

Capítulo 3

Leitura teológico-pastoral

O primeiro capítulo teve por finalidade descrever três propostas de ensino religioso assumidas como mediações no processo de educação da fé dos adolescentes no interior da escola católica e da escola oficial de ensino.

O capítulo segundo, que teve como meta olhar a realidade destes modelos sob o ponto de vista de seus destinatários, descobriu que, com exceção do modelo litúrgico, os demais parecem responder positivamente ao desafio de educar na fé na medida em que possibilitam fazer uma experiência de sentido, uma experiência religiosa.

Ora, se essa avaliação for tomada a sério, a questão que ora se coloca é a de ver se os modelos que possibilitam fazer tal experiência se justificam à luz da concepção cristã de revelação.

Neste capítulo, na medida em que se discorre sobre a revelação, aponta-se, simultaneamente, as implicações para os respectivos modelos de ensino, no que diz respeito à possibilidade do encontro com o Deus que se revela. Por fim, apresentar-se-á o sentido bíblico do conhecimento de Deus e sua contribuição como *via* experiencial na pedagogia do ensino religioso como um caminho possível para fazer frente aos problemas apresentados pela realidade dos alunos.

3.1 A revelação como “ditado”

Uma das questões da pesquisa realizada com alunos da 5^a do ensino fundamental à 2^a série do ensino médio, indagava-se sobre a avaliação das aulas de ensino religioso. 42% dos alunos disseram não gostar dessas aulas.²¹² Outra pergunta feita para alunos de 5^{as} à 8^{as} séries dos outros três colégios, sobre que aulas foram marcantes para a vida, aparece em 3^o lugar a opção “nenhuma delas”.²¹³

Esta constatação levanta a suspeita de que por trás da abordagem do ensino religioso haja alguns resquícios de um modo de compreender e apresentar a revelação de Deus às novas gerações de modo abstrato, sem ligação efetiva com a experiência pessoal.

Esse modo abstrato de apresentar a revelação tem como uma de suas causas um modo de compreender a revelação, sem mais, como palavra de Deus.

Segundo Queiruga, essa interpretação tem relação direta com a categoria *palavra*, utilizada nos dois Testamentos para traduzir a revelação bíblica.²¹⁴

Mesmo que o *dizer* da revelação no Antigo Testamento esteja entranhado à experiência de uma palavra viva, entretanto, no pós-exílio percebe-se o início de um crescente processo de “verbalização” da revelação. A própria experiência profética apresenta-se sob a categoria de palavra; a aliança no Sinai se traduz pelas “dez palavras”; a partir do Exílio, a Bíblia vai sendo denominada “palavra de Iahweh”.

Esta tendência a considerar a revelação como palavra, e como palavra consignada e fixada num livro, foi herdada pelo Novo Testamento. Nem mesmo a revelação de Jesus escapou do destino de ir sendo assimilada como palavra: sua própria vida acabou chegando aos fiéis como *anúncio*. À medida que sua

²¹² Cf. ISSJ. *Projeto de formação cristã*, op., cit.

²¹³ Cf. gráfico XI.

²¹⁴ QUEIRUGA, A. T., *A revelação de Deus na realização humana.*, p. 30.

atividade terrena foi se afastando no tempo, suas palavras foram adquirindo mais relevo e importância. Eram pronunciadas como “as palavras do Senhor”.²¹⁵

O Evangelista João, que vê no cristianismo uma religião revelada, identifica Jesus com a própria Palavra (*Logos*): ele é revelação e palavra (Jo 1,1-14). As cartas pastorais, por seu lado, apresentam a revelação como um “depósito” de verdades que se devem conservar e transmitir com fidelidade (1Tm 6,20; 2Tm 1,14).

Aos poucos, a revelação aparece como sendo a *palavra inspirada* que vem de Deus e que vai se revestindo de qualidades divinas (2Tm 3,16; 2Pd 1,20-21).

Terminado o “período constitutivo”, no qual se consolidou a crescente “verbalização” da revelação, e iniciado o “período declarativo” da mesma ocorrerá um acento na inspiração e se acentuará a intervenção direta de Deus na redação da Escritura. Esta será concebida como *dizer, sugerir, ditar* aquilo que os hagiógrafos escreveram.²¹⁶

A afirmação de Deus como autor da Escritura, que fora uma resposta ao maniqueísmo, lentamente assumiu um sentido literal de Deus como o autor “literário” da Bíblia. Tal questão se agravou quando se tratou de refletir sobre o problema da mediação humana da revelação. Esta, sob inspiração montanista, ganhou um aspecto extático, na qual o ser humano será tido como um *instrumento* automático de Deus.²¹⁷

Essa concepção de revelação como “ditado” de Deus ganhou estatuto oficial no Concílio de Trento, quando se afirmou ser Deus autor dos dois testamentos e que estes, junto com a tradição, teriam sido ditados pelo Espírito Santo. O Concílio Vaticano I assumirá o mesmo ensinamento.

Segundo Queiruga, a tradução da revelação pela categoria de *palavra* respondeu a uma necessidade estrutural:

“A experiência reveladora, para sê-lo, tem de ser vivenciada como manifestação de Deus. Essa vivência, por sua vez, precisa ser expressa, tanto para ser compreendida como para ser comunicada: o próprio receptor da experiência precisa “dizê-la a si mesmo e, sobretudo, teria de “dizê-la” aos demais”.²¹⁸

Isto explica porque a revelação foi compreendida, como expressão geral, de forma cada vez mais unívoca em base ao modelo da palavra humana. Esta foi

²¹⁵ Ibid., p. 34

²¹⁶ Ibid., p. 37.

²¹⁷ Ibid., p. 38.

usada como um “falar categorial” de Deus que faz ouvir suas palavras, transmite suas mensagens, pronuncia oráculos e dita os livros sagrados.

Junto à concepção de revelação como “ditado” divino houve uma *impostação intelectualista de toda a problemática*.²¹⁹ No contato com a filosofia, a patrística grega tentou se impor como uma teologia que seria a “verdadeira” filosofia”. A escolástica dá continuidade a este modo de entender, com Santo Tomás, quando, definindo a teologia como “ciência das conclusões” em sentido aristotélico, a Escritura oferecia os “princípios”, que funcionavam como premissas lógicas. Ainda, ao enquadrar a revelação no tema da profecia, centrou-a na manifestação de *conhecimentos* concretos ou de *verdades* específicas.

Mais tarde, a Constituição *Dei Filius* do Concílio Vaticano I afirmou as duas *vias* do conhecimento de Deus: a ascendente do conhecimento natural e a descendente da revelação.²²⁰

A primeira *via* parte da criação; tem por instrumento a luz natural da razão e alcança a Deus, não em sua vida íntima, mas em sua relação causal com o mundo.

A segunda *via* tem por autor Deus que fala, autor da ordem sobrenatural, que se dá a conhecer a si mesmo e os decretos da sua vontade:

“Entretanto aprouve à sabedoria e à bondade de Deus revelar ao gênero humano a si mesmo e os decretos eternos de sua vontade; é o que dizem os Atos dos Apóstolos de que Deus após haver, muitas vezes e de muitas formas, falado outrora aos pais pelos profetas, Deus, neste dia que são os últimos, nos falou pelo Filho” (Hb 1,1).²²¹

O que o Concílio chama de “revelação sobrenatural” está sobreposto ao conhecimento natural, como uma ordem superior que se comunica mal com a inferior. De um lado está o conhecimento racional seguro de si mesmo e sem mistério; de outro, uma verdade misteriosa garantida unicamente pela autoridade divina.²²²

Assim, no contexto da teologia escolar, a revelação converteu-se numa “lista de verdades” manifestadas ao ser humano pelo testemunho da palavra de Deus.

²¹⁸ Ibid., p. 30

²¹⁹ Ibid., p. 42. Tal impostação intelectualista tem relação com o modo de entender a teologia escolástica: esta enfatiza a dimensão intelectual, nocional, do entender. O conceito prevalecia sobre o símbolo. (Cf. LIBANIO, J. B.; MURAD, A., *Introdução à teologia*, p. 68).

²²⁰ D. 1785

²²¹ Ibid.

Esse modo de compreender a revelação estava em consonância com o próprio modo de fazer teologia. Esta, segundo Libanio, estava marcada por certo “objetivismo” nas verdades da fé. Cresceu o abismo em relação à espiritualidade. O discurso teológico trabalhou somente a dimensão cognitiva da fé, relegando a segundo plano seu aspecto existencial e celebrativo.²²³

Na realidade, sendo a revelação interpretada como “comunicação” de algo oculto, tende-se a acentuar o *extrinsecismo*, isto é, o revelado é concebido como algo externo ao sujeito, ao qual este é remetido pela palavra do mediador, sem que se produza, porém, um contato direto e pessoal.²²⁴

Do mesmo modo, ao colocar a verdade em algo que está oculto e acima da possibilidade humana, acaba por não valorizar a realidade em sua consistência. Esta somente tem consistência se iluminada pelas verdades da revelação ditadas por Deus desde um lugar inacessível.

O ensino religioso que tem como motivação inconsciente essa concepção de revelação como “ditado” divino e como “lista de verdades” reforçada pela perspectiva intelectualista, não tem mais relevância para o contexto de educação da fé.

Isto se deve ao fato de jovens e adolescentes que vivem os efeitos da civilização tecnológica, não aceitarem de modo “mitológico” tal concepção de ensino. Ao enfatizar demasiadamente o caráter abstrato do ensino, desconsidera-se o terreno da experiência. Indagados a responder sobre a aula marcante, os alunos apontaram de modo unânime aquelas que permitiram fazer uma experiência de sentido ou de solidariedade.²²⁵

Nessa mesma linha, indagados sobre os objetivos do ensino religioso, os alunos dos três colégios apontaram, de maneira unânime, para a formação dos valores humanos: amizade, justiça e outros. Isso, de algum modo, aponta mais para a importância da subjetividade e menos para as verdades da fé vistas em si mesmas.²²⁶

²²² QUEIRUGA, A. T., op. cit., p. 43.

²²³ LIBANIO, J. B.; MURAD, A., op. cit., p. 138.

²²⁴ QUEIRUGA, A. T., op. cit., p. 108.

²²⁵ Cf. gráfico XI.

²²⁶ Cf. gráfico X.

Numa palavra, faz-se necessária uma nova compreensão da revelação que fomente um ensino religioso que considere o universo dos alunos e não somente as verdades extrínsecas do revelado.

3.2

A revelação como diálogo



Uma nova compreensão da revelação tornou-se possível graças a abertura do cristianismo às novas ciências aplicadas ao campo bíblico: história da redação, os estudos comparados entre literatura bíblica e literatura mesopotâmica e egípcia, método histórico-crítico.

Estes estudos mostraram que a revelação bíblica não é um ditado de verdades divinas. Ao contrário, mostraram que os livros da Bíblia são obras muito humanas, com avanços e retrocessos, com a impossibilidade, em muitos casos, de se definir a autoria de determinados livros. Sua humanidade se revela também no empréstimo do material simbólico e mitológico que fez o escritor sagrado de outras culturas. É o caso do livro do Gênesis, do profetismo e da literatura sapiencial, mesmo que tenha dado a este material um tratamento específico.

O próprio fato de a Bíblia ter nascido com o surgimento da monarquia, quando Israel se constituiu como Estado, demonstra como ela já manifesta seu caráter de “encarnação e profunda humanidade”.²²⁷

A primeira história escrita de Israel – o documento Javista – permite que Israel se encontre, a partir da fé, consigo mesmo no mundo e oriente a sua existência. Pela narrativa da criação, conhece o sentido global da vida e seu lugar no cosmos; pela “história dos povos”, situa-se na história universal; pelas histórias dos patriarcas, tem notícias de seus antepassados remotos; pelo Êxodo, conhece sua origem determinante; pela história da conquista, tem presente seu passado imediato.²²⁸

A compreensão da revelação através do esforço humano se esclarece efetivamente no caso concreto da *consciência de Jesus*. Não raro, quando se quer

²²⁷ QUEIRUGA, A. T., op cit., p. 46.

²²⁸ Ibid., p. 48

expressar sua divindade, postula-se que ele chegou à terra com conhecimento de todas as coisas e sua missão consistia em revelar-nos tudo lentamente.

Os estudos bíblicos possibilitaram que a teologia assumisse com segurança que a divindade de Jesus se realizou em sua autêntica humanidade:

“De alguém que não sabia sequer falar, este menino passou pelas descobertas da infância, pelos ideais ardentes da adolescência, pela fase de procura que é a juventude, até atingir a entrega da maturidade. Sua união com o Pai, única e inefável, foi sendo descoberta em sua consciência e manifestando-se em sua missão por meio de um processo autenticamente humano”.²²⁹

Portanto, com esses exemplos, fica claro que “a revelação se realiza incorporando em si a carne e o sangue do esforço humano”. Ela se faz mais real, mais humana e mais profunda, pois faz perceber que a revelação está entranhada no esforço humano. Portanto, a revelação é diálogo de Deus com o homem e a resposta que este lhe dá desde a realidade na qual está situado.

No entanto, a revelação não se reduz ao esforço humano. A revelação é ato da gratuidade absoluta de Deus. Mas aqui Deus se mostra respeitoso para com a liberdade humana, que na realidade, Ele sustenta e promove sem jamais substituí-la.

A revelação passa a ser concebida e entendida, inextricavelmente, como *palavra de Deus na palavra dos homens*.²³⁰ A revelação é transcendente, mas está entranhada na historicidade humana. Como consequência, tem-se que há uma diferença entre revelação e Escritura. “A revelação não é a Escritura, mas se dá na Escritura”.²³¹

Perde lugar também a concepção da revelação como uma lista de verdade enviada por Deus por uma via suprarracional da inspiração, e ganha um sentido de experiência histórica que implica o ser humano em todas as suas dimensões.

Contra uma concepção abstrata e enclausurada em si, referida a realidades estranhas acima do homem e de sua capacidade cognoscitiva, a revelação que se realiza através do esforço humano recupera a ligação com a imanência e com a realidade do mistério.

²²⁹ Ibid., p. 72.

²³⁰ Id., Revelacion, p. 1219.

²³¹ Ibid., p. 1220.

Esse novo conceito é respeitoso para com o ser humano porque pede sua participação na constituição mesma da revelação. Nesse sentido, a revelação faz sentido para o homem moderno.

Contudo, a afirmação da revelação realizada através do esforço humano não se esclarece, sem mais, nesse mesmo contexto. Esse contexto, segundo J. B. Libanio, é marcado pelos discursos do “império da razão, da liberdade, da felicidade, da autonomia social e da cultura”.²³² Talvez estes discursos possam se resumir na autonomia da razão e na afirmação da subjetividade humana.

A razão moderna, em sua dimensão filosófica, “resiste aceitar uma verdade fundada numa autoridade formal ou numa tradição, a saber, em qualquer instância exterior a ela”.²³³

A revelação vista como imposição externa parece romper a própria condição de sua possibilidade: não poderia ser assumida livremente pelo ser humano, nem ser assimilada pelas regras próprias do conhecimento. A tarefa que se coloca, portanto, é a de apresentar a revelação de modo a respeitar a autonomia do ser humano, sem perder, por outro lado, sua dimensão de Transcendência.

3.3

A revelação como maiêutica histórica

Para fazer frente a este dilema, Queiruga usa a categoria socrática “maiêutica”, rebatizando-a com o qualificativo “histórica”, como mediação entre o extrinsecismo e intrinsecismo na revelação.

A maiêutica socrática consiste, no dizer de Reale, “uma espécie de *arte obstétrica espiritual* que ajuda a verdade a vir à luz”.²³⁴ Essa verdade está dentro do indivíduo e ao mediador cabe, através da reminiscência das idéias arquetípicas, fazer o discípulo encontrar-se com essa verdade.

Aplicada à revelação, já se vê um sentido positivo: a palavra externa do mediador e o envio do ouvinte à sua própria realidade. Portanto, a palavra externa é necessária. Sem ela não se produziria a descoberta. Porém, essa palavra externa

²³² LIBANIO, J. B., *Teologia da revelação*, p.116-150.

²³³ *Ibid.*, p. 117.

²³⁴ REALI, G.; ANTISERI, D., *História da Filosofia Antiga*, p. 99.

não remete para fora do sujeito ou de sua situação, e sim para dentro, num processo de apropriação.²³⁵

Sem a palavra de Moisés os israelitas não descobririam a presença de Deus em sua libertação da opressão; mas a palavra os induziu ao descobrimento porque Deus estava realmente ali, sustentando sua rebelião contra a injustiça e animando sua coragem. Não se trata de uma informação acerca de um Deus longínquo, externo à própria realidade.

Por isso o qualificativo “histórico” é acrescentado à maiêutica, para afirmar a presença nova e gratuita de Deus, a liberdade da história e não a repetição do mesmo, do essencialismo estático.²³⁶ Deus está do lado dos israelitas porque quis se fazer presente determinando um novo modo de ser do povo. Por isso, a palavra mediadora não é reminiscência, mas anúncio; não leva para traz, mas para frente, para o futuro.

A presença de Deus não é um acréscimo aos fatos, porque Deus realmente está aí presente. Mas ele não está sem mais à vista de todos. Segundo Queiruga, a inspiração é o “dom que permite ler o que aí está destinado a todos”,²³⁷ numa profundidade livre e gratuita. Por isso, é necessária a presença do mediador que permite ao destinatário “cair na conta” da presença de Deus.

O processo maiêutico, enquanto mediação reveladora, leva o ser humano à confrontação direta com a realidade revelada em si mesma, realidade que ele é ou que nele aparece.

Assim, a revelação entendida como maiêutica histórica permite mostrar que não se trata de algo arbitrário, injustificável e alienante. Mesmo chegando de fora, ela nada mais faz que mostrar a profundidade última do sujeito que a recebe, enquanto determinada por sua situação real perante Deus.

Essa compreensão da revelação tem um papel fundamental para a legitimidade do ensino religioso em chave confessional.²³⁸ A função da palavra de Deus com a qual o aluno se confronta é claramente maiêutica: não pretende levá-lo fora de si, nem lhe falar de coisas estranhas; ao contrário, pretende devolvê-lo à sua mais radical autenticidade. A palavra age como parteira que traz à luz a

²³⁵ QUEIRUGA, A. T., *A revelação de Deus*, p. 113.

²³⁶ *Ibid.*, p. 112.

²³⁷ *Id.*, art. cit, p. 1223.

²³⁸ Cf. 1.1. , p. 19 em diante.

consciência do novo ser – da nova determinação do próprio ser – gerado pela ação salvadora de Deus.

Restabelece a concepção estreita de conversão da qual esse modelo poderia ser acusado. Quando a Bíblia na sua globalidade desvela a situação do aluno “desde-Deus-no-mundo”, fala sempre de algo no qual já está e que determina a profundidade mais íntima de sua situação real.

“Converter-se”, então, não significa sair da realidade ou voltar-se “objetivamente” para algo externo, mas re-conhecer-se, re-encontrar-se, re-afirmar-se na única realidade autêntica e verdadeira que se é”.²³⁹ Portanto, na medida em que o ensino religioso propicia ao aluno, no encontro com a experiência reveladora através da Escritura, o crescimento pessoal, a expansão de seu ser, sua abertura para os demais, então está realizando sua verdadeira missão de educar na fé.

A revelação como maiêutica histórica permite ao ensino religioso assumir que a fé seja o objetivo último a ser alcançado. Com efeito, pergunta Queiruga, “que é afinal, crer, senão “ver” e aceitar que no anúncio que nos é feito encontram respostas nossas perguntas decisivas, realizando, assim, nosso ser último?”²⁴⁰

Enfim, a estrutura maiêutica nos faz perceber algo fundamental para os diversos modelos de ensino religioso: estes não devem ter como preocupação primária o ensino das “verdades da fé,” nem das doutrinas das diversas religiões, nem das questões atuais por si mesmas. Ao contrário, devem ter por preocupação propor mediações que ajudem na remissão do aluno à sua própria experiência fundada em Deus. Os conteúdos vários devem levá-los ao mais profundo de si mesmos e da realidade, enquanto determinada pela presença de Deus que a tudo sustenta.

Isso significa que se deve colocar os alunos em contato direto com as escrituras e as narrativas orais das tradições, porque somente estas podem inspirar e provocar o retorno ao mais profundo de si. O processo de sistematização da teologia, da ética, da visão de mundo é posterior à experiência fundante.

Entretanto, tem-se a impressão de que a revelação como maiêutica está referida ao ensino religioso explicitamente cristão. Ela não só resolve o dualismo extrínseco/intrínseco na revelação, como também faz o aluno que com ela se

²³⁹ QUEIRUGA, A. T., op. cit., p. 136.

²⁴⁰ Ibid., op. cit., p. 105.

defronta encontrar-se consigo desde-ser-de-Deus no mundo, ou seja, desde sua vocação fundamental.

Devemos avançar para ver se esse encontro poderia se fazer possível através dos outros modelos de ensino.

3.4

A revelação de Deus nas tradições religiosas

Tendo surgido no século XIX, as ciências da religião, com suas pesquisas e conhecimentos sobre as diferentes tradições religiosas, fizeram a teologia repensar sua concepção de revelação. Para Queiruga, é inegável há "um tipo de comunidade fundamental comum às tradições religiosas, antes mesmo de se determinar as particularidades de cada uma delas".²⁴¹ A religião bíblica, embora tenha uma diferença qualitativa em relação às demais, faz parte, em princípio dessa comunidade.

Mediante as contribuições apresentadas pela fenomenologia, a teologia deve reconhecer que as religiões se definem como a "tomada de consciência da presença do divino no mundo. Porém, o divino aparece sempre à genuína experiência religiosa (...) como o *transcendente*, como o que a partir de si mesmo chega ao ser humano e a ele se abre".²⁴²

O transcendente é experimentado e vivido como dom referido à descoberta do divino que se manifesta. Logo, conclui, é *revelação*.

Segundo Queiruga, a revelação é tudo:

"Desde o rito, no qual se presencializa a ação primordial divina, até o mito, que converte a experiência do sagrado em expressão fabuladora; desde a oração, onde o divino se faz presença dialogante, até a ação moral, onde é simples presença que manda, ampara ou julga; desde os templos e os lugares sagrados, em que a presença se configura, até as mil modalidades de hierofanias, em que aparece a infinita riqueza de seu rosto, ou inclusive o tabu, no qual se manifesta o aspecto negativo de seu poder".²⁴³

²⁴¹ Ibid., p. 21.

²⁴² Ibid.

²⁴³ Ibid., p. 22

Portanto, a revelação pertence à autoconsciência de toda religião, uma vez que vem a ser a tomada de consciência da presença do divino no indivíduo, na sociedade e no mundo.²⁴⁴

As religiões são pontos onde sua revelação se condensa. Mas há que se reconhecer que não são todas as religiões ou sequer todas as manifestações dentro de uma mesma religião que tem o mesmo caráter ou altura reveladores.

A religião judaica, de maneira parcial, e a cristã, de maneira plena, reivindicam o privilégio de uma revelação especial e, sob certo sentido, única. No Novo Testamento há várias afirmações sobre a centralidade absoluta de Cristo em relação à salvação. Pedro afirma: “Não há nenhuma salvação, a não ser nele; pois não há sob o céu nenhum outro nome oferecido aos homens que seja necessário à nossa salvação” (At 4,12). Só há um só Deus e um só Senhor Jesus Cristo (1Cor 8,6). Jesus, ontem e hoje, é o mesmo; será para sempre (Hb 13,8).

O Concílio Vaticano II acolhe positivamente o esforço humano de buscar Deus fora da Igreja:

“Desde a Antigüidade até a época atual, encontra-se entre os diversos povos certa percepção daquela força misteriosa que preside o desenrolar das coisas e acontecimentos da vida humana, chegando mesmo às vezes ao conhecimento duma Suprema Divindade ou até do Pai”.²⁴⁵

A Igreja não só reconhece essa busca, mas encara positivamente as religiões não-cristãs: “a Igreja católica nada rejeita do que há de verdadeiro e santo nestas religiões”.²⁴⁶

Isso não significa que as demais religiões devam ser pensadas unicamente em função da revelação cristã. As religiões têm valor próprio. Elas são mediação de salvação, por elas mesmas”.²⁴⁷

Segundo Libanio, a revelação cristã deve ser a chave hermenêutica de interpretação de outras revelações: “as terras de todas as religiões estão atravessadas por mananciais de água pura da revelação do único e verdadeiro Deus, que chamou todos os povos à salvação. A revelação cristã oferece o mapa de tais mananciais”²⁴⁸

²⁴⁴ Ibid., p. 100.

²⁴⁵ Concílio Vaticano II, *Declaração Nostra aetate*, n. 1581

²⁴⁶ NA, n. 2.

²⁴⁷ QUEIRUGA, A. T., op. cit., p. 277.

²⁴⁸ LIBANIO, J. B., *Teologia da revelação*, p. 274.

Para Queiruga, a religião bíblica deve aparecer diante das outras religiões qual um “oferecimento maiêutico: não como imposição ou como algo alheio, mas sim como a possibilidade de que cheguem à plenitude de si mesmas”.²⁴⁹

Assumir que as religiões todas são verdadeiras tem conseqüências claras para o modo de avaliá-las. A dialética não deve ser mais a do verdadeira/falso, mas a do verdadeiro/mais verdadeiro.²⁵⁰

Pensando nas implicações do que está sendo dito, o modelo de ensino religioso que se propõe educar na fé mediado pelas tradições religiosas encontra aqui seu sentido.²⁵¹ Se de fato as religiões constituem um lugar privilegiado no qual Deus se revela, então o acesso a essas tradições pelo contato com suas escrituras, com os fundadores, com os valores que afirmam pode de algum modo favorecer o encontro com o Deus que aí se faz presente ou ter Dele alguma percepção.

Esse modelo tem o mérito de colocar os alunos diante da realidade, do mundo, da vida como dom que se recebe gratuitamente. Educa, de algum modo, para o sentido do Transcendente presente na própria religião, percebido sob vários nomes.

Porém, essa proposta não deixa de ser problemática. O problema, como bem aponta Libanio, está relacionado com a ciência que embasa essa abordagem. Não compete à fenomenologia da religião qualificar, aquilatar, apresentar as diferenças em termos de quilate espiritual.²⁵²

Há aqui o risco de se “nivelar as diferenças fundamentais entre os tipos de religiões e desconhecer as contradições entre elas”.²⁵³

A abordagem do fato religioso desde a fenomenologia tem por objetivo compreender a essência e a estrutura dos fenômenos religiosos, detectados por sua vez em seu condicionamento histórico e na visão da conduta do homem religioso. Trata-se de decifrar os fatos religiosos enquanto experiências do homem em seu intento de transcender o temporal e tomar contato com a realidade última.²⁵⁴

²⁴⁹ QUEIRUGA, A. T., op. cit., p. 416.

²⁵⁰ Ibid., p. 341

²⁵¹ Cf. 1.3., p. 39 em diante.

²⁵² LIBANIO, J. B., *Teologia da Revelação*, p. 270.

²⁵³ Id., *Eu creio, nós cremos: tratado da fé*, p. 431. O autor faz essa crítica aos teólogos da religião situados na linha pluralista do diálogo inter-religioso.

²⁵⁴ POUPARD, P., op. cit., p. 766.

O enfoque fenomenológico do fato religioso se distancia de uma abordagem teológica. Naquele, trata-se de perceber o sentido daquilo que aparece diretamente no fenômeno. O sentido que aí não aparece não é considerado como sentido.²⁵⁵ O que não aparece poderá ser da ordem da fé ou de natureza doutrinal. Estes não são da ordem da significação. Daí a necessidade da suspensão de toda posição teórica, valorativa que impeça de perscrutar o sentido manifesto na consciência. Tudo isso é realizado com o objetivo de captar a objetividade do fenômeno religioso tal como se mostra, tal como se deixa ver, tal como aparece e se instaura e as suas categorias.²⁵⁶

Assim, a fenomenologia, ao mesmo tempo em que amplia a concepção de revelação como algo próprio a toda e qualquer tradição religiosa, pede algo que é essencial à reflexão teológica, ou seja, que realize a *epoché*.²⁵⁷

Porém, se de um lado o aluno pode sensibilizar-se para a presença de Deus mediante o estudo das tradições religiosas, de outro, a concepção de Deus pode ser tomada como sendo a mesma para diferentes religiões. Se, por um lado, tem a vantagem de apresentar-nos a busca e a experiência humana de Deus, ao mesmo tempo, fecha a possibilidade de que tais experiências sejam avaliadas desde um lugar específico de uma determinada tradição.

Aqui, como bem nota o Padre Gruen, é preciso ter em conta as competências da escola, da família e da comunidade eclesial.²⁵⁸ Não se pode supor, sem mais, que o educador da escola oficial seja um teólogo que ajuda o aluno a perceber a diferença da revelação cristã em relação às demais tradições, bem como à sua concepção de Deus e vice-versa. Isso competiria à família e à respectiva comunidade eclesial.

Entretanto, há um outro modelo de ensino religioso que não pressupõe a fé em sentido explícito nem como início e nem como sua finalidade. Preocupa-se com a qualidade religiosa da existência, com o sentido da vida dentro e fora do universo religioso. Portanto, há que situá-lo também no contexto da revelação e ver se tem alguma relevância para o processo de educação da fé.

²⁵⁵ PIAZZA, V., op. cit., p. 17.

²⁵⁶ SIMÕES, J., op. cit., *Cultura religiosa: o homem e o fenômeno religioso*, p. 7.

²⁵⁷ TEIXEIRA, F., *A (s) Ciência (s) da religião no Brasil*, p. 315. O autor afirma que não se pode exigir do teólogo que faça uma abstração da sua fé e de seu engajamento existencial.

²⁵⁸ GRUEN, W., op. cit., p. 31-32

3.5

A realidade como revelação de Deus

Partindo das afirmações da Escritura e do magistério sobre as *vias* do conhecimento de Deus, os teólogos distinguem duas formas de revelação: a natural e a sobrenatural.²⁵⁹

Latourelle afirma que o conhecimento de Deus a partir do mundo já é, em certo sentido, revelação; pois é um dom de Deus e uma manifestação sua que leva o homem à homenagem religiosa.²⁶⁰ Neste conhecimento tudo é dom: Deus é o autor do mundo, da natureza humana e da luz que nos permite interpretar o mundo. Se o espírito humano se eleva a Deus, muito mais, mais ainda Ele desce a ele. Deus manifestou aos homens o que dele se pode conhecer (Rm 1,19).

O conhecimento a partir da criação é “manifestação segura do Deus desconhecido, pois o universo não é uma coisa e sim uma *criatura*”.²⁶¹ É um sinal que aponta para o seu autor. É um sinal necessário, natural, radicado numa relação objetiva entre o criador e a criatura. O convite feito ao homem para descobrir Deus nas obras visíveis da criação fundamenta-se na relação ontológica entre Deus e o mundo: “Se Deus é o criador de tudo, é impossível que não exista uma semelhança entre a criatura e o criador, pois a criatura recebe todo o seu ser da causa criadora”.²⁶²

Na criação material, o Deus espiritual transparece, ainda que de modo obscuro. Pelo seu poder, sua imensidade, sua ordem, sua beleza, o universo orienta-nos para seu autor. Principalmente o homem, espírito e vontade, mais ainda que o mundo físico, reflete a perfeição de seu autor: leva em si os traços de Deus, feito que foi à sua imagem. A manifestação de Deus pela criação traz para o homem a obrigação de render-lhe a homenagem religiosa que lhe é devida, pela glorificação e pela ação de graças.

Essa revelação, denominada natural, é presidida por uma linguagem implícita. No entanto, Deus interpelou a humanidade com uma palavra explícita e

²⁵⁹ Cf. LIBANIO, J. B., *Teologia da revelação*, p. 251-255; LATOURELLE, R., *Teologia da Revelação*, p. 296-312.

²⁶⁰ LATOURELLE, R., op. cit., p. 447

²⁶¹ Ibid.

²⁶² Ibid., p. 447-448.

peçoal para completar essa primeira forma de manifestação. Há diferenças profundas entre as duas revelações.

A revelação sobrenatural tem como princípio a iniciativa benévola e gratuita do Deus uno e trino, autor da ordem sobrenatural. “Tem por fim imediato a fé, mas mediante a fé tende para o encontro, a visão do Deus vivo.”²⁶³ Essa revelação tem por objeto os próprios mistérios da vida íntima de Deus. Ela inicia um diálogo, uma amizade, uma comunhão, uma partilha de bens entre Deus e suas criaturas.

Para Latourelle o que em última análise distingue ambas as formas de revelação é que

“somente na revelação da graça se verificam no sentido estrito as noções de palavra e testemunho (...). O homem que contempla a criação não se sente interpelado; não deve responder a um apelo, mas decifrar um objeto ante ele colocado. A criação remete a Deus como à sua causa (...). Ela fala de Deus, mas Deus mesmo não fala, não entra em diálogo (...). O encontro do homem com o universo não chega ao assentimento da fé, mas a uma atitude existencial: homenagem e adoração”.²⁶⁴

Por si só, essas afirmações postulam a consistência da realidade posta por Deus como criatura que remete ao Deus criador. Não é que haja duas ordens de conhecimento estanques, pois, afinal, tudo é obra de Deus. O problema todo é que a leitura da revelação com as categorias indicadas, motivada pelo dualismo platônico ou cartesiano, interfere em nosso modo de ler a realidade. Esse dualismo nos faz ler na revelação duas ordens, quando há somente uma única ordem – a da graça – da qual nos fala o autor.

Para Libanio, as afirmações hauridas da Escritura e da tradição que afirmam a capacidade da razão humana no conhecimento de Deus, na sua formulação abstrata - natural e sobrenatural - permanecem verdadeiras.

No entanto, perderam relevância, porque a problemática atual deslocou o ponto da questão. É irrelevante hoje discutir sobre a capacidade abstrata da razão humana, como tal. A pergunta modificou-se. Ninguém se interessa por saber do que tal razão abstrata, em si, que nunca existiu, é capaz.

“Parte-se hoje do fato de que todos os seres humanos foram criados na ordem histórica da salvação. Com efeito, são tocados pela graça de Deus, que lhes dá a

²⁶³ Ibid., p. 449.

²⁶⁴ Ibid., p. 449-450.

possibilidade concreta, existencial de atingir a Transcendência nas mediações humanas, mesmo que não a saiba nomear.”²⁶⁵

A razão humana está jogada num mundo em que é marcada pelo existencial sobrenatural pertencente à ordem da graça e pelo pecado. Todo conhecimento temático ou a-temático, explícito ou implícito, não se faz fora do chamado universal à salvação.²⁶⁶

A reflexão, de agora em diante, já não se centra sobre as possibilidades abstratas da razão humana em relação ao conhecimento de Deus, mas sobre as condições históricas que a facilitam ou dificultam, sobre as mediações propiciadoras ou empecilhos. Interessa estudar esse homem concreto, situado no coração da modernidade, com tudo o que isso significa para seu acesso a Deus.²⁶⁷

Queiruga, por seu lado, nos lembra que desde que o iluminismo obrigou a teologia a contrapor fé e razão como magnitudes heterogêneas, a revelação começou a ser tratada por si mesma. Alerta que “o grande risco atual consiste na tendência a não mais julgar a realidade, e sim a capa conceitual que a recobre.”²⁶⁸

Essa observação se aplica também ao binômio revelação natural/ revelação sobrenatural. Eles são construções conceituais para explicar a realidade da revelação, mas incorrem no risco de esconder o sentido originário da revelação.

O problema é que um determinado conceito de razão contraposta à fé não permite a percepção da revelação como realidade anterior a esse dualismo. Do ponto de vista filosófico, Henrique de Lima Vaz afirma que até o século XVII - na “modernidade clássica” - a relação entre filosofia e religião foi de integração, pois prevaleceu a solução onto-teológica. “O que prevalece, pois, é integração da religião, depurada teologicamente, no sistema simbólico da modernidade.”²⁶⁹ Contudo, na “modernidade moderna” - iniciada com Descartes e atingindo o auge com Hegel - prevalece o esquema onto-antropológico.²⁷⁰

O processo de imanentização do divino na subjetividade terá conseqüências sérias, pois levará ao processo de objetivação da realidade divina.

²⁶⁵ LIBANIO, J. B., *Teologia da revelação*, p. 254.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 161. Revelação temática é a revelação histórica de Deus feita “gestis verbisque” em acontecimentos, gestas, eventos e palavras, ensinamentos, doutrina na qual revela seu ser e seu plano salvífico. Revelação aтемática é a autocomunicação implícita de Deus dada em toda experiência humana pela força da criação de todas as pessoas na perspectiva salvífica revelada.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ QUEIRUGA, A. T., *op. cit.*, p. 140.

²⁶⁹ LIMA VAZ, H., *Religião e modernidade filosófica*, p. 89 *passim*.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 92

Deus passará a ser objeto das ciências. Estas, na medida em que baseiam no paradigma da experimentação, relegarão o divino à esfera do mundo privado. Ocorre, portanto um corte entre religião vivida e religião pensada.

Portanto, a própria razão deve reencontrar o seu lugar à luz da revelação. Não se trata de negá-la, o que incorreria no fideísmo, que tem dificuldade de ver Deus na realidade do mundo, e muito menos de supervalorizá-la, o que levaria ao racionalismo.

Para Ruiz de Gopegui, o

“reconhecimento de Deus exige uma decentração da razão. O egocentrismo do pensamento que pretende explicar o mundo e seu último fundamento através do *logos* ordenador deve ser superado pelo reconhecimento da própria razão finita como dom de Deus e consequentemente pela concepção teocêntrica do conhecimento humano de Deus”.²⁷¹

É preciso, então, recuperar a unidade originária que antecede os conceitos entre fé e razão, natural e sobrenatural.

Antes dos conceitos fé/razão, é preciso afirmar a união radicalíssima – prévia a tudo e mais profunda que tudo – do ser humano com Deus, que o está a realizar e a sustentar. A união com Deus não só não chega de fora, senão que está sempre constituindo o ser da criatura.²⁷²

A interpretação da revelação como maiêutica histórica, aplicada ao Êxodo, permitiu que se descobrisse Deus como aquele que está sustentando o ser do homem, está suscitando sua liberdade e que empurra sua história para frente. Então, não é Deus que chega de fora; é o ser humano que dele se apercebe como já presente. É um Deus vivo e sua ação sustenta o ser humano através do dinamismo cósmico e histórico.

Contudo, Deus presente na realidade e em todos os homens, não pode ser visto como uma coisa entre as coisas, como uma criatura entre as criaturas. “Deus não aparece, no nosso mundo, como um fenômeno. Se tal acontecesse, Ele seria também objeto de análise e de ciência”.²⁷³

Entre Criador e criatura há uma distância infinita. Dada a nossa condição corporal e mundana, Deus só pode dizer-nos a nós em nossa realidade, em nosso mundo. Daí o caráter necessariamente simbólico de toda revelação: “o significado

²⁷¹ RUIZ GOPEGUI, J. A., *Conhecimento de Deus e Evangelização*, p. 90

²⁷² QUEIRUGA, A. T., op. cit., p. 154.

²⁷³ BOFF, L., *Experimantar Deus hoje*, p. 139.

divino se anuncia sempre num significado mundano que o torna de algum modo transparente, mas sem se identificar jamais com ele, sem dominá-lo e sem o definir”.²⁷⁴

Justamente porque Deus é diferente da criatura é que se pode manifestar a ela em toda realidade e em qualquer realidade: como transcendência que não está ao lado, mas sustenta; como presença que não interfere, mas possibilita toda outra presença. Para quem faz essas reflexões, Boff diz que “o mundo, de repente, começa a se transformar num grande símbolo; apesar de todo o seu aparato técnico ele remete e aponta para uma realidade fundante que o suporta”.²⁷⁵

Não somente a natureza é revelação de Deus, mas a história é criação de Deus, à medida que toda a sua realidade e toda a energia nela desenvolvida está saindo constantemente das mãos do Deus Criador. Essa “ação divina se realiza, enfim, *através da liberdade humana*”.²⁷⁶ Essa ação humana é sustentada pela ação de Deus.

Não se trata de procurar mais ações pontuais de Deus na história. Trata-se de respeitar a transcendência divina e assumir o lugar da liberdade humana como o lugar a partir do qual Deus se revela. Mas é uma liberdade autêntica, libertada pela própria revelação de Deus. Segundo Queiruga, o homem, no uso autêntico de sua liberdade, é o ponto em que a ação de Deus encontra uma possibilidade de ação dirigida imediatamente à mudança, à transformação ou à conversão do mesmo homem.²⁷⁷

A revelação de Deus na história aprofunda e enriquece a descoberta de Deus na natureza. Na história tecida pela liberdade humana, sempre nova, o mistério de Deus refulge mais. Quando a revelação encontra um país de consciência histórica, que supera a religião puramente da natureza, faz enormes avanços, percebendo uma presença de Deus atuando na e através da história do homem.²⁷⁸

A condição que permite ver Deus na natureza, na história, na liberdade é que Ele, como afirma Boff, não é só transcendente, nem só imanente. Ele é também transparente: “há um só Deus e Pai de todos que está acima de tudo

²⁷⁴ QUEIRUGA, A. T., op. cit., p. 157.

²⁷⁵ Boff, L., op. cit., p. 141.

²⁷⁶ QUEIRUGA, A. T., op. cit., p. 163.

²⁷⁷ Ibid., p. 203.

²⁷⁸ LIBANIO, J. B., *Teologia da Revelação*, p. 292.

(trans-cendente), por tudo (trans-parente) e em tudo (imane[n]te).”²⁷⁹ Transparência significa a presença da trans-cendência dentro da imanência. Por isso, dada a sua condição de mistério, pode fazer-se presente sem romper com a lógica da realidade.

Essa concepção de revelação, que vê Deus na realidade e a realidade como o “corpo” no qual Deus se revela, como testemunharam os místicos, nos permite intuir o valor do ensino religioso que trabalha a qualidade religiosa dessa presença de Deus na busca humana, para além da religião. Isso porque em última instância, “o homem, cuja conduta se deixa guiar pelo dinamismo do amor e do serviço, está – mesmo sem sabê-lo – captando e obedecendo ao chamado da graça: nele acontece e se manifesta estritamente a revelação de Deus”.²⁸⁰

De outro lado, aquele que diz ter captado “cognoscitivamente” a revelação terá de mostrá-lo com sua práxis real, pois aceitar a revelação de Deus é aceitar seus caminhos.

O fato de ser pensado para responder a um contexto secularizado e pluralista o ensino religioso que se ocupa da educação da religiosidade não está impossibilitado de ajudar os alunos a se encontrar com o Deus que se revela.²⁸¹ Isto porque a inteira realidade é um gesto ativo e voluntário de Deus que através dela se manifesta e se revela ao homem, que faz o mundo evoluir e o processo da história ser dinâmico.

O problema está nos “meios” a serem utilizados para acesso à descoberta do Deus que se revela nessa realidade aparentemente desencantada. Há os sinais de transcendência como lugares nos quais o homem descobre a presença de Deus: a experiência do jogo e do humor, a propensão à ordem, as experiências de contraste com mal e a miséria chamam o ser humano ao compromisso.

Romano Guardini diz que o puro exercício da reflexão não conduz a um conhecimento vivo de Deus. O autor aponta, positivamente, a experiência da consciência, o exame das circunstâncias da vida, o desejo nostálgico, o sentido da providência e a da simples presença de Deus aí quando desenvolvemos um olhar contemplativo da realidade.²⁸²

²⁷⁹ BOFF, L., op. cit., p. 131.

²⁸⁰ QUEIRUGA, A. T., op. cit., p. 166.

²⁸¹ Cf. 1.2., p. 33 em diante.

²⁸² GUARDINI, R., *O Deus vivo*, p. 83-91.

3.6

O Conhecimento de Deus nas Escrituras

Nos pontos anteriores analisamos os diferentes modelos de ensino religioso com relação à sua pertinência mediadora no encontro com o Deus que se revela. Porém, Deus se revela salvando e salva revelando. Anteriormente, o aspecto da revelação foi mais enfatizado. A concepção bíblica nos mostra que conhecer a Deus significa fazer sua vontade para que o ser humano seja salvo. Com isso, queremos colocar a base para responder pedagogicamente o que a pesquisa de campo nos revelou sobre as situações de não-salvação presente entre os alunos.

3.6.1

Conhecimento de Deus nas Escrituras hebraicas

O verbo hebraico correspondente a “conhecer/saber” é *yada*.²⁸³ Na Bíblia dos Setenta, *ginoskein* é o verbo grego usado para traduzir *yada*. No contexto grego, conhecer/conhecimento, num sentido amplo, é usado para designar “qualquer ato vital em que um ser espiritual ou sensitivo, como sujeito cognoscente, se dá conta de um objeto”.²⁸⁴ Num sentido mais restrito, é apenas “o juízo verdadeiro e seguro” sobre determinado objeto. Portanto, conhecer tem um forte sentido de observação intelectual de um determinado objeto.

Porém, a tradução para o grego de *yada* por *ginoskein* não faz jus ao seu sentido original. Para o semita, “o conhecer a Deus não se dá num contexto de ciência, mas num contexto de vida”.²⁸⁵ Conhecer trasborda o saber humano e expressa uma relação existencial. Conhecer alguma coisa é ter experiência concreta dela. Assim se conhece o sofrimento (Is 53,3); o pecado (Sb 3,13); a guerra (Jz 3,1) e a paz (Is 59, 8); o bem e o mal (Gn 2, 9.17). Ou seja, conhecer significa um compromisso real que tem conseqüências concretas para a vida. Conhecer significa antes “experimentar e sentir”.²⁸⁶

²⁸³ FRAINE, J. D., *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, p. 288.

²⁸⁴ BRUGGER, V., *Dicionário de Filosofia*, p. 120.

²⁸⁵ LEON DUFOUR, X., *Vocabulário de Teologia Bíblica*, p. 154.

²⁸⁶ FRAINE, J. D., op. cit., p. 288.

O conhecimento de Deus é decorrente da atividade e da iniciativa primeira de Deus. É Deus quem “quis conhecer Abraão a fim de que ele prescrevesse a seus filhos e à sua casa a observância dos seus caminhos” (Gn 18,19). Trata-se de um conhecimento de pessoa a pessoa, que desabrochará em eleição.²⁸⁷ “Só a voz eu *conheci* entre todas as famílias da terra”, afirma o profeta Amós referindo à eleição definitiva de Deus por Israel (Am 3,2). O verbo *conhecer*, neste versículo, exprime “a relação que nasce de uma iniciativa que conduz ao encontro pessoal de comunhão e de amor entre dois seres”.²⁸⁸

O Senhor conhece seu profeta antes mesmo do seu nascimento. “Antes de modelar-te no seio de tua mãe, antes de saíres do seu ventre, eu te conhecia” (Jer 1,5). Trata-se de uma obra de sabedoria e de amor daquele que conhece de antemão os que chamam à existência.

No contexto da renovação da Aliança, o Senhor diz conhecer Moisés pelo nome (Ex 33,17). No contexto da libertação do Egito, Deus é quem se dá a conhecer revelando seu nome (YHWH) para sempre (Ex 3,14), embora permaneça presença misteriosa para Israel. O Senhor se dá a conhecer a Israel cobrindo-o com seu temor (Ex 20, 18-21).

Deus se dá a conhecer a Israel, sobretudo pela sua ternura ao tomar a iniciativa de libertar o povo de seus inimigos, dando-lhe terra de fartura (Dt 4,32; 11,2). Ele toma a iniciativa dando a Israel a possibilidade de conhecer os seus mandamentos como caminho da felicidade e de salvação (Dt 30,15-16).

Porém, nem sempre a iniciativa do Deus que se dá a conhecer tem correspondência da parte de Israel. O profeta Oséias afirma: “O Senhor move processo contra os habitantes da terra, pois não há sinceridade, nem amor ao próximo, nem conhecimento de Deus na terra” (Os 4,1). Por conhecimento de Deus, o profeta entende não só a familiaridade com a revelação divina na história e com a lei, “mas também o vínculo direto com Deus, que se manifesta por uma vida fiel às suas exigências (prática da justiça e proteção do oprimido)”.²⁸⁹

Esta tendência ao desconhecimento dos caminhos de Deus estava presente já no contexto da ruptura da Aliança durante a passagem pelo deserto (Ex 32,8). É o que confirma o salmista: “Durante quarenta anos esta geração me aborreceu, e

²⁸⁷ BÍBLIA TEB, p. 46.

²⁸⁸ Ibid., p. 911.

²⁸⁹ Ibid., p. 883-884.

eu disse:” É um povo de espírito desgarrado; não conhecem meus caminhos “. (Sl 95,10). A consequência do desconhecimento de Deus é colocá-Lo à prova, como nos afirma Nm 14,22 e o salmo 78.

Também o juízo profético é claro a este respeito. Isaías nos diz: “É o Senhor que fala: Fiz filhos crescerem, criei-os, mas eles se revoltaram contra mim. Um boi conhece o seu proprietário e um jumento, a manjedoura na casa do seu dono; Israel não conhece, meu povo não compreende”.(Is 1,3). Os israelitas prostituem-se a deuses que não conheciam (Dt 32,17).

Isaías acusa de ilusório e falso o conhecimento de Deus que se limita a uma relação puramente exterior, formalista (Is 29,13-14), quando na verdade o autêntico conhecimento de Deus penetra até o coração e se traduz na vida real (Jr 22,16; Mt 7,22s).

Como a nação não escuta os profetas, Deus se dará a conhecer a Israel de uma maneira terrível através do Exílio. “Depois dessa experiência Israel não poderá manter-se na ilusão. Deve reconhecer a santidade de Deus e o seu próprio pecado”.²⁹⁰

Israel cai na conta de que não pode, por si mesmo, chegar ao conhecimento de Deus. Reconhece que tem o coração mau e incircunciso (Jr 7,24; Lv 26,41). A transformação interior só poderá vir de Deus. É Javé quem dá um coração ao povo para que este o conheça (Dt 29,3).

O profeta Jeremias é portador dessa promessa de um novo coração na realização de uma nova aliança:

“Eu depositarei minha instrução em seu íntimo, inscrevendo-a em seu coração: eu me tornarei Deus para eles, eles se tornarão um povo para mim. Já não ensinarão uns aos outros, cada um a seu irmão, repetindo:” Aprendei a conhecer o Senhor!”, pois todos, pequenos e grandes, me conhecerão” (Jr 31,33-34).

Para Ezequiel, o Espírito de Deus é o sujeito dessa renovação interior: “Eu vos darei um coração novo e porei em vós um espírito novo (...). Infundirei em vós o meu Espírito e vos farei caminhar segundo as minhas leis, guardar e praticar os meus costumes” (Ez 36, 27-28). Mediante seu Espírito, Deus se dá a conhecer a todas as nações: “então as nações que subsistirem em torno de vós conhecerão que eu sou o Senhor” (Ex 36,36).

²⁹⁰ LEON-DUFOUR, X., op. cit., p. 155.

Na perspectiva dos sábios de Israel, somente Deus conhece os segredos da vida reta: “Mas onde encontrar a sabedoria, onde reside a inteligência?” (Jó 28,20). “Deus discerniu o caminho até ela. Ele ficou sabendo onde ela mora” (28,23). “O temor do Senhor, esta é a sabedoria” (28,28^a). Aos poucos foram se convencendo que toda a sabedoria vem do Senhor e permanece com ele para sempre (Si 1,1). A Lei dada a Israel é a fonte da Sabedoria (Si 24,23s). Contudo, o dom da sabedoria permanece externo. É necessário pedir a Deus que o coloque no interior do ser humano (Sb 7,7), como o faz Salomão em sua oração. A natureza, segundo o autor da Sabedoria, deveria levar os homens a reconhecerem a existência e o poder do Criador (Sb 13,1-9).

O conhecimento de Deus para o semita não é uma contemplação teórica, mas participação em relações subjetivas, como acontece entre pessoas. “É conhecimento no mesmo sentido como se conhecem as pessoas, e não segundo o modo de percepção dos objetos; é existencial e não científico”.²⁹¹

O tolo ou o ignorante não é a pessoa que não “sabe” intelectualmente, mas aquele que deixa de fazer a vontade do Senhor (Is 1,3). As pessoas que ignoram Deus são culpadas (mesmos os gentios devem conhecer Deus - Jr 10, 25) e sua lei moral (Am 2,1).

Ao contrário, conhecer Deus significa fazer sua vontade. Isso se expressa nas palavras de Jeremias ao filho do rei Josias: “Teu pai, porventura, não comeu e bebeu? Mas ele praticou o direito e a justiça! E corria tudo bem para ele” (Jr 22,15).

Segundo Richardson, o conhecimento de Deus congrega a obediência à vontade de Deus, adoração de seu nome, justiça social e prosperidade nacional. “A ignorância de Deus significa desobediência, idolatria, injustiça social e desastre nacional”.²⁹²

Em síntese, conhecer Deus, no sentido hebraico, é sinônimo de experiência vivenciada, exigindo que o crente seja possuído por Javé, que reconheça de mente e coração a soberania de Deus, e que viva uma resposta realizando a vontade de Deus. Somente assim poderá encontrar salvação e felicidade.

²⁹¹ RICHARDSON, A., *Introdução à Teologia do Novo Testamento*, p. 42-43.

²⁹² *Ibid.*, p. 42.

3.6.2 Conhecimento de Deus nas Escrituras Cristãs

Para o evangelista Lucas, Jesus é o único capaz de revelar o Pai e comunicar o conhecimento Dele: “Tudo me foi entregue por meu Pai, e ninguém conhece quem é o Filho a não ser o Pai, nem quem é o Pai a não ser o Filho e aquele a quem ao Filho aprouver revelá-lo” (Lc 10,22). Para Mateus, ele é o único capaz de explicar o mistério do Reino de Deus (Mt 13,11). O ensinamento de Jesus não era de caráter teórico, mas se apresentava como uma “boa nova” e como um “apelo à conversão” (Mc 1,14s).

O conhecimento de Deus se dará mais clara e plenamente quando houver sido derramado o sangue da nova aliança (Lc 22,20). O Ressuscitado abre a inteligência dos discípulos (Lc 24,45). Ele derrama o Espírito Santo (At 2,33). Somente com a instauração dos últimos tempos, é que se tem o verdadeiro conhecimento de Deus.

O evangelista João apresenta mais claramente as etapas da revelação do conhecimento de Deus mediado por Jesus. Primeiro é necessário deixar-se instruir e atrair pelo Pai: “Ninguém pode vir a mim se o Pai que me enviou não o atrair, e eu o ressuscitarei no último dia. No profeta está escrito: *todos serão instruídos por Deus*. Todo o que ouviu aquilo que vem do Pai e recebe seu ensinamento vem a mim”. (Jo 6,44-45).

Na parábola do Bom Pastor manifesta-se a intimidade entre Jesus e Deus: “Eu sou o bom pastor, eu conheço as minhas ovelhas, e as minhas ovelhas me conhecem, como o meu Pai me conhece e eu conheço o meu Pai; eu me despojo da vida pelas ovelhas” (Jo 10,14-15).²⁹³

Contudo, tudo o que Jesus faz e diz permanece enigmático para os discípulos (Jo 16,25). Somente a elevação à cruz coloca em evidência o que Jesus realiza: “Quando tiverdes elevado o Filho do Homem, conhecereis que Eu Sou e que eu não faço nada por mim mesmo: eu digo o que meu Pai me ensinou” (Jo 8,28).

É a elevação glorificante que assegura para os discípulos o dom do Espírito Santo, que revelará todo o alcance das palavras e obras de Jesus (7,39;

²⁹³ Sobre estes versículos, na tradição bíblica, o conhecimento entre pessoas implica o amor; o conhecimento que liga Jesus aos seus encontra a sua fonte e a sua plenitude no amor que liga o Filho ao Pai. A morte na cruz é a expressão suprema desse amor (Cf. BÍBLIA TEB, p.2066)

14,26) e lhes revela toda a verdade (16,13). Deste modo, os discípulos conhecem Jesus, e por Jesus, o Pai (14,7. 20).

Para João, em sua primeira epístola, conhecer a Deus é sinônimo de amar: “Caríssimos, amemo-nos uns aos outros, pois o amor vem de Deus; e todo aquele que ama nasceu de Deus e chega ao conhecimento de Deus. Quem não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor” (1Jo 4,7-8). A relação de amor é a maneira verdadeira de conhecer a Deus.

O amar e conhecer a Deus deve se traduzir no serviço aos outros: “E este é o mandamento que dele recebemos: aquele que ama a Deus, também ame seu irmão”. Na verdade, mais uma vez, a verdadeira prova do conhecimento de Deus é a capacidade de se colocar a serviço dos demais.

Tal capacidade não é um ato decorrente da autonomia do ser humano, mas antes constitui expressão da experiência de ter sido anteriormente amado por Deus: Caríssimos, se Deus nos amou a tal ponto, nós também devemos amar-nos uns aos outros” (1Jo 1,4-11).

Como nas Escrituras Hebraicas, também aqui o conhecer não é sinônimo de investigação, observação ou especulação. Também não é sinônimo de uma visão mística afastada do contato com a realidade. O conhecimento de Deus supõe a obediência à sua vontade: “Nisto sabemos que o conhecemos: se guardamos os seus mandamentos. Aquele que diz: Eu conheço, mas não guarda os seus mandamentos, é um mentiroso e a verdade não está nele” (1Jo 2,3-4).

Nesse conhecimento do Pai, Jesus é o modelo. É por sua perfeita obediência à vontade do Pai que ele pode afirmar que melhor conhece o Pai: “Vós não o conhecestes, ao passo que eu o conheço. Se eu dissesse que não o conheço, seria, como vós, um mentiroso, mas eu o conheço e guardo a sua palavra” (Jo 8,55). Neste sentido, conhecer a Deus é sinônimo de obediência à sua vontade. A pessoa desobediente não conheceu a Deus: “Todo aquele que permanece nele não peca mais. Todo aquele que peca não o vê nem o conhece” (1Jo 3,6).

Também para João, o conhecer a Deus está em relação dinâmica com crer em Deus. É a fé que dá o verdadeiro conhecimento. Quando se crê é que se sabe com certeza: “Quanto a nós, cremos e conhecemos que tu és o santo de Deus” (Jo 6,69). “Porque o conhecer de que fala João é o conhecer por experiência e

participação, e isso é impossível sem o movimento de confiança e entrega que chamamos de fé”.²⁹⁴

Em síntese, o sentido de conhecer a Deus em João está próximo do AT: conhecer por experiência, por convivência, por intimidade. Conhecer significa ter experiência (da presença) de Deus. Além disso, João pode insistir no conhecer em resposta à mentalidade helenista, muito amiga do conhecimento elitista, quer intelectualista, quer esotérico. O verdadeiro conhecimento é conhecer o amor de Deus em Jesus e praticar sua palavra, especialmente quanto ao amor fraterno.²⁹⁵

Inserido no contexto grego, marcado pela avidez do conhecimento filosófico e religioso, Paulo prega a cruz de Cristo: “Os judeus pedem sinais e os gregos procuram a sabedoria; nós, porém, pregamos um Messias crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os pagãos (1Co 1,23)”.

A exigência tanto para gregos quanto para os judeus é a mesma: procura-se segurança humana, o milagre fiador da veracidade da mensagem ou uma doutrina satisfatória para a inteligência. Tais pretensões são condenáveis, não em si mesmas, mas, à medida que são exigências preliminares, condições postas à aceitação da fé.²⁹⁶

Os seres humanos tinham a possibilidade de conhecer a Deus a partir da criação (Rm 1,19-20), mas seus corações se entregaram à idolatria (Rm 1,21-22), merecendo a cólera de Deus (Rm 1,18).

Para Paulo, os seres humanos devem renunciar a toda pretensão de por si mesmos penetrar nos segredos de Deus (1Co 2,14). A única alternativa que lhes resta é submeter-se ao Evangelho (Rm 16,25), que a loucura da pregação transmite (1Co 1,21).

Portanto, a fé em Cristo e o batismo dão aos seres humanos um conhecimento, não teórico, mas vital e existencial de Jesus Cristo:

“Eu considero que tudo é perda em comparação deste bem supremo que é o conhecimento de Jesus Cristo, meu Senhor. Por causa dele, perdi tudo e considero tudo isso como lixo, a fim de ganhar a Cristo e ser achado nele, não já com uma justiça que seja minha, que venha da lei, mas com a que vem pela fé em Cristo, a justiça que vem de Deus e se apoia na fé” (Fl 3, 8-9).

²⁹⁴ KONINGS, J., *Evangelho Segundo João: Amor e Fidelidade*, p. 178.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 433.

²⁹⁶ BÍBLIA TEB, p. 2207.

Agora, a inteligência está libertada de todo fechamento e pode descobrir a vontade de Deus, o que é bom e o que lhe agrada (Rm 12,29). Paulo avança para outro nível de conhecimento mais profundo, o conhecimento que vem do Espírito de Deus, graças ao qual podemos conhecer os dons que Deus nos fez e exprimi-los numa linguagem ensinada pelo Espírito (1Co 2,6-16).

Também para Paulo, o verdadeiro conhecimento de Deus e de Cristo é um relacionamento dinâmico e vivenciado que deve encontrar expressão em ágape. No texto de 1Cor 13, o conhecimento é subordinado a ágape, porque sem ágape não tem nenhum valor. O conhecimento deve fundamentar-se no amor e levar à ação correta (Fl 1, 9ss). Para crescer no conhecimento de Deus, deve-se levar uma vida digna do Senhor, multiplicar as obras de toda espécie (Cl 1,10). Portanto, conhecer a Deus baseia-se numa relação de amor e leva ao serviço de amor para os outros.

O que Paulo tem em vista

“não é uma gnose orgulhosa, mas o conhecimento do amor de Cristo que ultrapassa todo conhecimento (...). Destarte, para Paulo como para toda a Bíblia, conhecer é entrar numa grande corrente de vida e de luz que brotou do coração de Deus e que a ele reconduz”²⁹⁷

Numa palavra, em Jesus Cristo se dá o perfeito conhecimento de Deus, prometido para o tempo da nova aliança.

Contudo, há uma outra dimensão do conhecer bíblico não menos importante, que é a preocupação com a memória da história passada e as promessas que Deus fez ao povo. Esta é preocupação de Moisés quando adverte o povo: “Mas toma cuidado, guarda-te bem de esquecer as coisas que viste com teus próprios olhos. Que, em todos os dias da tua vida, elas não saiam do teu coração. Tu as darás a conhecer a teus filhos e a teus netos” (Dt 4,9).

Essa dimensão está colocada na boca de Jesus ressuscitado: “Ide, pois; de todas as nações fazei discípulos, batizando-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-as a guardar tudo o que vos ordenei” (Mt 28,18-20). Em João, a promessa do Paráclito está relacionada com a memória: “Eu vos disse estas coisas enquanto permanecia convosco; o Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará todas e vos fará recordar tudo eu o que eu vos disse” (Jo 14,25-26).

²⁹⁷ LEON-DUFOUR, X., op.cit., p. 157

Concluindo, tanto nas escrituras cristãs, quanto nas escrituras hebraicas, conhecer a Deus é uma atividade relacional, dinâmica e experimental, que envolve a pessoa toda e encontra expressão numa resposta vivida de amorosa obediência à vontade de Deus. Sem a ação amorosa não se conhece a Deus.

O aspecto intelectual do conhecimento de Deus se afirmará quando o cristianismo se abre ao contexto helenista, de modo especial na patrística grega que se preocupará em defender a “verdadeira filosofia” e mais tarde na escolástica. Não que este aspecto racional da fé não seja importante. Só que ele acabou prevalecendo e condicionando por muito tempo o acesso à revelação.

Atualmente, parece que ocorre uma reação oposta. Em pesquisa recente realizada em seis grandes Regiões Metropolitanas do Brasil, o CERIS - Centro de Estatísticas Religiosas e Investigação Social - identificou a predominância do fator subjetivo e individual na aproximação das pessoas às religiões a partir da insistência na livre escolha pessoal.²⁹⁸

A pesquisa realizada com os alunos revelou uma forte ênfase na experiência, ou seja, as aulas marcantes foram aquelas que possibilitaram uma experiência de sentido, ou de Deus ou uma experiência solidária.

Ao mesmo tempo, vários foram os problemas apontados pelos alunos: a violência psicológica e física, um desconhecimento dos problemas que afetam a juventude brasileira, o problema das drogas, a falta do diálogo familiar e outros. Igualmente, embora o ensino religioso fosse apontado positivamente pelos alunos, as aulas padecem, em boa parte, de trazer para o contexto da sala tais discussões.

Diante disso, parece ser necessário recuperar a *via* bíblica do conhecimento de Deus, ou seja, uma via de conhecimento experimental, que leve em conta as dimensões da pessoa – coração, razão e ação - de modo a gerar a transformação pessoal e a transformação da realidade.

²⁹⁸Cf. CENTRO DE ESTATÍSTICAS RELIGIOSAS E INVESTIGAÇÃO SOCIAL (CERIS), *Desafios do catolocismo na cidade, pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*, São Paulo, Paulus, 2002.

3.6.3

Pedagogia do Ensino Religioso: o primado da experiência

Queiruga nos lembra, que “captar a revelação é um processo de *toda* a pessoa: tem lugar na vida cognoscitiva e na emotiva, mas o tem igualmente, e de modo, decisivo, na conduta prática”.²⁹⁹

Thomas Groome³⁰⁰ talvez tenha sido um dos poucos educadores na área do ensino religioso a pensar um paradigma que, levando em conta esse caráter integral da captação da revelação, pudesse responder os desafios colocados pela fé cristã e pelo contexto atual. Ele se propôs pensar uma abordagem que levasse em conta as questões modernas da experiência, a transformação da sociedade, a reflexão. Ele intitulou a sua teoria de “práxis cristã compartilhada”.

Seu paradigma se expressa em cinco movimentos dinâmicos: ação presente, reflexão crítica, diálogo, o Caso e a Visão que nasce do Caso.

Com a “ação presente” expressa-se a participação humana no mundo, o fazer dotado de intencionalidade. É a forma pela qual nos expressamos. Inclui o que fazemos física, emocional, intelectual e espiritualmente ao vivermos em níveis pessoais, interpessoais e sociais.³⁰¹

O presente da ação indica o presente das coisas presentes, o presente das coisas passadas e o presente das coisas futuras. É sobre o eu histórico e a sociedade histórica que se refletirá, uma vez que a ação presente é a consequência de nosso passado e a forma em que moldamos nosso futuro.

Por “reflexão crítica” ele entende a “atividade na qual se evoca a razão crítica para avaliar o presente; a memória crítica para descobrir o passado no presente; a imaginação criativa para visualizar o futuro no presente”.³⁰² Primeiramente, cabe à razão tentar perceber o “óbvio” sobre o presente, ou seja, apreendê-lo criticamente em vez de aceitá-lo passivamente apenas como “o jeito que as coisas são”.

Mas vai além, porque busca sondar as raízes profundas do óbvio, isto é, critica o interesse e a ideologia que o sustenta, bem como seus pressupostos. No segundo, a reflexão crítica torna-se uma reflexão sobre a reflexão. Trata-se de

²⁹⁹ QUEIRUGA, A. T., op. cit., p. 166.

³⁰⁰ GROOME, T., op. cit.

³⁰¹ Ibid., p. 274.

³⁰² Ibid., p. 275.

descobrir, pela memória crítica, a gênese pessoal e social da ação presente, e isto se faz por meio da lembrança ativa.

Por último, trata-se de uma atividade criativa e modeladora que dê intencionalidade ao futuro à medida que ele emerge do presente e do passado. Olha do presente para o futuro para visualizar as conseqüências da ação presente e retorna do futuro para moldar o presente na direção do que deviam ser as conseqüências preferidas. O objetivo é poder chegar a conhecer a realidade à luz da atividade de Deus e contribuir para a transformação segundo a sua vontade.³⁰³

O “diálogo” é a condição de possibilidade para se desenvolver a comunidade dentro do grupo.³⁰⁴ A práxis cristã deve ser dialógica. Primeiramente, o diálogo se inicia em alguém consigo mesmo. Em segundo, para ser verdadeiramente conhecido por nós, o auto-diálogo deve ser externalizado e compartilhado por outros e vice-versa, pois o diálogo é encontro de sujeito-a-sujeito, no qual duas ou mais pessoas compartilham e ouvem suas visões e casos reflexivos.

O “Caso” é a tradição de fé do povo.³⁰⁵ Ao longo da peregrinação do povo através da história, Deus esteve ativo em sua vida. Essas pessoas tentaram responder às ações e convites de Deus. Da relação de aliança emergiram papéis particulares e estilos de vida esperados, escrituras, símbolos, rituais, etc. A palavra Caso é usada aqui como metáfora para todas essas expressões de nossa tradição de fé, já que elas todas são parte do Caso Cristão. O Caso baseia-se em eventos históricos e tem para os cristãos seu ponto máximo na presença histórica de Deus na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo.

A “Visão” é uma representação abrangente da resposta vivida a que o Caso Cristão convida, e da promessa feita por Deus nesse Caso, pois o Reino é intenção e promessa de Deus para a Criação. A Visão pede uma resposta vivida que seja fiel ao Reino de Deus. “A Visão é nossa resposta ao Caso, e a promessa de Deus a ele; e o Caso é o desdobramento da Visão”.³⁰⁶ O Caso ainda não está completo, e não o estará até a consecução final do Reino de Deus.

Além disso, o Caso deve ser pensado criticamente, em vez de ser passivamente aceito pelo presente, porque a versão dele, possuída e partilhada por

³⁰³ Ibid., p. 279.

³⁰⁴ Ibid., p. 280-284.

³⁰⁵ Ibid., p. 285.

³⁰⁶ Ibid., p. 287.

qualquer grupo de cristãos, pode conter elementos de distorção. Por último, não existe uma expressão de consenso do Caso Cristão. Há muitas versões, mas nenhuma subtradição exaure a riqueza da tradição como um todo.³⁰⁷

A “Hermenêutica dialética” equívale ao círculo hermenêutico. Algo do que a proposta cristã apresenta se torna realidade no e pelo ser humano. Mas em vista do que o Caso apresenta como possibilidade nem tudo está feito. Contudo, o momento presente levanta perguntas para o Caso cristão. Essa dialética faz a revelação avançar no sentido de responder às novas questões, mas também questiona o momento presente, que também apresenta seus limites.

Do ponto de vista operacional, a “ação presente” é um convite aos alunos para que dêem nome à sua ação presente em resposta ao tema proposto em aula. O movimento de abertura poderia ser, por exemplo, um convite para que o aluno expresse suas reações, sentimentos. A tarefa importante é dar margem a uma afirmação pessoal da ação presente (*práxis*) em vez duma afirmação de *theoria* baseada no “dizem que”. Noutras palavras, não se deve partir do que o aluno sabe sobre o assunto, mas o que ele vivencia e sente do mesmo.

A proposta de Groome, sinteticamente apresentada em termos de operacionais, é de grande valor, mas mediante a realidade atual centrada na experiência, teria de ser avaliada e receber alguns complementos.

Tomando em conta a inexistência do contexto de cristandade no qual a fé era sinônimo da cultura e esta da fé, o processo de secularização da sociedade, o crescente número de cristãos nominais e por fim, o fato de que “o conhecimento nestes tempos de crise de modernidade e advento da modernidade se dá por experiência, antes que por razão refletida e comprovada”,³⁰⁸ faz-se necessário mergulhar os alunos no universo das tradições religiosas e não oferecer simplesmente ensino sobre o ato de mergulhar e estudar sobre as tradições religiosas.

Se tomarmos como base a pesquisa que apontou serem aulas mais interessantes e fecundas aquelas que favoreceram uma experiência religiosa ou experiência de solidariedade, é insuficiente focalizar os sentimentos, as reações, os impactos causados pela apresentação de determinado tema ou assunto do programa.

³⁰⁷ Ibid., p. 288-291.

³⁰⁸ BINGEMER, M. L. C., *A experiência do Deus cristão e sua identidade trinitária*, p. 87.

Tomando como referência o significado bíblico de conhecimento – relação pessoal, experimental, relacional – entendemos que se deve antepor à “ação presente” uma “experiência do objeto ou sujeito do conhecimento” em si mesma, antes da apresentação das teorias.

Isso, certamente, equiivale a fazer uso da imaginação, da contemplação, da intuição, ou seja, de linguagens que superem a linguagem formal. Para que se chegue, nesse caso, ao que Groome chama de nomear, é necessário experimentar pessoalmente e se apropriar do experimentado.

Isso supõe um lento processo que tem por conseqüência a redefinição do que seja a sala de aula, do que seja ensinar e aprender. Supõe ir além do paradigma da instrução e da aprendizagem. Só assim, e levando em conta os demais movimentos propostos pela pedagogia de Groome, poder-se-á fazer frente às diversas situações de não-salvação experimentadas pelos alunos na realidade escolar, transformando-as em situações de vida.

Mas esse tema merece um estudo aprofundado, pois poderia estar apontando para a necessidade de um novo paradigma do ensino religioso, independente dos modelos, centrado no conceito de experiência.