim, a realização da criação toda é a glorificação de Deus. Glorificação de Deus se dá na implantação do Reino de Deus, na salvação da criação! Ao invés de alocar esses conceitos num futuro incerto, é hora de assumi-los no presente como vocação e promessa, mas também como responsabilidade de quem *vive* essa esperança.

Por muito tempo a reflexão escatológica manteve-se atrelada à imagens de punição, expiação, sofrimento e medo. Essas imagens pintavam um futuro pós-morte que inspirava mais receio e medo do que conversão e responsabilidade, atrelando por vezes a salvação a rituais e não à construção do Reino de Deus, este era esperado “pronto” quando viesse.

Isso serviu – e para muitos grupos ainda serve – como justificação de um discurso intimista, excludor, voltado para si mesmo e autorreferencial. A manipulação deste discurso acerca da salvação esteve ainda próxima das compreensões eclesiológicas de teor exclusivista, fazendo a preocupação e busca por legitimidade da fé redundarem em preocupação em evitar o inferno.

Esse enfoque dado à salvação como algo desvinculado da criação, como algo apenas possível, resulta, historicamente, em muitos e diversos caminhos, que opondo-se entre si, lutam por exclusiva legitimidade. A grande dificuldade de diálogo entre as religiões se deve também a essa mentalidade de garantir em seus conceitos os únicos válidos, em seu caminho o único caminho de salvação.

“Não escapamos nem da pretensão equivocada nem do desespero equivocado se paramos na pergunta: a salvação do mundo vem através das Igrejas? Somente a inversão desta pergunta leva adiante: a Igreja vem através da salvação do mundo?”<sup>78</sup>

Por outro lado, se realmente é possível superar uma compreensão de Deus baseada na troca de favores, ou de um Deus que julgue em função de atos “piedosos” e não com os critérios de amor gratuito, então é possível superar essa imagem de salvação como algo a ser *conquistado* pelo ser humano.

Salvação é dom de Deus! Dom e Graça! Se tudo parte de Deus, sendo seu amor incondicional, então a Salvação é extensão da obra criadora.

---

<sup>78</sup> MOLTSMANN, J., *A Igreja no poder do Espírito*, p. 81.

O habitar com Deus como forma de resposta e realização da promessa é comum não só no imaginário, mas na definição da *forma* que esta esperança assume. Esperar não é alienação da realidade, abster-se de tudo ou mesmo passividade. É, antes de tudo, responsabilizar-se para com a *casa de Deus*, habitação onde com Ele permaneceremos. Habitação transformada, plenificada.

A esperança escatológica de Israel acerca da habitação definitiva de Deus é a base da esperança cristã do “novo Céu e da nova Terra”. Ez 37,27 retorna na promessa de Ap 21,3: “Habitarei no meio deles, serei o seu Deus e eles serão o meu povo”. Este é o “tabernáculo de Deus entre os seres humanos”, o santuário de Deus entre eles “para sempre”: a nova Jerusalém<sup>79</sup>.

É preciso reconhecer ainda que a salvação é uma realidade comunitária, e como tal, a esperança se identifica com a própria fé, não numa postura de *observação*, mas de *protagonismo* por parte de quem crê e espera. Trata-se do caráter *performativo*<sup>80</sup> da esperança, a partir daquele que assume o objeto da esperança como algo a ser construído comunitariamente, em comunhão com Deus, mas partindo de sua postura e ação.

Assim: “Somente a esperança é ‘realista’, porque somente ela toma a sério as possibilidades que impregnam tudo o que é real. Ela não toma as coisas na sua estática ou inércia, mas como caminham, se movem e são mutáveis em suas possibilidades”<sup>81</sup>.

Qual a face de Deus que se revela nesse relacionamento de Esperança? Antes uma face com o que esperamos ao fundo: esperamos a comunhão plena com nosso Deus, a realização escatológica da vocação primeira do ser humano, de encontro com o Deus da vida. Essa face é delineada com o motivo de nossa esperança, por que esperamos? Porque nosso Deus é fiel, e não apenas isso, é presente, companheiro, próximo de nós. Finalmente, o que dá as feições dessa face de Deus com que nos relacionamos, as cores de seu semblante, é o modo, o *como esperamos...* Nossa opção por Jesus Cristo se ressalta em nossa opção pelas opções que Jesus fez? Nossa opção se reafirma no assumir as consequências de fazermos as opções que Ele fez?

<sup>79</sup> MOLTSMANN, J. *A vinda de Deus: Escatologia Cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 327.

<sup>80</sup> Bento XVI utiliza esse termo *performativo* em sua Encíclica *Spe Salvi*. Cf.: BENTO XVI. *Spe Salvi*. São Paulo: Paulinas, 2007.

<sup>81</sup> MOLTSMANN, J. *Teologia da Esperança*. São Paulo: Herder, 1971, p. 13.

Assim, “Ela [a esperança] não acalma o *cor inquietum*, mas é esse *cor inquietum* no homem”<sup>82</sup>. Nossa esperança, mais que aquietar, nos motiva, anima e provoca para o verdadeiro relacionamento com Deus. Essa aproximação gera *responsabilidade*, diante do projeto que assumimos com Ele. De um mundo mais justo, mais fraterno, mais como Ele.

Mesmo sendo Moltmann conhecido como o *teólogo da Esperança*, Queiruga também dá uma grande importância para o que ele considera estar mesmo na essência da fé e vivência cristãs e religiosas. Queiruga considera o mistério da Esperança como tão fundamental e tão presente à realidade humana, que a situa antes de qualquer filosofia, ideologia, e mesmo antes de qualquer religião. Essa *esperança fundamental* é condição para o ser humano.

Mistério no sentido radical de afetar a pessoa humana como tal, pois a esperança em seu sentido mais profundo – e assim enuncio uma de minhas hipóteses de trabalho – se situa em um nível que é anterior a toda filosofia, a toda ideologia e também a toda religião. Estas são já justamente respostas ou tentativas de resposta à abissal pergunta que esse mistério abre para todo homem e toda mulher<sup>83</sup>.

A esperança cristã perpassa toda a realidade, iluminando-a de sentido, pois toda a realidade concorre para a realização última e definitiva. Trata-se de uma busca anterior a qualquer construção e para qual toda realização está orientada. A esperança nesse nível mais profundo e essencial é a própria motivação e direcionamento do ser humano para Deus, para seu fundamento, para a comunhão plena.

Assim, tudo na vida concorre para essa esperança fundamental e definitiva, que não fica pairando num limbo de imprecisão e abstração, mas que se reveste concretamente da busca diária, se expressa nas esperanças quotidianas e nas realizações menores que a humanidade consegue celebrar.

Mas mais do que nos determos nesta dimensão extensiva, interessa aqui estar atento à profundidade intensiva que através dela se manifesta. É a que vai dos bens

<sup>82</sup> MOLTSMANN, J., *Teologia da Esperança*, p. 9.

<sup>83</sup> QUEIRUGA, A.T. “Elpidología: la esperanza como existencial humano”. In: *Theologica Xaveriana*. Bogotá, v. 55/2, n. 154, p. 165-184, abr./jun. 2005, p. 166. Tradução nossa. No original: “Misterio, en el sentido radical de afectar a la persona humana como tal, pues la esperanza en su sentido más hondo – y así enuncio una de mis hipótesis de trabajo – se sitúa en un nivel que es previo a toda filosofía, a toda ideología e incluso a toda religión. Estas son ya justamente respuestas a los intentos de respuesta a la abisal pregunta que ese misterio abre para todo hombre y toda mujer”.

concretos ao bem total: *das esperanças à esperança*. A pessoa humana não é, fora fora patológicos extremos, uma multiplicidade dispersa, mas um projeto unitário; de sorte que as distintas realizações são sempre tentativas de antecipar a realização total, as esperanças parciais são afluentes que buscam sua unificação no rio uno da esperança total e acabada<sup>84</sup>.

As posturas extremas, entretanto, acabam tolhendo aquilo que deveria dar força para a construção dessa realidade definitiva já aqui. Deuses autoritários, terríveis, maleáveis a ponto de ceder algum benefício com o incentivo certo, ou mesmo capazes de realizar nossa vingança, não são referenciais possíveis para a concretização dessa esperança fundamental. Quem ainda serve *somente ao Senhor dos Exércitos*, sempre vai esperar que Deus lhe resolva as coisas, ou que lhe diga o que fazer; está fora da dinâmica autônoma de responsabilidade e realização. Quem somente busca experimentar Deus sentindo arrepios ou arroubos místicos em frenesis e transe repetitivos, certamente vive numa dinâmica bem diferente de quem procura viver as opções que Jesus fez em vida, pela justiça, pela paz, pelo pobre e pelo marginalizado.

Ademais o enfrentamento de ideologias parece por vezes barrar a fecundidade da esperança. Posturas duras, extremas, definitivas que se outorgam autoridade numa autorreferencialidade acabam por minar esse olhar tenro que vê no hoje a promessa latente da felicidade futura.

As posturas extremas oferecem rostos conflitantes. O primeiro nega a esperança transcendente, porque, em definitivo, crendo conhecer com segurança a resposta para a grande pergunta humana, não a necessita. O otimismo iluminista do *progresso* e grande parte do *evolucionismo* do século XIX estão nesta linha. Caso típico são as formas mais simples de *materialismo dialético* que vê o futuro determinado por leis necessárias que acabarão realizando-o de maneira inexorável. Junto a elas estão outras não tão definidas porque ou negam a liberdade humana ou – como podia ser num certo sentido (somente num certo sentido, pois conta com o apoio da transcendência: “*Foi en Haut et au Avant*”) o caso de Teilhard de Chardin – creem ler com segurança nos dinamismos cósmicos e humanos a figura final da história. O segundo rosto aponta o contrário: não há esperança, porque o mundo é absurdo. Shopenhauer inaugura uma linha com ênfase pessimista que com diversas ramificações chega a nossos dias com autores como Cioran ou certas formas de desencanto pós-moderno. O existencialismo, com o Sartre de *L’être et le néant* como expoente máximo, abriu outra frente mais diferenciada mas de enorme

---

<sup>84</sup> QUEIRUGA, A.T., *Elpidología: la esperanza como existenciario humano*, p. 171. Tradução nossa. No original: “*Pero más que detenernos en esta dimensión extensiva, interesa aquí atender a la profundidad intensiva que a través de ella se manifiesta. Es la que va de los bienes concretos al bien total: de las esperanzas a la esperanza. La persona humana no es, fuera de casos extremos patológicos, una multiplicidad dispersa, sino un proyecto unitario; de suerte que las distintas realizaciones son siempre intentos de anticipar la realización total, las esperanzas parciales son afluentes que buscan su unificación en el río unitario de la esperanza total y acabada*”.

repercussão cultural, bem representada pelo “teatro do absurdo” dos anos cinquenta e sessenta do século passado, com autores como Beckett e Ionesco<sup>85</sup>.

Se Deus não fica mais sentado em seu trono espiando a humanidade, se deleitando com seus acertos e se remexendo de ira com seus erros, se esse Deus desceu das nuvens da abstração para encarnar-se no próprio âmago da humanidade, se as imagens paternalistas, intervencionistas, terríveis e ameaçadoras foram finalmente acrisoladas, o isso significa para a caminhada concreta de quem busca viver sua fé?

Já foi um choque admitirmos que a esperança não traz paz ao coração inquieto, mas do contrário, ela mesma é essa inquietude, pois a responsabilidade gera protagonismo. De tal forma que a fé, ao invés de gerar uma segurança dos tempos de Deus todo-poderoso (em que bastava uma novena para acalmar nossa consciência), gera inquietude, dá trabalho.

Concretamente há uma mudança na vida do crente. A vivência dessa esperança não mais em potência, mas em ato, enquanto antecipação real da plenitude gera um fecundo caminho de conversão. Não em função de, mas resultado de tal. Não para ganhar algo, mas já gozando da Graça.

Experimentar a realidade gratuita de Deus, sem provas empíricas, sem segurança, sem algo a que se apegar como tábua de meritocracia... Isso é viver concretamente essa esperança fundamentalmente escatológica.

Seria como a parábola da Dona Maria, senhora muito pobre que vivia em seu barraco numa favela do Rio de Janeiro. Mal tinha dinheiro para alimentar os

---

<sup>85</sup> QUEIRUGA, A.T., *Elpidología: la esperanza como existenciarío humano*, p. 175s. Tradução nossa. No original: “*Las posturas extremas ofrecen rostros contrapuestos. El primero niega la esperanza trascendente, porque, en definitiva, creyendo conocer con seguridad la solución a la gran pregunta humana, no la necesita. El optimismo ilustrado del progreso y gran parte del evolucionismo decimonónico están en esta línea. Caso típico son las formas más simples de un materialismo dialéctico que ve el futuro determinado por leyes necesarias que acabarán realizándolo de manera inexorable. Junto a ellas están otras no tan decididas que o bien porque niegan la libertad humana o bien – como pudiera ser de algún modo (sólo de algún modo, pues cuenta con el apoyo de la transcendencia: “Foi en Haut et an Avant”) el caso de Teilhard de Chardin – creen leer con seguridad en los dinamismos cósmicos y humanos la figura final de la historia. El segundo rostro es de signo contrario: no hay esperanza, porque el mundo es absurdo. Schopenhauer abre una línea de énfasis pesimista que con diversas ramificaciones llega a nuestros días con autores como Cioran o ciertas formas de desencanto posmoderno. El existencialismo, con el Sartre de L’être et le néant como exponente máximo, abrió otro frente más diferenciado pero de enorme repercusión cultural, bien representado por el “teatro del absurdo” de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, con autores como Beckett y Ionesco*”.

quatro filhos e mais um tanto de netos. Todos sem trabalhar. Um dia um mensageiro diz a Dona Maria que ela ganhou na loteria. E um prêmio desses acumulados ainda. Dona Maria nem presta atenção, pois isso não é possível. Mas o insistente continua lhe dizendo para receber o prêmio. Mas como seria possível?, pensa Dona Maria, ela não fez nada para ganhar, nem dinheiro para a aposta ela tinha. Diante de tanta insistência, Dona Maria, um dia resolver receber o prêmio. *E ela o recebe*. A partir daí sua vida muda. É impossível continuar do mesmo modo. E não é só a vida dela que muda. Todos à sua volta também mudam de vida. Sem ter feito nada, absolutamente nada, ela aceitou receber tudo.

Talvez a dinâmica de vivência gratuita da experiência de Deus seja um pouco como essa historinha da Dona Maria. Não podemos fazer nada para merecer o Amor de Deus. Mas, se o aceitarmos como *dom gratuito*, nossa vida muda. Não muda para ganhar algo, mas justamente muda na experiência de ter ganhado! O Amor transforma nossa vida e a de todos à nossa volta. Para isso é preciso vencer a tentação de achar que precisamos de algo para merecer isso, seja alguma obra de caridade prévia, uma oração, novena, algo de nossa parte que tenha amolecido o coração de Deus antes de nos ter agraciado.

Superar essa tendência de *barganhar* com Deus é viver uma realidade nova. Essa é a verdadeira esperança cristã, que não está encerrada num futuro incerto e nebuloso, mas que é vivida, antecipada e concretamente à medida que nossa vida se abre à gratuidade de Deus.

Esperar não, *esperançar*.