

2

O que dizer de Deus? – Por um narrar Deus mais próximo de nós

...eu só acreditaria em um deus que soubesse dançar ¹... [Nietzsche]

O cristianismo, como religião revelada, enfrenta a difícil missão de realmente fazer a experiência dessa Revelação. Deus, instância e busca última da própria realidade, se revela *plenamente* assumindo nossa humanidade. Esse gesto de amor e tudo o que ele representa não pode ser apreendido de uma hora para outra, numa determinada cultura ou época, utilizando conceitos estritamente definidos. Trata-se da busca da própria religião, busca primeira da própria humanidade ao rumar a Deus.

Esse caminhar se dá não de modo programado ou artificial, mas se constitui numa tendência natural do ser humano em busca de sua realização última. Para tentar compreender o que naturalmente afeta o ser humano assim, ele mesmo coloca em evidência o que acredita e o que busca. Para esse processo ser meramente possível, surgem algumas *imagens* forjadas desse relacionamento com Deus, imagens que serão assumidas pelo ser humano, pois são facilitadoras ao dirigir-se a Deus.

Essas imagens fazem parte não só do imaginário, mas se tornam *critério* para as religiões. Aqui não só a questão da *verdade* ou dos princípios de legitimidade enquanto religião é que entram em discussão, mas até mesmo a *possibilidade* de transmitir tal experiência divina ao humano.

A simples ideia de uma formulação fixa para expressar a realidade – seja qual instância for – pressupõe, no mínimo, certa rigidez dessa realidade. Conceitos não são fixos assim, em nenhuma linguagem. Simplesmente porque nenhuma linguagem é fixa assim.

Teólogos importantes, como Schillebeeckx já apontaram as dificuldades quanto a uma linguagem religiosa adequada.

¹ Em *O Eterno Retorno*, ele continua: “Zaratustra diz que *acreditaria* –; mas Zaratustra não *acreditará*... Que o entendam bem” (NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 392).

Qualquer linguagem – inclusive a da fé – torna-se, pois, “sem sentido” (em sentido “hermenêutico”), se, qualquer que seja o motivo, já não tem mais relação reconhecível com aquilo que o homem vive em seu mundo. Quando, por exemplo, não é possível ver e sentir, ainda que fragmentariamente, “redenção” dentro da dimensão da nossa existência terrena, já não há possibilidade razoável de ouvirem os homens a mensagem evangélica da “redenção em Cristo” com aquela receptividade que os leva a aceitá-la².

Os conceitos essenciais da linguagem religiosa, necessários para o discurso acerca da fé e para a tentativa de transmitir a experiência de fé, correm sério risco se assumidos de modo exclusivamente formal, estagnado, como se o conceito pudesse de algum modo anular o efeito do tempo ou estivesse salvaguardado da influência cultural que está sempre em transformação. Esses conceitos são importantes ainda para contextualizar e mesmo compor a imagem que fazemos do próprio Deus, e como o compreendemos.

Um exemplo dessa preocupação pode ser a noção de Reino de Deus, que talvez tenha sido extremamente atraente e significativa para o contexto sociopolítico de Jesus, mas hoje demanda mais uma gama de explicações. Não apenas pelo modelo político ser outro, mas por inúmeros fatores. Tentemos considerar o que representa a simples possibilidade de haver um regime como a Democracia e deste ser tão popular. Trata-se de uma categoria nova que, direta ou indiretamente, afeta a categoria “reino”³.

Outro exemplo possível seria o modelo de relacionamento proposto por Jesus para com Deus: *Abbá, Deus Papai*. Não apenas o modelo de sociedade patriarcal influencia nessa concepção, mas a forma – e principalmente as limitações dessa forma – de as pessoas se relacionarem. Hoje não são só as interações acerca do gênero – um Deus que é Pai e Mãe – a serem consideradas, mas tudo quanto aos aspectos de provedor, protetor, autoridade, etc., atribuídos até então naturalmente – primeira, senão exclusivamente – à figura paterna.

Tomemos como exemplo a noção de “salvação”. Não se pode duvidar de que o apelo evangélico à “metanoia” ou conversão seja um aspecto essencial da mensagem evangélica da salvação, também em sentido exegetico. Perguntamos, porém: esse apelo à conversão não se torna uma ideologia, quando se limita a um apelo à “metanoia” interior, sem apresentar as condições para que seja realizada –

² SCHILLEBEECKX, E. “O problema hermenêutico da crise da linguagem da fé”. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*. Petrópolis, v.09, fas.85, p. 555-568, 1973, p. 558.

³ Mesmo levando em conta a dissociação do conceito “reino” do fator político.

sobretudo sem definir realisticamente o sujeito da conversão, i.é., o homem como um ser social (e não apenas lógico) em seu *agir*?⁴

Nosso objetivo não será analisar cada um desses conceitos, mas a dinâmica geral que parece afetar todos eles, para então, focarmos a reflexão em como essas preocupações afetam também diretamente as imagens possíveis que temos de Deus, por vezes transformadas em verdadeiras caricaturas de sua face revelada.

Tomando por base tais processos a que estão sujeitos os conceitos utilizados para expressão da fé – expressão de fatos religiosos, do relacionamento com esses fatos e da interpretação disso – já fica claro o cuidado necessário com o perigo de uma rigidez e absolutização incoerentes.

Mas, em se tratando de linguagem religiosa, não podemos simplesmente negligenciar o aspecto próprio de um discurso da fé, ou ignorar o forte papel desempenhado pela compreensão desse discurso como fruto de uma revelação.

Por isso esse primeiro capítulo revisitará, mesmo em tom de Teologia Fundamental, alguns pressupostos para a reflexão teológica, procurando justamente expor algumas escolhas necessárias para o andamento da reflexão que se quer nesta dissertação.

O primeiro desses passos é justamente repensarmos o que se compreende – e o que se pode compreender – pelo conceito de Revelação, sem dúvida central para a fé. Para isso, o teólogo Andrés Torres Queiruga será nosso guia, mas não hesitaremos em dialogar com outros nomes, menos ou mais conhecidos, a fim de iluminar a verdadeira libertação que a Revelação precisa realizar de uma visão determinista que tanto imperou na tradição.

Decorrente do *problema* da Revelação, vem a questão da Verdade, e de como é compreendida. Se as influências gregas estão em consonância com o sentido bíblico de Verdade ou se são incompatíveis é objeto de estudo do segundo momento desse capítulo. Afinal de contas, qualquer imagem que postulamos de Deus, lhe atribuímos como verdadeira. Se for possível um critério, provavelmente ele não será tão rígido como imaginamos, ou ao menos será necessário ter mais claro o que realmente significa dizer algo acerca do *Deus verdadeiro*.

A Teologia, ao refletir sobre essas questões, encontra muitos problemas, a linguagem adequada talvez seja um dos primeiros. Mas a dificuldade mesmo

⁴ SCHILLEBEECKX, E., *O problema hermenêutico da crise da linguagem da fé*, p. 564.

parece estar em querer estabelecer conceitos rígidos demais para dizer sobre Deus. Ao invés de definir, o narrar se apresenta como alternativa senão suficiente, ao menos eficiente nesse projeto. Por isso dedicaremos algumas páginas a explorar essa opção.

E por fim, como esse capítulo se propõe a revisitar alguns passos dos quais não se pode abrir mão, mesmo que Revelação, Verdade, Linguagem sejam importantes, não se pode falar de Deus sem pensar em rezar. E como o modo de nos dirigirmos a Deus está diretamente relacionado a qual imagem construímos de Deus – ou seja, depende de quem é o nosso Deus – optamos por desde já apresentar alguns conceitos e alternativas, e para isso dedicamos um olhar, ainda que breve, para a mística.

2.1. Repensando a Revelação

“Agora vemos em espelho e de maneira confusa” [1Cor 13,12]

O tema da Revelação é central, não apenas na Teologia Fundamental, mas em qualquer instância de pensamento teológico. Todo o discurso chega a depender da compreensão mais dialogal ou mais estrita de Revelação. Essa distinção, mais do que enfoque escolhido, define a compreensão de Revelação e gera consequências muito importantes para o desenvolvimento de qualquer reflexão.

Tudo o que sabemos de Deus é autorrevelação dele, por isso, como compreendemos essa Revelação influencia não só o conhecimento possível de Deus, mas também como conservamos e nos relacionamos com esse conhecimento. As imagens que formamos de Deus e que nos acompanham na vida de fé não são necessariamente *dadas*, prontas e acabadas por uma intervenção divina reveladora. Elas são construídas com base na experiência possível de Deus em determinados contextos e épocas. Por isso, a compreensão e o tipo de relacionamento com a Revelação não apenas influenciam, mas até *definem* o rosto de Deus que mantemos em nossas vidas. E também o perigo destes se tornarem caricaturas horrendas e sem sentido.

Queiruga enfrenta em sua obra sobre a Revelação a tarefa de percorrer esse caminho, avaliando as dificuldades e problemas para a superação de uma compreensão determinista e fechada da Revelação divina.

A origem divina da Bíblia, seu caráter de palavra de Deus e, por conseguinte, a verdade do cristianismo como religião revelada, se converteram na verdadeira pedra de escândalo, no próprio núcleo da contradição. O Iluminismo abriu as duas frentes fundamentais – a da crítica racional e aquela da confrontação histórica – que nunca mais se fechariam. Em consequência, a compreensão teológica da revelação foi formulada na defensiva, abandonando posições, fechando brechas, buscando pressurosamente novas possibilidades⁵.

Aparentemente, muito mais depende da tensão entre visões progressistas ou tradicionalistas da Revelação do que simplesmente os resultados exegéticos decorrentes de cada vertente. A própria cosmovisão e eclesiologias possíveis são diretamente dependentes da compreensão de Revelação a que recorreremos. Até mesmo a missão fundamental do Cristianismo e da Igreja se configuram de forma dependente do caminho assumido.

Um olhar histórico voltado a esse desenvolvimento facilmente percebe as tensões e as complicações de cada extremo⁶. Apesar das diferentes manifestações de Deus, é preciso entender que a Revelação é tudo! Um problema facilmente encontrado é a tendência de recuar o mais possível no passado as verdades reveladas da religião, o que gera um conflito entre a abstração para preservar (que vai privilegiar a palavra) e a essência original. Um Deus que se revela de forma pronta e definitiva nesses moldes assume uma postura de quem *intervém* de fora. Se a Revelação é realmente *ditado* de Deus, então as imagens bíblicas, tal como assumidas literalmente são as únicas possíveis e verdadeiras de Deus.

Parece intrínseco a essa forma de pensamento esse *engessar para proteger*, o que é aplicado não só aos conceitos revelados, mas ao próprio conceito de Revelação. Se contingencialmente a teologia da época tinha no recurso da afirmação extrema algo válido na defesa contra as heresias que surgiam, não parece adequado manter essa tendência através do tempo⁷.

⁵ QUEIRUGA, A.T. *Repensar a Revelação*. A Revelação Divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 16.

⁶ Para uma abordagem aprofundada desse caminho cf.: QUEIRUGA, A.T., *Repensar a Revelação*.

⁷ De fato, a postura combativa que assumiram os Santos Padres para revidar algumas heresias colaboraram para essa tendência em fixar a Revelação. Porém, como explica Queiruga, as imagens da cítara e da harpa em alusão ao homem como instrumento de Deus, em absoluto podem ser reduzidas a uma compreensão por demais mecanicista, intervencionista da relação do homem com

Essa compreensão, em seu momento histórico, “foi talvez o melhor modo de salvaguardar aspectos fundamentais da revelação enquanto palavra *de Deus*. Porém, constitui-se também num molde estreito, que tendeu a apagar o fato igualmente fundamental de que essa palavra de Deus acontece na palavra *do ser humano*”⁸. O Vaticano II é que vai romper com a terminação filosófica de *causa instrumental*, sem contudo renunciar a Deus como *autor* da Escritura.

Se um simples olhar para a problemática histórica serve para alimentar a discussão a ponto de não poder ser contida pela Teologia Fundamental, focar então na fundamentação teológica da compreensão de Revelação parece mais importante ainda.

Falar de revelação consiste necessariamente em falar de comunicação. Comunicar significa, nas palavras de G. Steiner, o mesmo que traduzir. E para que se dar a tal esforço? Talvez porque, como dizia G. Bateson, quando me comunico, desejo enviar ao interlocutor “uma diferença que faça uma diferença”. Portanto, a revelação não é algo que constitua automaticamente uma verdade, sem antes transformar a vida histórica do ser humano que a colhe. Essa verdade comunicada é possuída à medida que o interlocutor consiga traduzi-la numa diferença humanizadora dentro da história. Onde impera a indiferença não há comunicação propriamente dita. Disso resulta que, para receber tal verdade, se requeira que já esteja em curso uma atitude de busca. Como dizia meu velho professor de Literatura Sinótica, numa de suas frases bombásticas predileta: “Jesus só ressuscitou porque já havia em sua época e contexto social uma fé (prévia) na ressurreição!”. Ou seja, falar de ressurreição da carne a alguém que se sinta satisfeito com a inexorável perspectiva do aniquilamento total não é uma boa notícia. Tal atitude prévia é o que J.L. Segundo chamava de fé – fé “abrâmica” ou “antropológica”: uma aposta existencial que nada tem a ver com um salto no escuro; pois o testemunho ressonante da memória coletiva de nosso grupo social permite-nos tal opção⁹.

Sim, é verdade que o cristianismo tem um imenso acento no caráter divino, de revelação, quanto à sua doutrina. Para o cristianismo, só é possível tal conhecimento de Deus, porque o próprio Deus se revelou assim. Como se trata de revelação divina, essa preocupação contingencial e histórica ainda é necessária, pois mesmo uma revelação direta, faria uso de linguagem humana, do contrário, não seria inteligível. E mesmo assim, uma tal revelação pessoal de Deus, não pode ser totalmente apreendida em linguagem humana – contingencial por natureza.

Deus, o que seria ignorar a compreensão imanentista que se tinha da presença de Deus no mundo. Cf. QUEIRUGA, A.T., *Repensar a Revelação*, p. 39.

⁸ QUEIRUGA, A.T. *Repensar a Revelação*, p. 40.

⁹ SOARES, A.M.L. *No espírito do Abbá: fé, revelação e vivências plurais*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 68s.

Pelo contrário, cada época, cada geração precisa apreender de sua maneira e de acordo com suas possibilidades *novos significados* dessa Revelação, já plena, mas enquanto plena, inacessível. De uma vez por todas, Revelação não se reduz à Escritura, mas a abarca e a tantas outras manifestações de Deus, inclusive a criação como um todo e todo o projeto salvífico.

Se a Revelação tem esse caráter progressivo, que leva em conta as condições de possibilidade para apreensão por cada época e cultura da mensagem revelada por Deus, então também esse *rostro possível* de Deus, pode ser melhor compreendido por cada cultura e época de formas diferentes. Ou seja, as imagens possíveis que temos de Deus – Senhor do Exércitos, Pai, Eu sou o que sou, etc. – como também provêm da Revelação, expressam Deus de forma mais adequada a algumas épocas e culturas que outras. Em outras palavras, não é possível uma imagem definitiva de Deus, pois isso seria reduzi-lo a um conceito.

Revelação cristã é a *ação salvífica de Deus, experimentada e verbalizada* por pessoas que creem em Deus; neste sentido são pessoas “religiosas”. Isto já significa que a linguagem, como fato historicamente condicionado, está realmente em íntima relação com o que os cristãos denominam “fato revelado” [...] Por isso, a linguagem da fé não é uma espécie de “revestimento” próprio à época, daquilo que fiéis de outras épocas “sem mais” conheceriam na sua assim chamada “outra” realidade ou dado concreto. O elemento *interpretativo* da linguagem pertence, inclusive, à própria revelação concretamente apresentada e não apenas à sua assim denominada “forma de expressão”.¹⁰

Tudo isso gera uma série de discussões acerca dos acentos necessários ou possíveis em cada linha de reflexão privilegiada. Considerar a Revelação neste nível dialogal não encerra o problema – nem este é seu objetivo –, do contrário, abre o horizonte para novos questionamentos. A pergunta que surge dessa constatação precisa ser respondida com o máximo de cuidado, pois pode significar a diferença entre uma busca legítima e honesta, e o retorno a velhos problemas: Que aspecto dessa relação deve-se acentuar?

Revelação é relacionamento entre Deus, o Ser Humano e o Mundo enquanto categorias relacionais. Qual dessas dimensões é ou deve ser acentuada? Certo é que nenhuma pode ser ignorada! Devemos concordar com Karl Barth, para quem a Revelação é monólogo do céu, e só a Bíblia é Palavra de Deus em sentido rigoroso? Hans Ur Von Balthasar parece concordar, mas ao menos inclui toda a

¹⁰ SCHILLEBEECKX E., *O problema hermenêutico da crise da linguagem da fé*, p. 555.

criação e toda a história no processo. Já Paul Tillich entende que todo o ser humano se torna meio da Revelação, em sintonia com a compreensão importante de que a história do mundo é base da história da Revelação e vice-versa. Karl Rahner foca numa subjetividade transcendental, que compreende todo ser humano e todo o ser humano impregnado pela presença da Revelação. A dimensão histórica, especialmente após a Primeira Guerra Mundial exerce muita influência na reflexão. Martin Bubber desenvolve essa perspectiva, e Cullmann lê a história da Salvação numa perspectiva dialética de Promessa e Cumprimento. Pannenberg vê a história universal como autêntico lugar da Revelação e finalmente há de se dialogar com a dimensão política da realidade em que a Revelação se dá e é apreendida, como o fazem Moltmann, Metz e a Teologia da Libertação.¹¹

A fé cristã acompanha essa passagem de Deus por dentro da história, através de uma Escritura sempre por decifrar e interpretar; de uma palavra a ser escutada e retransmitida a interlocutores sempre outros e novos, de um acontecimento historicamente situado que não cessa de reatualizar-se em nossa história, do horizonte ao final dos tempos¹².

Tal como para a própria possibilidade da experiência de Deus o fator humano não é apenas um obstáculo a ser transpassado, mas os elementos do humano são componentes da experiência em si. Afinal, toda experiência é *experiência humana*, e por isso experiência mediada.

Enfim, compreender a Revelação de forma imóvel, ou estagnada, é sucumbir a uma imagem pré-determinada de Deus, e conseqüentemente, aderir a uma cosmovisão pré-definida e, por definição, *preconceituosa*. A existência (ou a postulação) de uma imagem que seja a única correta de Deus, tal como de uma interpretação exclusivamente correta da Revelação, desqualifica a profundidade do aspecto *dialogal* da experiência enquanto experiência, do ser humano enquanto *em caminhada* e de Deus enquanto *Pessoa*, enquanto liberdade e comunhão.

Esse tesouro, porém, chega até nós proveniente de uma cultura muito anterior, nascida em uma sensibilidade milenarmente distinta e responde a perguntas ou

¹¹ O intuito não é esgotar ou mesmo aprofundar cada uma dessas categorias e tendências. Para isso cf. QUEIRUGA, A.T., *Repensar a Revelação*, p. 91-98, e as indicações que Queiruga faz para cada autor aqui citado. O objetivo desse panorama é ilustrar quão dinâmica e diversificada é a reflexão teológica acerca da Revelação, o que ilustra o movimento histórico da própria Revelação ocorrer, como apresentado aqui.

¹² BINGEMER, M.C. *O Mistério e o Mundo*. Paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013, p. 363.

necessidades concretas que já não são, de forma alguma, as nossas. Seus moldes conceituais, os marcos de referência de seus significados, os significantes simbólicos dos quais lança mão... desapareceram ou, em muitos casos, perderam sua transparência para a cultura atual. De maneira que não só podem tornar-se opacos e dificilmente compreensíveis em alguns casos, como também frequentemente propendem a sugerir ou mesmo a significar justamente o contrário daquilo que almejam¹³.

Por outro lado, não se trata de sucumbir a um relativismo que tudo suporta e legitima. Tal qual toda a vida não só religiosa, mas virtuosa, a busca pela Revelação se encontra na busca pelo equilíbrio, como todo relacionamento. É preciso dialogar com o inapreensível para descobrir que experiência de Deus é experiência de Deus, que toda Revelação é plena, e que tudo isso (mesmo o fenômeno possível) é *sempre* maior que tudo que conhecemos, e abrangente, nunca excludente.

Essa postura diante da vida ressoa em todos os aspectos da fé. A crença na Escritura como *ditado* de um Deus externo e interventor (imagens muito presentes e enraizadas na tradição) resulta num modelo de Igreja que pode legitimar uma hierarquia monárquica como modelo necessário e único possível à *imagem de Deus*. Uma postura dialogal cujo acento seja no Deus Comunhão talvez consiga reconhecer o Deus que continua agindo na Criação, que continua sua Revelação, já plena em Jesus Cristo, mas ainda a se dar a conhecer. E isso pode ou não levar a posturas facilitadoras do diálogo e serviço na vida eclesial.

O projeto de Deus não é um projeto de falar de si. Mas um plano de *salvação*! Deus não se revela para falar de si, mas para nos salvar! E o evento salvação ocorre plenamente em Jesus Cristo, mas nem por isso termina em algum momento histórico ou em algum contexto definido. O *evento* Jesus Cristo comporta sua encarnação (mistério), sua vida pública, pregação (anúncio do Reino), sua paixão, morte e ressurreição. Não é o Novo Testamento que é plenitude da Revelação, mas Jesus Cristo. Talvez auxiliie compreendermos essa plenitude como qualitativa, não quantitativa. “Muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos,

¹³ QUEIRUGA, A.T. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. Por uma nova imagem de Deus. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 13.

falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos” (Hb 1,1-2)¹⁴.

Cristo foi verdadeiramente humano, não humano em geral, mas num contexto e cultura determinados. Ele não era grego ou alemão, ou latino americano. Era semita. Por isso, *não podia* revelar algumas coisas. Autores posteriores, como os evangelistas, por exemplo, vão explicitar alguns conceitos que não faziam parte da realidade de Jesus, o nazareno.

A revelação é um caminho no qual o homem e a mulher, ajudados por Deus, procuram compreender sua presença e seu modo de agir. Algo que em determinado momento era possível pensar-se acerca de Deus, e que mesmo naquela ocasião pôde representar um avanço notável, pode, *mais tarde*, revelar-se imperfeito e necessitado de superação. Porque uma coisa é o modo pelo qual um autor bíblico pôde *pensar* que Deus estava atuando em um dado momento, e outra, muito diferente, é o modo pelo qual Deus atuava na *realidade*¹⁵.

Isso porque a revelação é dinâmica. Outras culturas podem ver novos valores na mensagem de Jesus, no Novo Testamento, que pela limitação de nossa cultura, linguagem e visão, não nos é acessível! Isso significa dizer que Jesus Cristo é a plenitude *qualitativamente* da Revelação, pois revela Deus *plenamente*, entretanto, não quantitativamente, pois sempre será possível perceber, em conceitos e linguagem novos, essa *mesma revelação*, esse mesmo Deus.

A Revelação é contínua, o ser humano vai se apropriando mais da verdade já dada. Ela nasce de Deus, mas só existe quando e na medida em que há acolhida. É autodoação de Deus captada pelo homem pela fé, o que gera um encontro. Experiência da Revelação é experiência salvífica, não apenas cognitiva! Essa compreensão da Revelação como processo, e sempre limitada enquanto possibilidade de ser apreendida, é bem presente na Teologia contemporânea. O teólogo brasileiro França Miranda também a desenvolve, e insiste em seu caráter não meramente cognitivo.

Revelação cristã não significa primeira e fundamentalmente um saber sobre Deus, embora tal concepção tenha vigorado muito tempo no cristianismo. Naturalmente a ação salvífica de Deus tem uma dimensão cognitiva. Porém, sob a influência do helenismo e da gnose, houve uma intelectualização exagerada dela. Com isso a revelação foi entendida como transmissão de um ensinamento divino que serve à salvação. Daí a preocupação unilateral com as verdades reveladas ou com as

¹⁴ Todas as citações bíblicas deste trabalho seguirão o texto da Bíblia de Jerusalém.

¹⁵ QUEIRUGA, A.T., *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, p. 71s.

formulações da fé, que acaba por gerar um cristianismo racionalizado, cujas consequências sofremos ainda hoje¹⁶.

O grande desafio de cada geração é transmitir para a outra geração a experiência, não um pacote de doutrina. Para comunicar Deus (a experiência do encontro) a outro contexto, é preciso encontrar o que é salvífico naquele contexto novo (!). É então a transmissão que muda? Mas se mantém fiel não apesar, mas justamente por isso! A Revelação é contínua, mistagógica. Não se reduz a uma doutrinação, mas é convite à participação.

Já que esta salvação é o próprio Deus, é exatamente Ele que nos é dado na revelação. A revelação acontece na própria doação. É não só um acesso ao conhecimento mas sobretudo um convite a participarmos da vida de Deus, com tudo o que isso implica (DV 6). Aqui está a originalidade da revelação cristã em relação às “revelações” de outras religiões: não se comunicam verdades desconhecidas, mas se afirma a própria divindade entregando-se a nós¹⁷.

Imagens distorcidas do processo de transmissão da fé geram novas caricaturas de Deus, ou sustentam máscaras antigas. Como facilitar a experiência pessoal, nova e dialogal de encontro com Deus, se compreendemos o próprio encontro já em moldes restritivos? A preocupação em garantir a pureza e a verdade da fé acabaram desviando o movimento próprio e natural da revelação. A frieza dos conceitos acaba substituindo a riqueza do mistério, e a própria dinâmica da verdade acaba sufocada.

A própria Teologia Sistemática reconhece os limites do conhecimento e especialmente do conhecimento teológico. Deus não é um conceito a ser delimitado. A revelação da divindade sempre obedece critérios que a limitam enquanto possibilidade de compreensão com sentido. Um breve olhar na explicação de Pannenberg em sua obra sobre Teologia Sistemática talvez ajude a explicitar essa compreensão.

A finitude do conhecimento teológico não se deve apenas à limitação da informação sobre um “objeto” infinito, segundo afirma toda a tradição, bem como à limitação de seu aproveitamento, mas muito especialmente ao fato de que tal saber está condicionado a seu tempo: segundo o testemunho da Bíblia, a deidade de Deus estará revelada definitivamente e insofismavelmente somente no fim de todo tempo e história. Pois para cada posição dentro do tempo vale que somente no

¹⁶ MIRANDA, M.F., *Inculturação da Fé*. Uma abordagem teológica. São Paulo: Loyola, 2001, p. 64s.

¹⁷ MIRANDA, M.F., *Inculturação da Fé*, p. 65s.

futuro se verificará o que de fato é permanente e por isso também confiável e, nesse sentido, “verdadeiro”. A compreensão bíblica de verdade, do mesmo modo como o pensamento grego, concebeu o verdadeiro como o permanente e confiável, porque idêntico consigo mesmo. Mas não procurou compreender a auto-identidade do verdadeiro como eterna presença atrás do curso do tempo, mas como aquilo que, na própria progressão do tempo, se comprova e se revela como o permanente¹⁸

A compreensão de que o que é verdadeiro é permanente não exclui a temporalidade e historicidade, pois do contrário acabaria num limbo formal e abstrato, alheio ao mundo e à realidade. Não além do percurso do tempo, mas mesmo legitimado pela história.

Não se pode começar a falar de Deus por um conceito, nem essa pode ser a principal preocupação, pois Deus não é um conceito, mas muito mais um evento. A verdade de Deus ou de sua ação tampouco pode ser determinada por uma tabela ou conceitos restritivos simplesmente. *Deus é*, e o *é* de formas muitas que não conhecemos, não compreendemos e nem nos é possível.

Trata-se, portanto, de um *processo*, um *evento*, não um momento; pois, da experiência do profeta – ou toda fonte de Revelação – surge um desdobramento, talvez *surge* não seja a palavra, pois esse desdobramento *lhe é* também anterior, *lhe* envolve como contexto possível e situações que demandam respostas ou possibilitam conceitos. Deus está sempre se manifestando, seu amor é atuante no mundo e em nossa vida. Os limites da Revelação vêm de nossas limitações, de nossa pequenez, tal como os erros, más interpretações e dificuldades. Não é de Deus que dependem esses fatores, mas da humanidade, sempre em transição, em caminhada.

Queiruga vê características do que ele chama *maiêutica histórica* nesse aspecto de acolhida livre e responsável da Revelação.

Sua própria situação estrutural delimita o sentido preciso e a função concreta do aspecto *maiêutico*. Quando Moisés anuncia Iahweh, quando o Segundo Isaías canta ao Servo Sofredor, quando Pedro proclama em Jerusalém o querigma de Cristo morto e ressuscitado..., em uma palavra, quando a Bíblia na sua globalidade desvela Deus enquanto determinando nossa situação a-partir-de-Deus-no-mundo, se nos fala sempre de algo no qual já estamos, que está acontecendo e que desvela a verdade mais íntima de nossa situação real. “Converter-se” então, não significa sair da realidade ou voltar-se “objetivamente” para algo externo, senão reconhecer-se, re-encontrar-se, re-afirmar-se no que se está manifestando na única

¹⁸ PANNENBERG, W. *Teologia Sistemática*. Volume I. Santo André: Academia Cristã / Paulus, 2009, p. 89.

realidade autêntica e verdadeira que *se é*. Por isso o grito inaugural do próprio Jesus, o anúncio do Reino, consiste em convidar ao reconhecimento da nova presença desse reinado que já chega / chegou.¹⁹

Reconhecendo que nas questões difíceis, especialmente de transcendência, a descoberta primeira acontece em uma pessoa ou em certa circunstância bem determinada, quando essa descoberta é comunicada aos demais, então eles podem perceber por si mesmos. Assim como os físicos, após Newton podem perceber a gravitação universal e expô-la, podem por si mesmos vê-la agora. E é isso também que os samaritanos dizem à samaritana: “Já não acreditamos por causa das tuas palavras. Agora, nós mesmos ouvimos” (Jo 4,42).²⁰

Daí a identificação e alusão a Sócrates, cuja mãe era praticante da *maieutiké techne*, ou seja, era parteira. Sócrates dizia que não introduzia as ideias nas cabeças de seus ouvintes, mas assim como sua mãe, os auxiliava a lhes *dar à luz*. A mesma experiência do profeta é oferecida a todos, pois Deus está, com o mesmo afincado oferecendo-se a Si mesmo, revelando-se a todos nós, sem exceção. Entretanto, são as condições específicas que possibilitam concretamente a Revelação ocorrer primeiro.

Com efeito, aqui a revelação vai acontecendo justamente através do drama pessoal: Oseias, apaixonado por sua mulher, vê exasperado como volta e meia esta reincide no erro, e, todavia, experimenta como do fundo de seu coração renascem sempre de novo o amor e o perdão. Compreende, então, que esse é o caso do Senhor com Israel; também o povo a cada passo se volta para a “prostituição” do pecado e, contudo, o Senhor ama e perdoa sempre²¹.

Depois de Oseias e mais explicitamente Jesus, na parábola do Filho Pródigo o dizerem, também nós podemos perceber essa manifestação amorosa de Deus, o que antes seria muito mais difícil. Tanto é que custou muito para a humanidade superar a imagem de uma divindade julgadora e impositiva, garantidora da ordem pela força.

¹⁹ QUEIRUGA, A.T., *Repensar a Revelação*, p. 162.

²⁰ Cf. Entrevista ao Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/509079-eu-pedi-o-confronto-entrevista-com-andres-torres-queiruga>>. Acesso em: 17/06/2015.

²¹ QUEIRUGA, A.T., *Repensar a Revelação*, p. 61.

2.2. Verdade e verdades de fé

“a verdade é única, mas os sábios a chamam por muitos nomes” [Rig Veda]

Diretamente associado à compreensão e mesmo experiência possível de revelação está a preocupação com a verdade. No tocante à experiência de Revelação que temos, e das imagens de Deus que vamos construindo, sempre há o postulado que elas são verdadeiras. Falsas imagens são mais que idolatria, são a negação de toda a caminhada. Não só o Deus da fé é o Deus verdadeiro, mais ainda, o Deus assumido na fé *precisa ser* o Deus verdadeiro. E a Teologia parece estar disposta inclusive a garantir isso. No entanto, aquilo que se compreende como verdade também influencia a construção e aceitação dessas imagens. Quanto mais uma mentalidade for rígida e voltada à rigidez dos conceitos, mais a face de Deus assumida corre o risco de se tornar uma caricatura, com traços tão exagerados quanto à insistência em negar outros aspectos da Revelação de Deus. Por isso, um olhar para a problemática da verdade muito iluminará nossa reflexão.

Não só diante das ameaças de heresias, mas mesmo antes disso, quando o conceito de heresia fora bem menos temeroso ou ao menos não inspirava alusão direta à fogueira, o intento de garantir critérios para as verdades da fé enveredou pelas investigações lógicas. A Teologia não apenas buscou, em outras ciências, instrumentais que lhe servissem, mas possibilitou em muitos aspectos o desenvolvimento dessas ciências revestindo-lhes com o status de auxiliares da busca de Deus e mesmo determinando-lhes como estando em função da própria Teologia. Para isso basta um olhar nos currículos das primeiras universidades e a história de seu surgimento.²²

A busca por garantir a verdade vai tornando-se cada vez mais uma busca por definições mais e mais específicas e “engessadas”. Aos poucos essa busca vai se configurando numa dogmatização do que parece servir em determinados momentos, na confiança de que isso perdurará.

Esse modo de relacionamento com a própria possibilidade de Deus e sua verdade mostrou-se artificial e manipulável, o que reflete também na forma de organização e expressão dessa fé na sociedade e em relação à realidade.

²² Cf. DREHER, M.N. *A teologia e a origem da universidade*. São Leopoldo: UNISINOS: IHU, 2004.

A associação do dogmatismo da doutrina com fixação jurídica e coerção estatal desempenhou, ainda, por muito tempo, até a Modernidade, um papel perigoso na história, justamente também na cristandade ocidental. Com ela, o dogma adquiriu má fama. Mas dogma e coerção de fé não são a mesma coisa. A coerção da fé apenas foi um meio para decidir a controvérsia sobre a verdade de dogmas, e não foi apenas um meio reprovável – como ficou evidente –, mas também um meio inadequado para sua finalidade. A coerção da fé é a tentativa de forçar o consenso sobre a verdade do dogma e com isso estabelecer a própria verdade. Pois consenso pode ser considerado como característica da verdade, porque no consenso da formação de um juízo se expressa a generalidade da verdade. Pretende-se estabelecer esse consenso da verdade à força por meio da coerção da fé. No entanto, somente um consenso obtido independentemente de qualquer coerção pode ser aduzido como critério da verdade²³.

Um questionamento acerca da conduta histórica de formação, manutenção e proteção dos conteúdos dogmáticos precisa ser precedido de uma reflexão sobre a compreensão de verdade assumida pelo cristianismo, marcadamente a Igreja Católica, no decorrer de seus milênios. Tudo parece apontar ainda para a necessidade e o desejo de manter sua *identidade* enquanto fé, expressão e organização, em contextos desde o início plurais. Em função da afirmação de sua identidade a especulação tomou instrumentais lógicos de definição, tentando expor a fé e seus conteúdos do modo mais fiel e claro possíveis, a fim de que pudessem ser anunciados (repetidos) sem perigo de erro.

A compreensão de verdade torna-se muitas vezes, ela mesma instrumental, incompleta e influenciada. A noção bíblica de verdade destoa dessa busca por definir, e se configura muito mais na dinâmica experiencial da promessa e de seu cumprimento. Se no Antigo Testamento o Deus Verdadeiro era o Deus da Aliança, que cumpria e garantia a Aliança, no Novo Testamento o Deus Verdadeiro é o que dá a salvação. Verdade não está nas definições, embora possa ser apontada e descrita, não pode ser garantida por conceitos, pois é maior que conceitos.

Enquanto para os gregos verdade é algo muito mais formal, relacionado à concordância entre pensamento e realidade, a noção bíblica é muito mais que uma concepção formal. Fidelidade está na compreensão bíblica de verdade. Assim como confiança, real, correto. Quando a atenção se volta para a vivência, para a experiência, como é o caso da fé bíblica, a barreira das definições frias não impede o encontro com Deus e as manifestações do Mistério que continuam a *ter*

²³ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática*, p. 37.

sentido na vida das pessoas, a ter valor e significado não apenas num plano teórico e abstrato, mas têm existência e participação no mundo.

Há ainda um aspecto de finitude na compreensão grega e moderna. A postura bíblica é muito mais de esperança, de confiança, não se limita ao que finda no agora. Nesse sentido, a palavra hebraica para verdade, *'ēmet*²⁴, exprime ainda o compromisso assumido por quem se encontra diante da verdade. Não só o que pode ser apreendido intelectualmente, verdade tem a ver com o processo de realização (não só epistemológico), que garante a verificação não apenas na *tabela da verdade*, mas concretamente na vida, na história e no mundo.

Dessa dinâmica da Promessa, da Aliança, vem a verdade de um povo, que se mantém fiel, e que compreende nessa fidelidade sua própria identidade. Essa fidelidade de Deus se cumpre plenamente em Jesus Cristo, mas não se limita ao tempo e ao espaço, não se reduz ao momento e aos conceitos.

Superar o formalismo e assumir um critério mais dialógico para legitimar a fé é ao mesmo tempo perceber que certas experiências que se tem de Deus não são definitivas em relação à totalidade da Revelação. Eleger um aspecto do relacionamento de Deus com seu povo e negar ou diminuir tudo o resto é ignorar a natureza processual da Revelação sob um critério míope de Verdade. Por outro lado, é a dinâmica da aliança enquanto fidelidade que dá um tom coerente e ao mesmo tempo não engessado ao desvelamento progressivo da face de Deus que brilha em nossa vida.

Se a compreensão de Verdade se torna autorreferencial, ou seja, fincada numa postura autossuficiente de quem aprende numa definição a garantia de legitimidade, então a diversidade é prejudicada, e com ela o diálogo, e mesmo a dimensão processual da realidade e da Revelação. Até as imagens de Deus que se têm são relegadas à estagnação de um formalismo caricatural.

²⁴ GONZAGA, W. apresenta um estudo interessante intitulado “A noção de verdade e de evangelho no NT.”, publicado em *Atualidade Teológica*, v.46, p. 15-37, jan./abr.2014. Ressaltamos aqui especialmente p. 17, nota 01: “A palavra hebraica que apresenta o equivalente mais próximo do grego é *'ēmet*. Embora a LXX regularmente traduza *'ēmet* por *alētheia*, as versões nas línguas modernas às vezes a traduzem como «verdade» e às vezes como «fidelidade». Realmente, a ideia de fidelidade traduz muito bem, e talvez, até melhor, a ideia de estabilidade, de firmeza, de fidedignidade, que nos quer transmitir a palavra *'ēmet*, quando afirma que algo é verdadeiro, visto que *'ēmet* é algo em que as pessoas podem confiar plenamente. Assim sendo temos os vários termos e suas possibilidades de tradução: (*alētheia*), «verdade», às vezes «fidelidade»; (*alēthēs*), «verdadeiro», «sincero», «real», «correto», «fiel», «fidedigno», «genuíno», «veraz»; (*alēthinos*), «genuíno», «real», «verdadeiro», «válido», «fidedigno»; (*alēthōs*), «verdadeiramente», «certamente», «de fato», «em verdade»; (*alētheuō*), «ser verdadeiro», «falar a verdade»”.

Em nível mais amplo, essa postura engessa mesmo os conceitos mais básicos da fé, negando o diálogo com a cultura e se alienando no tempo. Seguiremos agora o estudo de dois teólogos brasileiros, Mário de França Miranda e Volney José Berkenbrock, que contribuem para a reflexão acerca da dimensão plural da fé e seu relacionamento com os critérios de Verdade.

A diversidade existente entre a compreensão bíblica e filosófica de verdade leva alguns a vetarem o sentido antropológico de verdade na teologia, ou a constituírem a noção bíblica independente do conceito usual de verdade. Naturalmente, a verdade teológica não pode prescindir do que nos apresenta a Bíblia. Contudo, afirmar que a noção bíblica nada tenha a ver com a “teoria da correspondência” confunde o *vocabulo* com o *conceito*. De fato *emet* não reproduz o conceito grego, mas não se pode afirmar que não o implique. Os feitos de Deus na história são pressupostos como objetivamente verdadeiros no sentido grego, assim como na expressão neotestamentária “Eu sou a verdade” (Jo 14,6)²⁵.

Longe de mera especulação, a reflexão teológica é chamada a questionar a própria fé, o ser humano e seu relacionamento com Deus nunca ignorando a realidade. Esta cada vez mais diversa e plural não se apresenta necessariamente como obstáculo à fé, ou como algo obscuro que precisa ser iluminado pela luz (exterior) da verdade.

Identificar pluralismo com barreira para a fé parece precipitado. Reconhecer como desafio seria mais acertado, desde que desprovido do caráter pessimista que pode haver. O cristianismo nasceu diverso, querendo ser a expressão possível do testemunho da Ressurreição – testemunho e anúncio de Salvação! Levar esse anúncio a lugares diferentes não pode pressupor de um “pacote” de doutrina simplesmente a ser entregue. É preciso diálogo. Se as imagens de Deus, do divino, da fé estão opacas na realidade multiplural atual, defender conceitos fechados a centenas de anos não parece ser muito efetivo como anúncio da fé, e mesmo como discurso com sentido.

Se a verdade é uma, então sua unidade só poderá se dar ao longo do tempo como a história da verdade. A própria verdade tem assim uma história. Só a totalidade da história deixa aparecer a verdade em sua plenitude. “O verdadeiro é o todo”, como afirmava Hegel. Esta perspectiva se aproxima da concepção bíblica duplamente. Primeiro por negar uma verdade imutável, fora do tempo, e afirmar que ela se realiza num processo histórico. Segundo, por afirmar que só no final do processo aparecerá a unidade da verdade e o sentido correto de cada momento. Para a fé cristã a unidade da verdade está na totalidade do real, que tem em Deus sua causa e

²⁵ MIRANDA, M.F. Verdade cristã e pluralismo religioso. *Atualidade Teológica*, ano VII, n. 13, p. 32-49, jan./abr.2003, p. 44.

sua garantia. Nesta percepção está incluída não só a verdade de Deus, que se manifesta na totalidade da história, mas também do ser humano e do cosmo. Portanto, toda afirmação teológica verdadeira não só fala de Deus, mas também do ser humano visto na perspectiva da totalidade, da verdade de Deus, do *sub specie aeternitatis*, como outrora se dizia. Daí a afirmação do Vaticano II de que Deus em Jesus Cristo não só se revelou, mas também manifesta o homem a si próprio (GS 22)²⁶.

Pensar a fé como contrária à cultura é considerar as pessoas de fé como alheias e alienadas, como numa sociedade ou realidade paralela, ou pior, como numa situação dualista que beira a esquizofrenia, em que convivem e atuam numa sociedade com valores e sentidos plurais, mas que mantém exclusivamente como verdade um sistema monolítico, único. E a realidade não é assim. Nunca foi.

Diante da história, da realidade, da diferença entre as pessoas, entre os povos e culturas, o cristianismo não detém uma fórmula que pode ser aplicado a tudo homogeneamente (por que não até mecânica ou artificialmente) de modo intervencionista para garantir ou apresentar a única verdade.

Isto, para a história da vivência da fé cristã não é, porém, nenhuma novidade. Como existiu a fé cristã no contexto cultural do império romano, a fé cristã no período medieval, no período da modernidade, etc. E não podemos imaginar que estas mudanças culturais não tenham trazido tensões para a fé cristã. Muitas são as informações que temos destes períodos de tensões. Quando o cristianismo primitivo sai do mundo judaico para entrar no mundo grego, esta passagem é fonte de tensões. O apóstolo Paulo já enfrentou tais tensões e deixou isto claro em suas cartas. Por um lado tensões advindas da necessidade de sair da cultura judaica, da qual o cristianismo era oriundo: basta ver as controvérsias em torno da necessidade ou não da circuncisão dos gentios. Por outro lado, a tensão com o modo de pensar grego, para o qual o anúncio do apóstolo soava como escândalo²⁷.

Mas o modo como a Igreja lida com essas diferenças demonstra muito (até mais do que o que ela diz oficialmente) a compreensão de Deus que está como pano de fundo. Seja no esforço da Teologia Escolástica na refutação ao Iluminismo, ou na postura de encíclicas como *Quanta Cura*, do Papa Pio IX, com os *Syllabus* que elenca os 80 “principais erros do nosso tempo”, a tensão com as mudanças culturais sempre esteve presente.

O pluralismo não é apenas um fator ao lado de outros, mas uma condição cultural. Já é de uma realidade múltipla que se parte a reflexão. As gerações

²⁶ MIRANDA, M.F., *Verdade cristã e pluralismo religioso*, p. 45.

²⁷ BERKENBROCK, V.J. Fé cristã plural: a chance do retorno à catolicidade. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.46, p. 81-103, jan./abr.2014, p. 89.

nascidas nessa realidade a terão por pressuposta, e não é mais possível simplesmente combater ou negá-lo.

Teremos assim, certamente, um cristianismo culturalmente diverso do daquele vivido em outros tempos históricos. Mas não consigo imaginar que esta mudança cultural irá colocar em risco a identidade cristã. Ou perguntando claramente: Esta nova condição cultural irá mudar o que se entende por fé cristã ou dito mais diretamente ainda, irá afetar a identidade da fé cristã? Com certeza, mas isto não é nenhuma novidade dentro da tradição cristã. Pelo contrário, o cristianismo não só está apto para estas mudanças, mas mais que isto: sua história mostra que a permanência da identidade cristã deveu-se em grande parte à sua capacidade de assumir as mudanças culturais como novos pontos de partida para a compreensão de sua fé. Diria mais que isto, o cristianismo sobreviveu historicamente não apesar das mudanças culturais e de sua capacidade de adaptação, mas há que se buscar em sua raiz teológica esta característica²⁸.

Basta olharmos para as primeiras comunidades surgindo em cidades diferentes, com costumes diferentes, com pessoas bem diferentes. O que se apresentava como dificuldade para uma, não necessariamente o era para outra, e assim por diante. Paulo em suas cartas dedica-se a assuntos específicos da vida das comunidades.

Mesmo os relatos da Ressurreição, ou melhor, das experiências do Ressuscitado, são diversas nos Evangelhos, algumas descritas, outras citadas. Mas assinalam desde o início que o evento fundante da fé não é extático. Essa ideia de estabelecer uma única opção, de que é necessária uma compreensão uniforme da fé (ortodoxia) é posterior, nasce num processo de síntese, que também é um processo de diálogo e interpretação.

Em alguns casos, mesmo se tratando de temas centrais à fé, este processo de síntese levou séculos. É o caso da compreensão correta sobre a natureza de Jesus. Jesus é de condição humana? Jesus é de condição divina? Jesus é humano e divino? Jesus é um semi-deus? Jesus é divino, mas só de aparência humana? Jesus nasce humano, mas torna-se divino a partir do batismo? No Cristianismo pré-niceno, ou seja, até o ano de 325, havia uma pluralidade de interpretações sobre Jesus, o Cristo. Que havia diversas tensões entre as interpretações, isto havia. Mas elas conviveram lado a lado, num grande processo de interpretação e finalmente de síntese. As definições de fé feitas nos concílios de Nicéia (325) e Constantinopla (381), por exemplo, são ponto de chegada de um processo de síntese. Não seria honesto para com o dado histórico narrar que sempre estiveram lado a lado a verdade e o erro. Esta consciência da necessidade de uma interpretação que fosse por todos acolhida só vai surgir pelo fato de haver interpretações diversas. A síntese só é possível a partir de uma situação plural²⁹.

²⁸ BERKENBROCK, V.J., **Fé cristã plural: a chance do retorno à catolicidade**, p. 90s.

²⁹ BERKENBROCK, V.J., *Fé cristã plural: a chance do retorno à catolicidade*, p. 95.

E são essas situações que constituem o real, os questionamentos, as dúvidas e opiniões que iluminam a caminhada de quem vive concretamente a fé. Muitas dessas interpelações não surgem de preciosismos ou elucubrações abstratas, mas de peculiaridades e diferenças, culturais ou de interpretação da vida concreta de fé. “Repito: quando tradição cristã – e isto poderia ser atestado em muitíssimos casos – faz a uma definição dogmática, esta é um ponto de chegada de um longo processo de discussão, de convivência de interpretações diversas, de pluralidade sem a qual não é possível chegar a uma síntese.”³⁰

É preciso desvencilhar a ideia de verdade como adequação metafísica, superando assim, uma imagem extática e inexorável do próprio Deus, que permitiria apenas reflexos seus a serem compreendidos pelo ser humano e cabendo a este o dever de garanti-los sem erro ou engano através de formulações que mantivessem essa imagem verdadeira de Deus.

Superada essa dificuldade, pode-se compreender a partir da dinâmica própria de um Deus em relação, que o processo de conhecimento da verdade passa por sua vivência e construção de sentidos. Desse modo, importante também é a história da construção de heresias.

Por interpretação histórica, a heresia passou a ser vista como um erro – e sobretudo no contexto da ideia da salvação – como algo nocivo à fé. Os hereges colocam em perigo a sua salvação, por terem uma compreensão errônea de fé e com isto de caminho para a salvação. Esta interpretação da palavra heresia é tardia e – infelizmente – acabou sendo quase universal. A palavra heresia significa originalmente escolha (do grego *hairesis*). Na tradição de fé, os cristãos sempre buscaram entender, interpretar o seu modo de crer. Neste processo surgiram muitas possibilidades de interpretar a fé. A palavra heresia surge neste contexto: dentre muitas possibilidades de interpretar a fé, faz-se necessárias escolhas (= heresias)³¹.

A construção de escolhas é inerente à construção da identidade cultural e religiosa de um povo, de uma cultura, de uma sociedade. Essa postura quase tirana que condena mesmo a palavra como algo profano, maldito e a ser evitado como que nega a verdade como processo e a verdade do processo. Nega o caminho necessário para, do contrário, apegar-se a uma caricatura congelada no tempo e cujo significado e relevância se esvai à medida que perde apelo e sentido concretos, revestindo-se de fórmulas e preciosismos cada vez mais pedantes.

³⁰ BERKENBROCK, V.J., *Fé cristã plural: a chance do retorno à catolicidade*, p. 95.

³¹ BERKENBROCK, V.J., *Fé cristã plural: a chance do retorno à catolicidade*, p. 96.

Um exemplo histórico interessante desta dinâmica é a história do purgatório na tradição cristã. Nasce de um questionamento (impregnado de elementos culturais) sobre a situação dos fiéis entre a morte e o juízo final (*status intermedius*). Há a possibilidade de continuar após a morte o processo de ser acolhido por Deus? A maioria dos fiéis pensa ou sente que sim quando o papa Bento XII escreve então a constituição *Benedictus Deus* em 1336. Não é este escrito que cria o purgatório. Ele acolhe um longo processo no qual muitas ideias estiveram presentes e, naquele escrito, pareceu ao papa haver consenso em torno de uma compreensão. Ao mesmo tempo é preciso ser realista que o consenso sobre o purgatório definido em 1336 não mais existe. Ou seja, chegou-se já há muito tempo ao fim de um consenso. E num processo de elaboração de novos consensos sobre esta pergunta, muitas continuam sendo as interpretações que irão conviver lado a lado, numa situação de pluralismo de compreensão. O que poderá levar a um outro consenso. Mas não necessariamente. Poderíamos citar uma infinidade de exemplos para mostrar como este processo dinâmico de busca de interpretação da fé é formado basicamente pela convivência da pluralidade e não pela definição de uma compreensão única (a ortodoxia)³².

Pensando na busca da Teologia em garantir critérios para perceber e assegurar essa verdade, recorremos à obra de Pannenberg que nos declara: “a dogmática pergunta pela verdade do dogma, pergunta, se os dogmas da Igreja são expressão da revelação de Deus, sendo, portanto, dogmas do próprio Deus; e ela persegue essa pergunta interpretando o dogma.”³³

Interpretando, abre caminho para uma compreensão muito mais dinâmica não de uma verdade relativa ou fragilizada, mas de um olhar mais abrangente, que postule uma compreensão de verdade que faça sentido e tenha relevância ao ser humano.

A cientificidade específica, que foi reivindicada para a dogmática, ou seja, para a “*theologia*” em geral, como se dizia ainda naqueles tempos, desde a escolástica latina está intimamente ligada com a análise e apresentação sistemática da doutrina cristã. Com isso está dada simultaneamente uma referência à pergunta pela verdade do conteúdo apresentado, e, além disso, encontra-se implícito na análise e exposição sistemática inclusive uma compreensão bem determinada de verdade, a saber, *verdade como coerência*, como consonância de tudo que é verdadeiro. Por meio de análise e apresentação da coerência da doutrina cristã com vistas à relação de suas partes entre si, mas também com vistas a sua relação com outros tipos de saber, a teologia sistemática se certifica da verdade da doutrina cristã. Nisso a teologia sistemática inevitavelmente entra em tensão com compreensões para as quais a verdade da doutrina cristã já está estabelecida antecipadamente, antes de toda certificação sistemática, seja pela autoridade da revelação divina, seja pelo consenso eclesial sobre o conteúdo do dogma³⁴.

³² BERKENBROCK, V.J., *Fé cristã plural: a chance do retorno à catolicidade*, p. 97.

³³ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática*, p. 44.

³⁴ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática*, p. 50.

Da defesa da Revelação como *ditado* de Deus, um Deus externo e intervencionista, brota a aceitação do verdadeiro como *adequação* formal a essa instância externa que legitima ou não a realidade. Dessa visão metafísica do mundo e estabelecimento de critérios também exteriores, resultam posturas que formalizam os relacionamentos e as estruturas humanas como se legitimadas dessa forma. Além dos problemas óbvios, como de justificar estruturas injustas, opressivas, hierarquias desumanizantes, ainda a questão da referencialidade desses conceitos se apresenta como inevitável, e com ela, a própria relevância e sentido da fé.

Em culturas pré-modernas, as palavras “Deus” e “deuses” tinham seu lugar mais ou menos claramente determinado em conexão com o mundo de vida cultural. Com isso também tinham seu lugar no mundo linguístico dos homens, ou seja, em geral ali onde se trata dos últimos fundamentos da ordem tanto social quanto cósmica, bem das instâncias que os garante, às quais se devia mostrar a veneração, atenção e dispensação devidas. Nas culturas seculares da era moderna, a palavra “Deus” perdeu mais e mais essa função e esse sentido, em todo caso na consciência pública. Com isso, em primeiro lugar, a realidade designada por essa palavra tornou-se incerta³⁵.

Não se trata de propor uma nova compreensão da Verdade ou de apresentar ou eleger critérios que sirvam para assegurá-la. Essa exposição pretendeu mostrar o aspecto dialógico que toda busca precisa desenvolver, mesmo quanto a assuntos tão fundamentais como Revelação e Verdade, linguagem e sentido. Parece, entretanto, que uma visão puramente metafísica, de que a adequação com outra instância ou realidade é que garante o valor ou a veracidade de algo, não facilita esse aspecto dinâmico que o diálogo exige. Talvez, a natureza formal do conceito e da definição estreitem por demais as possibilidades do que é, como tudo em âmbito humano, uma experiência.

2.3. Por uma teologia narrativa

Seria possível, entretanto, buscar uma forma de pensar e expressar esse fenômeno, essa reflexão, sem ser por demais limitado a expressões formais e distantes? Faz-se necessária essa revisão e constante reflexão acerca da

³⁵ PANNENBERG, W., *Teologia Sistemática*, p. 101.

linguagem religioso-teológica e sua função, natureza e eficácia, pois se trata da própria possibilidade de expressão e transmissão da fé.

A nossa reflexão até aqui quis explicitar algumas dificuldades quanto à compreensão de termos chave na Teologia: Revelação e Verdade, que quanto mais rígidos no sentido de engessado e autorreferencial mais dificultam não só a reflexão, mas também a experiência concreta dessas realidades de fé, que acontecem na história e não alheias a ela.

Essas dificuldades aparentemente estão muito voltadas à própria natureza dos conceitos, cuja função de *definir* parece por vezes encerrar a liberdade inerente à linguagem. Assim fica muito difícil *dizer* realidades tão maiores que nossa capacidade de definir.

Quanto nos voltamos para o objeto desse trabalho, as imagens possíveis de Deus, as caricaturas em que acabam se transformando e o processo que isso representa, a linguagem não só se apresenta como um desafio ou uma barreira, mas ainda como parte do objeto de estudo. Por isso, essa reflexão sobre a possibilidade de uma Teologia mais *narrativa* ao invés de focada em definições pareceu muito contribuir para nossa caminhada nos próximos capítulos.

Olhando para as atitudes de Jesus de Nazaré é fácil perceber uma predominância narrativa, ao invés de definições prontas. Mesmo quando buscava explicar aos ouvintes o que era o Reino de Deus, o que era a mensagem que viera anunciar, ele o fazia por meio de comparações, parábolas, estórias. E, talvez, possa-se estender isso a toda a Bíblia.

É bem verdade que a Bíblia, seja do Antigo como do Novo Testamento, contém inúmeros textos que não são de natureza narrativa: textos legislativos, normas morais, prescrições higiênicas, cartas de admoestação, louvores, ações de graças, etc. Acho, porém, possível afirmar, sem exagero, que os textos religiosos mais importantes e mais reveladores são narrações³⁶.

Ao fazer uso de uma linguagem narrativa, Jesus não apenas evitava fixar definições rijas e inflexíveis, mas também aproximava de tal maneira a linguagem de seus destinatários, que sua mensagem era não só assimilada, mas assumida por eles.

³⁶ WEIRICH, H. "Teologia Narrativa". *Concilium: Revista Internacional de Teologia*. Petrópolis, v.09, fas.85, p.569-579, 1973, p.571.

A rede narrativa, todavia, não é fechada para outros ouvintes; como acontece normalmente em círculos narrativos, Jesus narra em público suas histórias, da mesma maneira como se pode observar ainda hoje em algumas culturas, que transmitem sua história em narrações públicas. Assim, as narrações bíblicas geralmente não se concluem (por meio de uma explicação final), mas normalmente são continuadas também após a despedida do círculo de narração. Na medida em que os ouvintes as contam e re-contam adiante³⁷.

A preocupação não é de resguardar um cerne fixo do discurso. A preocupação não é nem estabelecer um cerne, muito menos fixá-lo. Os discursos de Jesus querem, antes, possibilitar uma experiência, uma aproximação com o que ele apresenta. Isso, no âmbito da linguagem, significa envolver o ouvinte no discurso, tornando-o ativo, protagonista, coautor... Esse efeito é surpreendente no processo de construção da imagem pessoal de Deus, que passa a ser alguém *acessível*, com quem se pode dialogar – e que responde!

Mesmo não sendo o intuito fixar conceitos, a reflexão proporcionada pela narração pode ser tão mais eficaz em comunicar que uma pura argumentação.

A ninguém, porém, passa pelo pensamento a ideia de que, por se tratar de uma história, não seja digna de reflexão. Pois o sentido da história não é minimizado pelo fato de ela não se relacionar com a facticidade histórica. É por esta razão, eu acho, que na leitura da Bíblia nunca me ocorreu de encontrar uma passagem em que os discípulos ou outros ouvintes, após ter escutado uma dessas narrações, tenham perguntado ao narrador, Jesus, se a história aconteceu realmente daquele jeito...³⁸

Embora possam ser citados alguns casos em que a linguagem figurada de Jesus foi interpretada literalmente, como quando ele fala da necessidade de nascer de novo, ou da reconstrução do templo em três dias, de uma forma geral, seu discurso alegórico, suas parábolas e histórias se mostram bastante eficazes como expressão de uma realidade maior que, de certo modo, se apresenta e se deixa experimentar na realidade da vida daquelas pessoas que o ouviam (cf.: Jo 2,19-22; 3,3-5). Isso que ele chamava Reino de Deus. “Assim sendo, podemos dizer que o cristianismo é uma sociedade da narração”³⁹.

O mundo que nasceu do nada, o homem que foi feito de pó, o novo-reino anunciado por Jesus, o homem novo, a ressurreição como passagem da morte para a vida, o fim como um novo início, a vida na glória futura, tudo isso rompe o raciocínio argumentativo e resiste a uma completa dissolução ou transformação de

³⁷ WEIRICH, H., *Teologia Narrativa*, p. 572.

³⁸ WEIRICH, H., *Teologia Narrativa*, p. 571.

³⁹ WEIRICH, H., *Teologia Narrativa*, p. 571.

sua figura narrativa. Tais fatos colocam o *logos* da teologia – enquanto este oculta sua natureza narrativa – naquele embaraço que se apodera da razão, quando questiona a respeito do começo e do fim e também a respeito do completamente novo, do ainda não-acontecido⁴⁰.

Com o desenvolvimento do círculo de seguidores, institucionalização da doutrina, com o amadurecimento da Teologia, aos poucos se vai abandonando a forma de narração: “O cristianismo, porém, não permaneceu na sua forma de sociedade de narração: no contato com o mundo helenístico, na realidade, ele perdeu a sua inocência narrativa”⁴¹.

A filosofia já cedera o lugar da narrativa ao discurso de proposições. Há, em sua história, entretanto, vários exemplos que são exceções e que se dedicaram a obras não somente argumentativas, como Agostinho que escreveu em forma de confissões, Descartes que narrou os passos do método, Pascal, Rousseau e Nietzsche que também se dedicaram a obras narrativas.

Na realidade, porém, encontramos, às multidões os filósofos que consideram sua tarefa específica: raciocinar e discutir, concluir e teorizar, e que a preço algum se permitiriam aceitar a narração de uma estória como fonte de dados a serem aceitos pela ciência. Entrou de fato na nossa sociedade a ideia de que narrar e/ou ouvir estórias equivale a uma atividade não-científica⁴².

Se pensarmos mesmo na história enquanto ciência, vê-se a necessidade de uma diferenciação entre a história narrativa e a história simplesmente narrada; mas distinções assim não são objetos desse estudo.

Voltando à linguagem bíblica, com especial enlevo às parábolas, podemos ainda perceber um dado bastante interessante quanto à possibilidade de expressão do conhecimento.

Nenhuma tradução em linguagem abstrata é oferecida, mas somente a violência de uma linguagem que do começo ao fim *pensa através* da metáfora, e nunca *além dela*. O poder dessa linguagem é que ela se mantém até o fim *completamente na* tensão criada pelas imagens. Quais as implicações dessa descoberta inquietante, a saber, que as parábolas nunca permitem uma tradução em linguagem conceitual? Primeiro, que esse estado de fato revela a fraqueza desse modo de discurso. Mas, olhando mais de perto, revela a força única desse modo. Como é possível? Consideremos que com as palavras não lidamos com uma narrativa única

⁴⁰METZ, J.B. “Pequena apologia da narração”. *Concilium: Revista Internacional de Teologia*. Petrópolis, fas.85, p.580-592, 1973, p.581.

⁴¹ WEIRINCH, H., *Teologia Narrativa*, p. 573.

⁴² WEIRINCH, H., *Teologia Narrativa*, p. 573.

apresentada em um longo discurso, mas com uma multidão de pequenas parábolas, reunidas na forma unificante do evangelho⁴³.

Uma primeira constatação – talvez inclusive em ordem de importância – são as limitações de se tomar isoladamente uma parábola. Numa linguagem científica, a busca pela melhor definição possível num conceito atinge justamente esse ponto. Quer possibilitar o conhecimento do conteúdo essencial, mesmo tomando uma simples palavra deslocada de qualquer contexto. Isso, claro, nem sempre é possível.

A proposta de uma teologia narrativa não vai tanto de encontro a essa possibilidade – nem tampouco a afirma –, mas acena para os ganhos de se romper *com o que leva a* essa busca pela definição a mais fixa possível. O ganho hermenêutico é considerável, e, de um modo geral, há um ganho em todos os aspectos do conhecimento.

Há mais agora nas parábolas tomadas em conjunto do que em qualquer sistema conceitual sobre Deus e sobre a ação de Deus entre nós. Há mais a *pensar através* da riqueza das imagens do que na coerência de um simples conceito. O que afirma essa impressão é que podemos tirar das parábolas quase todas as teologias que dividiram a cristandade durante séculos. Isolando a parábola da moeda perdida, quebrando o dinamismo da narração e extraíndo dali um conceito engessado, então se obtém o tipo de doutrina da predestinação que o calvinismo rigoroso defendia. Mas tomando a *parábola* do filho pródigo, extraíndo o conceito engessado da conversão pessoal, obtém-se então uma teologia baseada na vontade absolutamente livre dos homens, como os jesuítas opuseram aos calvinistas e os protestantes aos protestantes ortodoxos. Por isso é que não basta afirmar que as parábolas nada dizem diretamente sobre o Reino de Deus. *Devemos dizer em termos mais positivos que, tomadas juntamente, dizem mais do que qualquer teologia racional.* No momento mesmo em que pedem uma explicação teológica, começam a destruir as simplificações teológicas que tentamos pôr em seu lugar⁴⁴.

Tomemos cuidado ainda, para não reduzir a linguagem religiosa simplesmente à metáfora. Dedicamos tanta atenção à parábola como instrumento ilustrativo, não exclusivo⁴⁵.

Ao perceber a importância da narração – ou ao menos sua relevante possibilidade – a teologia se depara com uma linguagem que propõe não apenas um olhar dedutivo sobre o discurso. E Paul Ricoeur mereceria um espaço maior

⁴³ RICOEUR, P. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 229.

⁴⁴ RICOEUR, P., *A hermenêutica bíblica*, p. 229s.

⁴⁵ “Quero aqui mostrar que não é tanto a função metafórica enquanto tal que constitui a linguagem religiosa, quanto uma certa intensificação da função metafórica que também se encontra em outros discursos não metafóricos” (RICOEUR, P., *A hermenêutica bíblica*, p. 193).

nessa reflexão. Sua exposição do papel da narrativa enquanto possibilidade nova de discurso, da dificuldade mesmo de se nomear “Deus” e seu consequente caminho metodológico, serve de itinerário para qualquer empreitada teológica cujo intuito seja expressar o *inefável*. Ricoeur busca na narrativa a resposta para tal empreitada.

Considerando a dificuldade – e mesmo a impossibilidade – de reduzir Deus a um conceito, isso não indica a impossibilidade de um discurso acerca de Deus. Necessário é o alargamento da compreensão do que seja discurso, e discurso válido, legítimo. Essa compreensão de validade, assim, deve se desvencilhar da ideia de esgotamento. Um discurso válido não é o que esgota o conceito proposto, mas aquele que o comunica, aponta para ele.

Aí está, pois, um caminho importante para a fé cristã no mundo contemporâneo: recuperar a narrativa de Deus que gera a fé. E também e não menos recuperar a narrativa das testemunhas que teceram essa história com sua experiência, seu compromisso, seu testemunho, seu sangue. É aí que, parece-nos, há que encontrar a importância das narrativas das experiências dos místicos que experimentaram a presença de Deus de maneira forte e palpável e a deixaram narrado como legado às gerações futuras. O místico é alguém que experimenta em sua vida o acontecimento da presença de Deus, que o convida a participar da sua intimidade ao mesmo tempo que lhe fala e ensina⁴⁶.

O místico consegue não apenas construir uma imagem de Deus que para ele funcione, mas antes disso, antes de se propor a construir seja uma linguagem mais adequada, seja reunir conceitos que lhe sirvam, o místico se propõe a se esvaziar de si mesmo para abrir espaço, para Deus se lhe revelar. Despir-se de pretensões, de prerrogativas nesta busca, até chegar a abrir mão da própria busca como sua, voltando-se à gratuidade da Revelação.

2.4. Mística e mistério – linguagem da experiência

A vocação da Teologia de aproximar mais de uma experiência de Deus, e de encontrar, explicitar o sentido dessas experiências de fé num mundo muitas vezes sem sentido aparente, assume especial enlevo na realidade pós-moderna que aflora. Um mundo cada vez mais *líquido* e *subjetivo* enquanto relacionamentos,

⁴⁶ BINGEMER, M.C., *O Mistério e o Mundo*, p. 363.

escolhas, consumo, comprometimento e tantos outros fatores outrora fundantes das próprias relações de sentido.

Parece que estabelecer definições e distinções não dá mais conta dessa vocação. São tantos os discursos oferecidos, que o próprio *discurso* perde força. Novas linguagens são necessárias, como a linguagem da experiência, do testemunho, da mística. A Religião precisa se reencontrar nesse novo sujeito. E nisso até precisa aprender a dialogar com o diferente.

Todas as religiões reconhecem que, seja qual for a palavra ou imagem que elas possam usar para falar sobre aquilo que estão buscando, ou que vivenciaram, precisa ser precedida por um adjetivo: *misteriosa*. [...] Se os místicos escolhem falar sobre o conteúdo de sua experiência e, portanto, usar palavras como Deus, ou Tao ou Brahman, ou se querem falar apenas da própria experiência e, portanto, usam palavras como Iluminação, ou Vazio, ou o Nada – todos eles reconhecem que o que estão vivenciando é tanto real quanto inefável. É por esse motivo que os místicos cristãos falaram de Deus como o *notum Ignotum* – o conhecido Desconhecido. No próprio momento em que descobrem alguma coisa sobre o Mistério, ficam certos de que nunca poderão saber tudo sobre o Mistério⁴⁷.

A palavra mística deriva de *myein*: fechar os olhos ou cerrar os lábios. Com isso, a meta não é a definição, o objetivo não é a argumentação silogística... Cada experiência, cada momento é único. Por outro lado, a valorização da experiência mística, com sua linguagem própria, parece se revelar como caminho ímpar para uma nova possibilidade de experiência de Deus.

Maravilhar-se parece a postura própria da mística. Antes da apreensão intelectual, o coração – enquanto simbolicamente a *pessoa toda* – se revela como local privilegiado da experiência mística. O outro, em sua própria experiência, fascina, pois de tal maneira se envolve que transborda e se deixa perceber, deixa conhecer da sua própria e íntima experiência.

E ainda mais, “o outro não é somente o mistério intransponível, mas também *mysterium fascinans*, que convida ao encontro e que se abre ao aprendizado da diferença”.⁴⁸ A experiência mística é *contagiosa*, não no seu próprio e pessoal, mas no seu direcionamento essencial.

Assim, é necessária uma distinção – não oposição, todavia –, com a teologia, enquanto entendida como *intellectus fidei*, ou seja, como a fé que busca

⁴⁷ KNITTER, P.F. Bases para uma Teologia pluralista e multiconfessional. In: VIGIL, J.M. (org.) *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 111-120, p. 112s.

⁴⁸ TEIXEIRA, F. O desafio da mística comparada. In: _____. (org.). *No limiar do mistério: mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 18.

sua inteligência, e que tem constantemente aceitado, ao longo destes 2 mil anos de história do cristianismo, um desafio ousado: “o de procurar elaborar reflexão rigorosa e enunciar princípios sobre algo que se releva fundamentalmente do campo experiencial, do indizível e do inefável como a mística”⁴⁹.

Basta um olhar sobre os tratados de mística disponíveis, tanto no ocidente quanto no oriente, para percebermos o direcionamento todo próprio que estes anunciam, diante de uma teologia sistemática. Tratam muito mais de experiência que de doutrina, se usam muito mais de narração e descrição que de argumentação fria... E mesmo quando enveredam para um discurso lógico, não se prendem à bipolaridade exclusiva, mas parecem insinuar outras possibilidades.

Diz um mestre: O Um é um negar do negar. Quando digo: Deus é bom, isso acrescenta algo (a Deus). O Um (ao contrário) é um negar do negar e um denegar do denegar. Que significa “Um”? Um significa aquilo a que nada se acrescentou. A alma toma a Divindade, tal como esta é puramente em si, onde nada se (lhe) acrescentou, onde nada se lhe juntou em pensamento. O Um é um negar do negar. Todas as criaturas trazem em si uma negação: uma nega ser a outra. *Um* anjo diz que não é um outro (anjo). Deus, porém, tem um negar do negar: é Um e nega todo o outro, pois nada é fora de Deus. Todas as criaturas são em Deus e são a sua própria Divindade, e isto significa a plenitude, como eu disse acima. Ele é um Pai da Divindade inteira. Eu digo *uma* Divindade por isso que ali nada ainda emana e nada é tocado nem pensado. No ato de denegar algo a Deus – por exemplo, quando lhe denego a Bondade; na verdade, (é claro), nada posso denegar a Deus –, no ato, pois, em que denego algo a Deus eu apreendo algo que Ele *não* é; e isso mesmo deve ficar fora. Deus é *Um*, Ele é um negar do negar⁵⁰.

Ante a simplicidade do argumento, a justaposição de duas negações não produz uma afirmação, mas uma nova negação, negação que diz muito... A afirmação é anterior às negações. *Deus é Um*. Antes de não ser o não ser, Ele é Um.

A descoberta da mística não quer, em absoluto, legislar teologias ou ideias de Deus. Trata apenas de experiência. Sem pretensões... Cada vez mais, ao que parece, uma abordagem teológica deveria se valer menos de pretensões e valorizar as possibilidades que lhe são concedidas. “A geografia religiosa do mundo está estabelecida. Não há mais conquistas a serem feitas, cruzadas, armas de ferro ou

⁴⁹ BINGEMER, M.C. A mística cristã em reciprocidade e diálogo: A mística católica e o desafio inter-religioso. In: TEIXEIRA, F. (org.). *No limiar do mistério: mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 35s.

⁵⁰ EKCHART, M. *A mística de Ser e de não Ter*. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 167.

bombas de marketing ou investimentos. Em vez disto, parece que finalmente a humanidade tem de aprender a viver junta e conviver com suas diferenças.”⁵¹

Essa, entretanto, parece ser a maior cruzada, o maior desafio. Enfrentar o inimigo interior é sempre mais assustador. Superar não o diferente, mas a indiferença. Perceber que o mundo e que Deus não são reduzido à noção que pessoalmente temos deles.

Deus, enquanto se apresenta, não se apresenta de modo determinado. Ele, enquanto Ele mesmo, é a negação da própria ideia de negação. Deus não pode ser pensado de tal forma que seja totalmente compreendido. Nossa própria concepção de Deus não suporta essa limitação⁵².

Essa realidade divina incomensurável, inominável, nega toda e qualquer possibilidade de negação enquanto determinação sua, e ao mesmo tempo, o pensamento de Mestre Eckhart vai nos apontar para uma compreensão desse Deus como anterior a toda determinação – anterior a toda separação – como unidade.

Eckhart lembra Santo Agostinho, quando concebe as coisas como ideias em Deus⁵³, atribuindo eternidade a essa presença no Eterno desde sempre. Do mesmo modo, o homem carrega em si a ideia de Deus, fruto dessa intimidade original, lembrança de sua condição em Deus. Essa semelhança com o próprio Deus (ideia) cada criatura carrega dentro de si. Eckhart a denomina centelha, chama, que pode ser encoberta, mas não se apaga.

A proximidade é possível justamente porque esse Deus é Um, é unidade. Assim, quem ama a Deus não se importa com sua Sabedoria, Bondade, Potência. Isso são coisas do múltiplo, mas o amor relaciona-se com a Origem.

Ato e potência são divisões da universalidade do ser criado. O ser, porém, é o ato primeiro, e portando, a primeira divisão. No intelecto, porém, em Deus, não há divisão. Por essa razão a Escritura sempre exorta (o homem) a deixar este mundo, a deixar-se a si mesmo, a esquecer a sua casa e a casa de sua família, a deixar a sua terra e a sua parentela, a fim de fazer-se um grande povo, a fim de que todos os povos sejam nele abençoados (cf. Gn 12,1-3). Isso se realiza de modo excelente no domínio do intelecto, todas as coisas estão em todas as coisas⁵⁴.

⁵¹ BINGEMER, M.C., *A mística cristã em reciprocidade e diálogo*, p. 69.

⁵² Santo Anselmo apresenta em seu Argumento Ontológico que o conceito possível de Deus, é como Aquele que não pode haver nada mais perfeito.

⁵³ Agostinho defendia que a criação é eterna enquanto sempre existiu no Intelecto Divino. Doutrina influenciada pela teoria das ideias de Platão. A eternidade das criaturas, entretanto, não se dá em ato, mas apenas enquanto potencial de criação.

⁵⁴ EKCHART, M., *A mística de Ser e de não Ter*, p.164.

Essa unidade enquanto realidade primeira representa uma nova possibilidade em compreender o mundo. É difícil conceber ou sequer imaginar um estado anterior a todas as divisões, inclusive anterior à divisão do ser, quando só havia o Uno, pois tudo ainda não era. Esse estado em comum (unidade) em Deus, Eckhart propõe como elo entre toda a realidade.

Ao fundo da alma nada pode (chegar) salvo a Divindade pura. Mesmo o primeiro dos anjos, por mais próximo e afim que seja de Deus e por muito que tenha em si de divino – seu obrar permanece em Deus, e ele está unido com Deus no ser e não no obrar; tem um demorar-em-Deus e um constante ficar-presente-ali: por nobre que seja o anjo, isto é na verdade um prodígio; e no entanto, ele não pode entrar na alma. Diz um mestre: Todas as criaturas em que há distinção não são dignas de que o próprio Deus nelas opere. A alma em si mesma, ali onde está acima do corpo, é tão pura e tão tenra que nada admite em si que não seja a mera e pura Divindade. E o mesmo Deus ali não pode entrar, a menos que se lhe tire tudo o que lhe tenha sido acrescentado. Por isso a ele se respondeu: “*Um Deus*”⁵⁵.

Por isso defende-se a necessidade do esvaziamento de si, rumo ao nada, como possibilidade de encontro com Deus. Desprendimento de tudo, de todas as distinções e separações, inclusive do próprio ser (por isso rumo ao nada), como retorno a essa condição de união com Deus, onde as criaturas não eram, apenas Deus havia.

Assim sendo, Deus encerra em si essa realidade anterior, primordial, independente de qualquer separação. Todas as coisas conservam em si essa “centelha”, essa “chama”, enquanto provêm de Deus, que, anterior à distinção, é Uno.

A alma busca essa unidade com Deus. Só Ele é Um. Em todas as suas obras, tem em mira todas as coisas. Nesse contexto, o homem busca, nesse retorno, o próprio Deus, mas o caminho parece sempre o caminho contrário, deve-se até desistir do próprio caminho.

Não se trata de um conhecimento conceitual de Deus, pelo contrário, o exato oposto. O conhecimento espiritual ou proximidade com Deus se dá na medida da recusa em possuir qualquer sapiência, em abandonar qualquer conceitualização, qualquer análise ou distinção.

⁵⁵ EKCHART, M., *A mística de Ser e de não Ter*, p.166s.

Atitude fundamental do homem rumo a essa união é o *total desprendimento, Abgeschiedenheit*⁵⁶. Pois todas as coisas existem por obra do Ser divino, que ama constante e necessariamente. Assim, mesmo toda obra do homem, é antes obra de Deus. É necessário se livrar dos desejos e das coisas próprias (ilusão das coisas próprias, na verdade) e cultivar um espírito livre.

Mesmo o encontro consigo mesmo só se dá em Deus. Para tanto, é preciso antes, desvencilhar-se de si mesmo (do que se acredita ser esse “si mesmo”). Isso é, uma espécie de despojamento do próprio ser, rumo a Deus, que não é o ser, mas a pureza do Ser. O ser inclui-se entre as obras da criação, e o despojamento precisa ser de todas as coisas criadas, incluindo do próprio despojar.

Daí que o homem passa a não querer mais coisa alguma, redescobre o meio natural da unidade, livre já de todo desejo. Esse movimento acolhedor da contradição possibilita um vislumbre dessa experiência de fé por proximidade, de modo espontâneo, *des-normatizado*.

Se chamarmos de *uma lógica em duas dimensões* aquela exposição cujo intuito é de ser totalmente apreendida apenas com um olhar, como estivesse expressa num quadro – escrita – e essa fosse não apenas sua visualização, mas sua verdade; então a compreensão de uma realidade transcendente não é, de fato, exprimível nesses meios.

Uma perspectiva que, de qualquer modo, tente um *envolvimento*, ou mesmo que pressuponha ou exija um passo a mais para sua compreensão, já pode ser considerada como distinta dessa bidimensionalidade.

Veja-se que não estamos falando de critérios que garantam a compreensão total de qualquer conteúdo, mas refletindo sobre admitir a necessidade – a existência, ao menos – de outra dimensão em sua linguagem e expressão. Isso aparece mesmo na renúncia da normatização conceitual como ainda, ao optar pela narrativa, na renúncia dos metarrelatos.

Os relatos típicos do pensamento fraco são marcado por tal vontade de expressão dos sujeitos pós-modernos, que se situam sempre do outro lado da história oficial. Não a que é contada pelos vencedores segundo a lógica do progresso – como a descreveu Walter Benjamin –, mas a história narrada pelos vencidos, a partir dos

⁵⁶ 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).

escombros: sendo essa outra ótica a que desvela a *outra* verdade dos fatos que em aparência seriam objetivos. Pois bem, os relatos escritos são uma das expressões maiores da memória, mas não a única. Sempre existem na origem a tradição oral da humanidade⁵⁷.

Se vivemos uma verdadeira transformação da realidade e da humanidade, essa época que reconhecemos depois da Modernidade nos ensina, antes de tudo, humildade. Ensina-nos que não damos conta de lutar contra o mundo. Para enfim nos mostrar que o mundo não nos combate, antes, ele nos revela Deus. Talvez não o Deus que esperávamos, não com o rosto e a roupagem que aguardávamos ansiosos, mas sempre um Deus presente, amoroso, do qual não podemos nos apropriar.

Com efeito, “falar de Deus” após o dismantelamento do fundamento nos tornará capazes ao fim de evocar o mistério transcendente como horizonte último de realização do cosmos e da humanidade, evitando, no entanto, as armadilhas do desejo de apropriação do fogo divino⁵⁸.

Se a vida consegue ser tão cruel a ponto de permitir extermínios em massa, e situações que claramente depõem contra a própria vida, não é por um determinismo cruel, mas antes uma liberdade plena. Liberdade até de sentido. Mas a fé continua histórica, contingente como a experiência de um Deus feito homem.

Ao longo da história, filósofos cristãos como Blaise Pascal observaram que o Deus da Bíblia é o “Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó”, não o Deus dos filósofos e dos sábios. Isso é verdade no sentido de que a fé bíblica é, para perplexidade e escândalo de muitos pensadores, de caráter fundamentalmente histórico. Suas doutrinas são realidades e eventos históricos, não valores ou ideias existindo num reino atemporal⁵⁹.

Indiscutivelmente esse Deus nos é muito próximo, muito conhecido ao humano, até *reconhecido no humano*. Mas, para o humano, muitas vezes esse Deus tão próximo não se aproxima do que ele quer como Deus.

⁵⁷ MENDOZA-ÁLVAREZ, C. *O Deus escondido da pós-modernidade: desejo, memória e imaginação escatológica*. Ensaio e teologia fundamental pós-moderna, São Paulo: Realizações, 2011, p. 157s.

⁵⁸ MENDOZA-ÁLVAREZ, C., *O Deus escondido da pós-modernidade*, p. 259.

⁵⁹ BINGEMER M.C., *O Mistério e o Mundo*, p.362.