

A Ausência de Sentido e o Sentido da Ausência

Propostas para uma Teologia da Revelação a partir da dinâmica velamento-desvelamento

Abdruschin Schaeffer Rocha

Resumo

O presente texto pretende refletir sobre uma teologia da Revelação na perspectiva da presença-ausência divina. Parte da constatação de que a tradição cristã, principalmente a partir da Modernidade, nos acostumou a pensar a revelação apenas na perspectiva da “manifestação”, da “presença divina”, e isso trouxe sérias implicações tanto à Teologia quanto à espiritualidade no âmbito do cristianismo. Num momento histórico, amplamente caracterizado pela “ausência de sentido”, não é suficiente uma teologia da Revelação que tenha se acostumado a dar respostas apenas a um “mundo de sentido”, caracterizado pela presença de Deus. A sentença nietzschiana “Deus está morto, e nós o matamos”, ou mesmo a heideggeriana “Os deuses foram afugentados” caracteriza bem o atual clima cultural, ao indicar essa aparente carência de sentido. Tal proposta buscará no conceito barthiano de revelação (como *re-velatio*), “caminhos” para uma compreensão da revelação como “manifestação e ocultação”, “presença e ausência”. Propõe-se, portanto, a “ocultação” e a “ausência” como elementos determinantes de uma teologia da revelação que dê conta dessa *ausência de sentido*, propondo um *sentido para ausência*, que permita uma teologia mais afeita ao nosso momento histórico e contribua de modo significativo para minimizar as agruras existenciais derivadas do caráter furtivo do divino.

Palavras-chave: Revelação, Sentido, Presença, Ausência.

Abstract

The text aims to reflect on a theology of revelation in view of the divine presence-absence. The starting point is the fact that the Christian tradition, especially after modernity, made us to think about revelation only in the perspective of “manifestation” and “divine presence”, which brought about serious implications for both Christian theology and spirituality. In a historical moment characterized by “absence of meaning”, a theology of revelation that has learned to respond only to a “world of meaning” characterized by the “presence” of God is not enough anymore. The Nietzschean saying “God is dead and we killed him”, or even the Heideggerian one “The gods were scared off” characterize the current cultural climate, insofar as they point to an apparent lack of direction. This proposal will seek in the Barthian concept of revelation (as *re-velatio*), “ways” to understand revelation as “manifestation and hiding,” “presence and absence”. Its proposal: the “hiding up” and the “absence” as fundamental elements of a theology of revelation that knows how to deal with the lack of sense, offering a sense for the absence, resulting in a theology more in tune with our historical moment, and that may contribute significantly to minimize the existential tribulations deriving from the divine hiddenness.

Keywords: Revelation, Sence, Presence, Absence.

Introdução

É relativamente abundante a literatura que se propõe a refletir sobre a revelação em perspectiva teológica. Basta dizer que se trata de um tema que tem lugar garantido nas teologias sistemáticas, para se entender que o assunto tem fascinado os teólogos ao longo dos tempos. Desde a abordagem mais tradicional, pensada a partir de sua *transmissão*, até os enfoques mais contemporâneos, em que se discute a revelação na perspectiva de sua *recepção*, muitas contribuições têm sido dadas nesse campo. É possível perceber, vale ressaltar, que as abordagens feitas também possuem uma dívida para com o seu contexto cultural, de maneira que cada uma delas encontra-se “marcada” por certo *Zeitgeist*. São reflexões, portanto, que partem da preocupação de pensadores que buscaram

contribuir com elaborações teológicas a respeito da revelação, auxiliados pelas ferramentas disponíveis em seu momento histórico. A percepção desse fato nos impõe, ademais, a responsabilidade de propor novas contribuições, tão logo se disponha de novas ferramentas, ou tão logo se descubra novas possibilidades. Nesse sentido, a tradição teológica parece sempre honrada na medida em que consegue provocar novas elaborações, teorias ou simplesmente “intuições” capazes de lançar novas perguntas que suscitem novas respostas. Este texto não é uma elaboração, tampouco uma nova teoria sobre a revelação. A proposta é mais singela: a de ser apenas uma “intuição”.

À serviço dessa intenção, portanto, o presente texto divide-se em quatro partes: a primeira pretende discutir o caráter paradoxal da Contemporaneidade. Pressupõe, portanto, que tal paradoxalidade se justifica na atual simultaneidade das cosmovisões moderna e pós-moderna. A segunda pretende mostrar que a Modernidade se pronunciou como uma cultura favorável à *manifestação*, à *presença*. Entretanto, seu ocaso abre a possibilidade de um lugar para o *velado*, o que também acaba por consolidar a ideia de que na Contemporaneidade, presença e ausência se encontram lado a lado, e isso trás repercussões para a maneira como entendemos a revelação. A terceira parte dedica-se a discutir a relação dialética entre velamento e desvelamento, a partir do conceito barthiano de *re-revelação*: como *remoção do véu* e como *adensamento do véu*.

Finalmente, na quarta parte propõem-se algumas intuições que contribuam para a construção de uma teologia da *re-revelação* a partir da presença-ausência. Assim, diante de um mundo que tem aprendido a perceber uma *ausência de sentido*, surge a possibilidade de se oferecer sentido a essa ausência.

1. O caráter paradoxal da contemporaneidade

Percebe-se, na literatura em geral, uma falta de clareza quanto aos termos Modernidade e Pós-Modernidade, o que também demonstra que não há um sentido unívoco em torno dessas expressões. A ausência de certo rigor nas definições dificulta ao leitor saber, por exemplo, quando o autor utiliza-se da expressão Modernidade referindo-se a determinado período histórico, ou a uma cosmovisão específica, ou mesmo se com essa expressão pretende indicar o momento presente. O mesmo pode acontecer no uso da expressão Pós-Modernidade: o termo indicaria o período histórico em que vivemos, ou certo *Zeitgeist*?¹

¹ Cf. ROCHA, Abdruschin Schaeffer. *Hermenêutica do cuidado pastoral: a paradoxalidade da*

O presente texto assume como pressuposto o seguinte conceito de Modernidade:

[...] período que gestou uma determinada visão de mundo, ancorada pela razão iluminista, mas cujos pressupostos básicos têm sido reinterpretados ou mesmo rejeitados pela pós-modernidade. Ou seja, apesar da falta de um sentido único em torno dessa expressão, *modernidade* ou *cosmovisão moderna* aqui se consolida e se traduz na própria cosmovisão iluminista, que, apesar de indicar um *Zeitgeist* nascente no “período moderno” — cronologicamente falando —, se apresenta como paradigma presente também no mundo contemporâneo²

Por outro lado, pressupõe-se a Pós-Modernidade, não como um período histórico, mas como uma visão de mundo que se manifesta como negação da cosmovisão iluminista. Eis algumas de suas características:

- a) uma crescente desconfiança quanto às visões globais do mundo, e a aceitação das pequenas narrativas;
- b) esgotamento da razão ilustrada e valorização dos aspectos afetivos;
- c) perspectiva crítica acerca dos etnocentrismos, reação à intolerância e legitimação das culturas em geral;
- d) afirmação de formas fracas (Vattimo) e instáveis (Lyotard) de racionalidade, e renúncia à noção de fundamentos imutáveis e etc.³

Mas, se tanto a Modernidade quanto a Pós-Modernidade se manifestam como cosmovisões, e não apenas como períodos históricos, então como pensar a concomitância das duas? Propõe-se aqui, portanto, o conceito de Contemporaneidade. Em geral, é possível afirmar que existem pelo menos duas maneiras distintas de se entender a relação entre a Modernidade e a Pós-Modernidade: *ruptura* e *continuidade*. Na relação de *ruptura*, a Pós-Modernidade é vista como uma cosmovisão que *rompeu* com a mundividência moderna, devido à crise instaurada nesta última. Baudrillard e Lyotard contam-se entre aqueles que sublinham a *ruptura*. Na opinião de Baudrillard, por exemplo, a tecnologia da informação “[...] determinou

hermenêutica contemporânea. Dissertação de mestrado, 2010, p. 14.

² ROCHA, 2010, p. 18.

³ Cf. ROCHA, 2010, p. 23.

uma ordem social diferente — caracterizada por simulações — que apagou as diferenças entre o real e o virtual”.⁴ Tanto para Baudrillard quanto para F. Jameson,⁵ “na cultura pós-moderna, a realidade transforma-se em imagens, e o tempo fragmenta-se numa série de presentes perpétuos”⁶

Pablo Barrera sugere Anthony Giddens como aquele que melhor elaborou a compreensão de Pós-Modernidade como *continuidade* da Modernidade. Nessa perspectiva, a Pós-Modernidade seria, na verdade, uma radicalização e universalização das consequências da Modernidade. Visto dessa forma, o conceito de Pós-Modernidade resultaria do aumento de abrangência e “[...] velocidade das características modernas”.⁷ Beck⁸ e Giddens⁹, por exemplo, desenvolvem a ideia de uma “Modernidade Reflexiva” — também ligada à expressão “autodestruição criativa”¹⁰ — que pressupõe não haver transformações essenciais na transição da Modernidade à Pós-Modernidade. Nesse sentido, uma vez que a Pós-Modernidade indicaria apenas um aperfeiçoamento ou radicalização da Modernidade, isso também significaria dizer que não deveríamos celebrar algo novo. Assim, na relação de *continuidade*, algumas expressões aparecem como mais adequadas às mudanças verificadas, tais como “Alta Modernidade”, “Ultramodernidade”, “Modernidade Reflexiva”, “Modernidade Radicalizada”. Essas expressões não pretendem indicar uma *ruptura* com a Modernidade, antes o seu aprofundamento e recriação.

Apesar de muitos autores admitirem a falta de clareza quanto à Pós-Modernidade se constituir *ruptura* ou *continuidade* da Modernidade, não se pode negar que ambas as posições são bem defendidas e fundamentadas por seus respectivos defensores. Isso sugere que tanto a ideia de *ruptura* quanto a de *continuidade* possam ser acolhidas para uma boa compreensão desse fenômeno. Propõe-se, assim, o conceito de Contemporaneidade, que pode ser

⁴ BARREIRA, Paulo. Fragmentação do Sagrado e Crise das Tradições na Pós-Modernidade: desafios para o estudo da religião. In: TRASFERETTI, José, GONÇALVES, Sérgio Lopes (Orgs.). *Teologia na pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2003, p.442.

⁵ Cf. JAMESON, F. *As sementes do tempo*. São Paulo: Ática, 1996.

⁶ BARRERA, 2003, p. 442

⁷ BARRERA, 2003, p. 447.

⁸ Cf. BECK, U. et al. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997.

⁹ Cf. GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

¹⁰ Segundo Barreira, a expressão “autodestruição criativa” tem a ver com “[...] uma destruição de origem interna, e não externa. Ao progredir, a Modernidade se autodestrói criativamente [...] O sentimento de novidade é causado pelo caráter inédito dos efeitos dessa radicalização” (BARREIRA, 2003, p. 448).

entendido como o momento presente, aglutinador tanto da ideologia iluminista quanto da pós-moderna. Portanto, a Contemporaneidade se apresenta como um “palco” que abarca realidades paradoxais: admite o fato de que a Modernidade se apresenta como um fenômeno que, conquanto tenha caracterizado um determinado momento histórico, permanece ainda como modo de pensar, mas, também, reconhece a Pós-Modernidade como negação da Modernidade — temos, assim, tanto a *ruptura* quanto a *continuidade*. Assim, o pluralismo, próprio do momento em que vivemos, manifesta-se na simultaneidade de elementos iluministas e daqueles genuinamente pós-modernos. Ambas as *cosmovisões* convivem lado a lado, de maneira ambígua, se nutrem e se embatem, delineando um novo “espírito” aglutinador de realidades multifacetadas, justificando, assim, o que se quer indicar com a expressão “Caráter Paradoxal da Contemporânea”.¹¹

2. Cultura moderna e pós-moderna: A relação entre o velado e o revelado

Em certo sentido, pode-se dizer que a Modernidade nasce ressentida com os exageros do Medievo, principalmente no que respeita à ideia de revelação. O conceito teológico, que a expressa como “*ato por meio do qual Deus tornou conhecidos aos seres humanos os seus mistérios e sua vontade, quer dizer, manifestou num ato de completo desvelamento o que antes estava oculto*”, claramente possui contornos modernos. Ou seja, a forte ênfase na ação de desvendar, descobrir, encarna bem o ideal moderno. Ao caráter velado da verdade, manifesto nos limites impostos ao medievo, se contrapõe a sede iluminista por desvendar todos os segredos do universo, na esperança de que fosse possível colocar a natureza a serviço do ser humano. Francis Bacon, conhecido pela frase: “saber é poder”, sintetiza bem esse clima cultural afeito ao desvelamento da realidade:

A reverência à Antiguidade, o respeito à autoridade de homens tidos como grandes mestres de filosofia e o geral conformismo para com o atual estágio do saber e das coisas descobertas também muito retardaram os homens na senda do progresso das ciências, mantendo-os como que encantados.¹²

¹¹ Cf. ROCHA, p. 26.

¹² BACON, Francis. *Novum organum*. In: EDITORA NOVA CULTURAL LTDA. *Bacon: vida e obra*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 65-66 (Coleção Os Pensadores).

Para Bacon, ao contrário de fundar o conhecimento num saber herdado da tradição, o ser humano deveria dominar, como “ministro e intérprete da natureza”. Esta, portanto, deveria ser restabelecida como fundamento do saber. Na condição de hermenêuta da natureza, então, cabia ao ser humano construir o conhecimento com base na observação da ordem natural das coisas. Entretanto, essa atitude hermenêutica, tipicamente moderna, está a serviço de um saber exploratório, que possa ser útil ao bem do ser humano.¹³ Na perspectiva de Bacon, portanto, *interpretar* significa *dominar*.

O conceito de revelação assume na Modernidade um sentido estrito e hegemônico, manifesto no termo *Offenbarung* (revelação). Embora o equivalente latino *revelatio* admita outros sentidos, a Modernidade interpretou a *Offenbarung* apenas como o ato de tornar evidente o que estava oculto, a pura manifestação.¹⁴ Assim, longe de ser despretenso, o termo, em seu sentido ilustrado, expressa cabalmente o *Zeitgeist* moderno. É Hegel (1770-1831) quem leva a *Offenbarung* às últimas consequências e, com isso, consolida tal cosmovisão ao propor a completa correspondência “entre o conteúdo e a forma da manifestação histórica de Deus”.¹⁵ Em Hegel, a revelação manifesta *aberta e absolutamente* quem Deus é, de maneira que no ato revelacional não deveríamos pressupor que restassem resíduos encobertos do ser divino. Nesse sentido, tudo quanto Deus é inevitavelmente se desvela no ato da revelação. Como se pode ver, essa concepção encarna bem o ideal iluminista, pois pressupõe que a “ideia de Deus” abraça e esgota o divino. Para Hegel, portanto, Deus está submetido à necessidade constitutiva de manifestar-se historicamente.¹⁶ Para ele, a essa impossibilidade da não manifestação divina, soma-se o fato de que tal revelação não é gratuita, ancorada na liberdade e, consequentemente, proporcionadora da surpresa. Ao contrário, Deus torna-se escravo de sua própria natureza destinada ao desvelamento.

Conquanto sejam amplas e profundas as mudanças causadas pela Modernidade, nosso objetivo é apenas destacar a sua busca por um conhecimento

¹³ Cf. CHRÉTIEN-GONI, Jean-Pierre. BACON, Francis. In: HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 106.

¹⁴ Cf. FORTE, Bruno. *À Escuta do Outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 14.

¹⁵ FORTE, 2003, p. 14.

¹⁶ Quanto à concepção hegeliana, muito bem se expressa Bruno Forte ao dizer: “O constitutivo destinar-se, a natureza do ‘Geist’ em si próprio, é o manifestar-se (*‘sich zu manifestieren’*), o tornar-se objetivo (*‘sich gegenständlich zu machen’*), o colocar-se diante de si mesmo como objeto, para repossuir-se no ato do conhecer como sujeito cognoscente. Esse é seu ato infinito. Portanto, se a religião cristã é a religião do manifestar-se de Deus, e Deus é aquele que se manifesta, Deus é Espírito por excelência, porque o Espírito é o manifestar-se, o tornar-se objetivo” (FORTE, 2003, p. 15).

“escancarado”, que concorre para o estabelecimento do *poder* e *dominação* e que, de alguma forma, encarna um “instinto napoleônico” — *dividir para dominar*. Nenhuma cultura jamais chegou tão longe no que concerne a essa luta por perscrutar todos os mistérios e subjugar-los por meio do conhecimento — eis aí o que poderíamos chamar de “cultura do *revelado*”.

Como já se destacou, a chamada Pós-Modernidade nasce como crítica a um modelo de racionalidade insuficiente. Depois de duas grandes guerras mundiais, alguns “holocaustos”, e a incapacidade da ciência em resolver os principais problemas da humanidade, não é de se estranhar que o otimismo da Modernidade tenha cedido lugar ao pessimismo da Pós-Modernidade. O processo de desestabilização e incredibilidade da ciência e de todo o arcabouço “ideológico” da Modernidade fez crescer a consciência de fragilidade dos grandes sistemas. Em vez de grandes narrativas, que por muito tempo foram vistas como grandes conquistas da humanidade, um novo paradigma se impõe ao celebrar narrativas locais, desprentensiosas, fluidas, indicadoras do clima pessimista pós-moderno, fruto das decepções com o projeto iluminista.¹⁷

Desse modo, se a Modernidade Ocidental como cultura do *revelado* se apresenta (por essas e outras razões) como um modelo insuficiente e esterilizante, abrem-se, então, novas possibilidades. Uma delas, que aqui se quer ressaltar, é o espaço que se alarga para a assunção do *velado*, do *não-dado*.¹⁸ Se a racionalidade moderna, incluindo a ciência gestada nesse grande “útero cultural”, absolutizou um dos movimentos do real, a saber, o desvelamento, seu enfraquecimento põe de novo a possibilidade do mistério, do oculto e do intocável (*sacer*).

Percebe-se, então, que a cultura contemporânea é paradoxal, na medida em que se mostra como ambiente celebrador da *manifestação*, por um lado, mas propício à *ocultação*, por outro. Nesse sentido, *presença* e *ausência* se colocam como realidades concomitantemente presentes na Contemporaneidade, e isso é significativo para aquilo que aqui se quer propor. Portanto, neste momento é oportuna a reflexão sobre o movimento dialético possível entre o *velamento* e o *desvelamento*. Para isso, recorreremos às contribuições de Karl Barth, imbuído da crítica ao modelo de racionalidade moderno.

¹⁷ Cf. ROCHA, 2009, p. 55.

¹⁸ Michel Foucault busca, por exemplo — em seu método da “arqueologia do saber” —, estabelecer um diálogo entre o “dado” e o “não-dado”. Com esse diálogo intenta suscitar o “oculto”, que se manifesta como componentes históricos e contextuais, na maioria das vezes ignorados na compreensão dos fundamentos do saber (cf. FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.).

3. Velamento e desvelamento: Uma relação dialética

A concepção de *re-velatio* na ótica de Karl Barth é haurida a partir de sua reação ao conceito de *Offenbarung*, levada ao triunfo por Hegel. No contexto teológico, Barth reage duramente à teologia liberal do final do século XIX e princípio do século XX, cujos principais expoentes, Schleiermacher e Harnack, aplicam à teologia as categorias hegelianas da “identidade” do Espírito. Contra Hegel, Barth postula a “exigência do Outro”, não redutível à consciência nem à dimensão da história. Isso não significa, entretanto, que Barth não admitisse a realização da revelação na história, mas apenas que Deus, em sua alteridade, transcende a história. O Deus que se manifesta na revelação não se identifica com a totalidade divina, o que significa que não se esgota no processo hermenêutico. Além disso, a presença divina no mundo e na subjetividade humana não se realiza por necessidade, mas por graça, numa dimensão de liberdade. Nesse sentido, Barth engrossa a fileira daqueles que denunciam os exageros da razão moderna, levada às últimas consequências no idealismo de Hegel. Quanto a isso, assim se expressa Forte:

Barth tem bem claro que o que está propondo não tem somente um valor teológico extraordinário, mas também um valor filosófico e hermenêutico não inferior: o pensamento que se mantiver dentro de um horizonte de identidade estará condenado a repetir a si mesmo; só um pensamento aberto ao assombro, à maravilha, na surpresa em relação à alteridade, é fecundo especulativamente e na práxis. Para Barth, portanto, o problema não consiste em não utilizar a razão: a crise da razão não é, para ele, o limite da razão. O problema consiste antes em usar a racionalidade ao extremo, onde ela possa abrir-se — no assombro, com temor e tremor — à novidade do advento. Aqui Barth insere-se no processo da crise da ‘*Offenbarung*’, aberto pela filosofia do segundo Schelling.¹⁹

Para Barth, a obra divina no homem se apresenta sob o signo da ruptura, e essa “interrupção” divina, consolidada na ideia do “Totalmente Outro”, manifesta-se como a negação da continuidade entre Deus e suas criaturas, advogada por Hegel e pelo pensamento liberal. Na 2ª edição da “Carta aos Romanos” (“*Der Römerbrief*”), Barth assevera a infinita diferença qualitativa entre Deus e sua criação. Com os olhos voltados para a filosofia hegeliana, portanto, Barth

¹⁹ FORTE, 2003, p. 36.

pretende tão somente estabelecer a ineludível alteridade de Deus que infringe a lógica da identidade, ao ameaçar pela contingência o mundo da previsibilidade. Para ele, é impossível que Deus se revele por necessidade, tal é a liberdade divina. Nesse sentido, a revelação não é constitutiva do divino, pois para Barth, Deus pode não se revelar, ou revelar-se de maneira imprevisível.

Assim, a *re-velatio* barthiana é redescoberta em seu sentido dialético, ou seja, como *remoção do véu* e como *adensamento do véu* — o Deus que se manifesta, nesse sentido, também é o Deus que se oculta. Para Barth, a revelação vem a nós por iniciativa própria, como inimigo em supremacia extrema, que ataca a tropa de frente dos profetas e apóstolos que, por sua vez, nos conclama a lutarmos juntamente como Igreja. Assim, somos convocados a nos avirmos com Deus em seu próprio “campo de batalhas”.²⁰ Esse caráter subversivo do conhecimento possível pela revelação mostra-nos que, conquanto ele venha ao nosso encontro com certa clareza, escapa-nos na medida em que se mostra como “conhecimento do Deus distante, estranho e santo”.²¹ Ou seja, o Deus que se manifesta o faz com “pudor”, e nesse manifestar resguarda-se em sua alteridade. Eis o movimento paradoxal catalisador da teologia dialética de Karl Barth.

4. Cultura contemporânea e revelação: Uma Teologia a partir da relação presença-ausência

Como se tem visto até aqui, nossa cultura contemporânea se manifesta de forma paradoxal. Várias relações paradoxais poderiam ser apontadas, entretanto, privilegiamos aquela que interessa à presente reflexão. No entanto, à guisa de uma melhor compreensão do tema proposto, deve-se ressaltar, também, outra relação de ambiguidade na cultura contemporânea: a relação entre o *secular* e o *religioso*. Embora pensadores como Nietzsche (“Deus está morto, e nós o matamos”), Heidegger (“Os deuses foram afugentados”) e Weber (com o seu “desencantamento do mundo”) tenham anunciado o esgotamento da religião, observa-se um *retorno* da mesma na experiência humana, como bem discerniu Vattimo²². Portanto, nosso palco cultural não é mais tão homogêneo como por vezes se testemunhou na história das culturas. Isso

²⁰ Ver a interessante alegoria da relação entre revelação, testemunho e confissão (Cf. BARTH, Karl. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1996, p. 181-182).

²¹ BARTH, 1996, p. 183.

²² C.f. VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, Jacques, VATTIMO, Gianni (Orgs.). *A religião*: o seminário de capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 91-107.

significa que se o cristianismo deseja ser relevante para esse mundo precisa, também, lidar com essa pluralidade de cosmovisões.

A religião, no seio das sociedades, tem sido uma das maiores fontes de sentido ao longo da história. Então, significa que há uma relação íntima entre esse sentido existencial e a divindade. Ou seja, em contextos em que há abundância de sentido, quase sempre (ou sempre mesmo!) isso está relacionado à presença divina. Portanto, se concluirmos que há um retorno da religião, de alguma forma o *sentido* existencial e a *presença* divina se farão notar no interior das sociedades. Por outro lado, concomitantemente, há uma onda de secularização que ganha espaço em âmbito cultural, e não são poucos os pensadores que concordam quanto ao fato de que vivemos uma crise de sentido. O problema, então, passa a ser se o tipo de teologia da revelação que hoje dispomos dá conta de contextos tão distintos.

Nesse sentido, vale ressaltar o fato de que o cristianismo, em suas várias vertentes, está totalmente fundado na *presença* divina. Nossas missas e cultos, por exemplo, em grande medida se estruturam em torno da presença. Podemos notar isso nas várias tradições do cristianismo: no catolicismo romano a presença é celebrada pelos sacramentos; no protestantismo histórico, por meio da Palavra; no pentecostalismo, por intermédio do Espírito; no neo-pentecostalismo, porque não dizer, a presença se manifesta por meio da prosperidade financeira. Portanto, como se vê, para uma cultura abundante de sentido, sabemos que dispomos de uma boa teologia: a Teologia da Presença. Entretanto, o cristianismo tem dificuldades em dialogar com a cultura secular, em função do fato de que precisa lidar com a realidade da ausência de sentido. Além disso, não se pode ignorar o fato de que mesmo os fiéis de nossas igrejas, conquanto vivam a “abundância de sentido” mediada pela religião, também estão submetidos, de alguma forma, à pressão dessa cultura da ausência. Isso, não raro, tem provocado distúrbios existenciais que se intensificam na medida em que não dispomos de uma teologia que dê sentido à ausência. Soma-se a isso o fato de que inevitavelmente Deus se esconde (cf. Isaías 45:15), e o faz sem pedir licença para isso. Ou seja, falamos da presença o tempo todo, e é em função dessa realidade que tranquilamente organizamos nossa religião, até descobrirmos que não sabemos lidar com esse caráter furtivo do divino.

Isso impõe à teologia, e à fé de modo geral, um novo desafio: diante da *ausência de sentido*, presente numa cultura secularizada, precisamos de uma teologia que dê *sentido à ausência*. Alguns caminhos podem ser tomados a partir de respostas que a fé cristã conseguir dar à seguinte pergunta: onde

Deus se esconde? Gostaria de, brevemente, dar algumas sugestões que podem suscitar reflexões importantes a respeito da relevância da fé para uma cultura com essas características.

De modo geral, pode-se dizer que Deus se esconde onde normalmente não é procurado. É o que podemos constatar quando esperamos Deus na religião e nos templos (e investimos muito nisso), mas Ele parece se refugiar, com frequência, nas pessoas que vivem fora deles. Esperamos Deus na complexidade das coisas (por isso a complexidade da religião judaica e cristã), e ele se esconde na simplicidade. Esperamos Deus como adulto entre adultos, e achamos que o Reino é feito por adultos, mas o encontramos entre as crianças, e descobrimos que é delas o Reino dos Céus. Mas, também, quando o procuramos entre as crianças, e ele se esconde entre os doutores. Esperamos Deus entre os Pastores, Padres e Rabinos, mas ele se refugia entre a gente simples, tornando-os protagonistas de uma nova história contada pelos dominados. Finalmente, esperamos Deus como conquistador em glória e poder, mas ele se esconde em sua própria fraqueza (*kenosis*).

Assim, uma fé que faça jus ao caráter abscondito do divino deve, necessariamente, ser uma fé que não se guie pelos modelos de satisfação de nossa cultura, em que a posse comande a procura, o gozo seja melhor que a necessidade, o triunfo seja mais verdadeiro que o fracasso, a certeza seja mais perfeita que a dúvida, e a resposta vá mais longe que a questão.²³ Além disso, deve ser uma fé que “abra todas as portas” (mesmo as bizarras), porque nem sempre sabemos por onde Deus virá. Uma fé, portanto, capaz de encontrar aquilo que não se buscou. Enfim, uma fé que celebre a presença, mas não se esqueça de que as ausências divinas também constituem terreno fértil para a fé. E, caso essa intuição seja verdadeira, como cristãos podemos — diante de uma cultura marcada pela ausência de sentido — propor um sentido para a ausência.

Referências Bibliográficas

- BACON, Francis. *Novum organum*. In: EDITORA NOVA CULTURAL LTDA. *Bacon: vida e obra*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 65-66 (Coleção Os Pensadores).
- BARREIRA, Paulo. Fragmentação do Sagrado e Crise das Tradições na Pós-Modernidade: desafios para o estudo da religião. In: TRASFERETTI,

²³ Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 111.

- José, GONÇALVES, Sérgio Lopes (Orgs.). *Teologia na pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- BARTH, Karl. *Dádiva e louvor: artigos selecionados*. 2. ed., São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1996.
- BECK, U. et al. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997.
- CHRÉTIEN-GONI, Jean-Pierre. BACON, Francis. In: HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FORTE, Bruno. *À Escuta do Outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.
- JAMESON, F. *As sementes do tempo*. São Paulo: Ática, 1996.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- ROCHA, Abdruschin Schaeffer. *Hermenêutica do cuidado pastoral: a paradoxalidade da hermenêutica contemporânea*. Dissertação de mestrado, 2010.
- VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, Jacques, VATTIMO, Gianni (Orgs.). *A religião: o seminário de capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

Abdruschin Schaeffer Rocha

Mestre em Teologia pela EST - RS

Doutorando em Teologia pela PUC-RIO

Professor da Faculdade Unida de Vitória – ES

Artigo Recebido em 22/08/2011

Artigo Aprovado em 29/11/2011