

**A RELIGIÃO E A DINÂMICA DA SUA  
MANIFESTAÇÃO:  
A ORAÇÃO COMO TEMA DA FENOMENOLOGIA**

João J. Vila-Chã (Portugal)\*

**RESUMO:** O presente estudo parte de uma abordagem sincrônica dos principais elementos constitutivos do estudo contemporâneo do fenômeno religioso, com especial menção das correntes fenomenológicas na abordagem deste importante fenômeno humano, que é a Religião, para, em seguida, numa segunda parte, proceder a uma análise reflexiva das principais incidências relativas ao fenômeno religioso a partir de uma das suas principais manifestações, a saber, a oração. Analisam-se, assim, diversas formas de oração, as quais vão desde a sua forma radical manifestada no silêncio até à sua manifestação ritual no culto, para depois, a partir dessa análise, se proceder a uma breve identificação dos principais perigos e ameaças, inerentes ao processo ideológico, e conseqüente fundamentalismo, em que pode decair o fenômeno religioso propriamente dito. Desta forma, procura-se mostrar o poder criativo da tensão que se dá entre o ídolo e o ícone na sua respectiva representatividade daquilo que, na sua essência e manifestação, constitui o fenômeno religioso no seu todo.

**Palavras-chave:** Fenomenologia; religião; oração; experiência religiosa.

**ABSTRACT:** Starting with an account of some of the main elements that are constitutive of the contemporary approach to the phenomena of religion,

---

\* Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Filosofia (Braga). Artigo submetido a avaliação no dia 08/11/2007 e aprovado para publicação no dia 11/02/2008.

whereby special attention is given to the phenomenological approaches to the phenomenon of Religion as such, this paper proceeds with a reflexive analysis of some of the crucial analytic aspects of religion on the basis of a philosophical study of one of its most universal manifestations, i.e., the phenomenon of Prayer. We shall analyze different forms of prayer, which range from their manifestation in the Prayer of Silence to their manifestation in the Cultic expression of Prayer. Following this analysis, attention will be given to the need for an identification of some of the dangers and menaces attached to an ideological or fundamentalist approach to Religion. The paper also shows the creative power underlying the tension that occurs between what Jean-Luc Marion calls the Idolatric and the Iconic, since in this very tension we can explore the true dimension of what Religion is in its essence and manifestations.

Keywords: Phenomenology, religion, prayer, religious experience.

## ***I. A Fenomenologia da Religião***

O século XX viu florescer, com a conseqüente multiplicação de estudos, uma nova e decisiva disciplina, a fenomenologia da religião<sup>1</sup>. Apesar desse florescimento, contudo, não podemos propriamente dizer que é fácil a abordagem do problema de saber o que se entende por religião enquanto fenômeno<sup>2</sup>. Isso é tanto mais assim quanto o termo fenomenologia da religião rapidamente passou a ser utilizado por numerosos investigadores, mas nem sempre com o mesmo sentido. Com efeito, podem identificar-se vários grupos de investigadores que aplicam o termo fenomenologia ao estudo da religião.

Em primeiro lugar, distinguem-se obras e estudos em que o termo fenomenologia da religião é usado de forma vaga, no sentido mais abrangente do termo. Na verdade, encontram-se frequentemente situações em que o termo é apenas usado no sentido de designar toda e qualquer investigação acerca do fenômeno da religião<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. FRICK, H., *Vergleichende Religionswissenschaft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1928; Lanczkowski, Günter. *Einführung in die Religionsphänomenologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978; MARTÍN VELASCO, Juan. *Introducción a la fenomenología de la religión*. 5 ed. Madrid: Cristiandad, 1993; Lucas Hernández, J. de S. *Interpretación del hecho religioso: Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Sígueme, 1982.

<sup>2</sup> Cf. FIERRO, A., *El hecho religioso*. Barcelona: Salvat, 1981.

<sup>3</sup> Cf. MESLIN, Michel, *Pour une science des religions*. Paris: Editions du Seuil, 1973.

Em segundo lugar, porém, encontramos investigadores como o holandês P. D. Chantepie de la Saussaye<sup>4</sup> ou os historiadores da religião escandinavos Geo Widengren<sup>5</sup> e Åke Hultrantz<sup>6</sup>, para os quais a fenomenologia da religião significa o estudo comparativo e a classificação dos diferentes tipos de fenômenos religiosos. Esta abordagem caracteriza-se por uma ausência de atenção à metodologia propriamente fenomenológica no que concerne ao uso de conceitos fenomenológicos específicos, de métodos ou de processos de verificação.

Em terceiro lugar, encontramos ainda um numeroso grupo de investigadores, tais como W. Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach, C. Jouco Bleeker, Mircea Eliade, e Jacques Waardenburg, que identificam a fenomenologia da religião como sendo um ramo específico, uma disciplina ou método dentro do universo mais abrangente da Religionswissenschaft. É neste âmbito que se situam algumas das contribuições mais significativas da fenomenologia da religião contemporânea para o estudo da religião.

Em quarto lugar temos todo um grupo de investigadores cuja fenomenologia da religião foi influenciada pela fenomenologia como corrente filosófica. Alguns investigadores, tais como Max Scheler e Paul Ricoeur, identificaram explicitamente as suas abordagens com a fenomenologia no sentido filosófico do termo. Outros, tais como Rudolf Otto, van der Leeuw, e Eliade, recorreram ao método fenomenológico e foram influenciados, pelo menos em parte, pela filosofia fenomenológica. Existem também numerosas abordagens teológicas importantes, desde as obras de Friedrich Schleiermacher às de Paul Tillich e muitos outros teólogos contemporâneos, que utilizaram a fenomenologia da religião como um estágio preliminar na formulação das suas respectivas teologias. — Analisemos, pois, o significado da expressão fenomenologia da religião.

## 1. O que é a Fenomenologia da Religião

Os termos fenômeno e fenomenologia derivam do grego *phainomenon* (aquilo que se mostra a si mesmo ou aquilo que aparece). Tal como Herbert Spiegelberg demonstra na sua clássica obra<sup>7</sup>, o termo fenomenologia tem

<sup>4</sup> Cf. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Pierre Daniël (Hrsg.). *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. 2. völlig neu gearb. Aufl. Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1897.

<sup>5</sup> Cf. WIDENGREN, Geo., *Religionsphänomenologie*. [Vom Verfasser überarb. u. bedeutend erweiterte Fassung des 2. Aufl. des schwedischen Originals. Unter Verwendung von Vorarbeiten von Helmhart Kanus-Credé und dem Verfasser übersetzt von Rosemarie Elgnowski.]. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.

<sup>6</sup> Cf. HULTRANTZ, Åke. *Native Religions of North America: The Power of Visions and Fertility*. San Francisco: Harper & Row, 1987; *Idem. The Study of American Indian Religions*. Edited by Christopher Vecsey. New York, NY: Crossroad Pub. Co., 1983.

<sup>7</sup> SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement*. 3rd revised and enlarged ed. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

raízes tanto filosóficas como não filosóficas. Por exemplo, encontramos fenomenologias não filosóficas no domínio das ciências naturais, especialmente no campo da física. Neste caso, com o uso do termo fenomenologia, os cientistas pretendem, sobretudo, sublinhar o carácter descritivo, mais do que explicativo, da sua ciência. Um segundo uso não-filosófico da fenomenologia aparece no estudo descritivo, sistemático e comparativo das religiões, no qual os investigadores reúnem grupos de fenómenos religiosos em ordem a revelar os seus aspectos mais salientes e a formular as respectivas tipologias. É evidente que este entendimento da fenomenologia como estudo comparado das religiões tem raízes independentes da fenomenologia filosófica.

Do ponto de vista filosófico, porém, o primeiro uso documentado do termo fenomenologia encontra-se na obra do filósofo alemão Johann Heinrich Lambert, em cujo *Neues Organon* (Leipzig, 1764) ele define o termo como sendo uma “teoria da ilusão”<sup>8</sup>. Kant, por seu lado, haveria de devotar considerável interesse à análise dos “fenômenos” como dados da experiência, coisas que aparecem e são construídas pela nossa mente. Os fenômenos, que Kant distingue dos noumena ou coisas em si mesmas independente das nossas mentes, eram passíveis de serem estudados de modo racional, científico e objectivo. Uma distinção similar entre fenômenos religiosos e a realidade religiosa em si mesma, a qual permanece para lá do alcance da fenomenologia, encontrar-se-á nas “fenomenologias descritivas” de muitos fenomenólogos da religião.

De todos os usos da noção de fenomenologia por filósofos anteriores ao movimento fenomenológico do século XX, o termo é particularmente identificado com o uso que dele faz G. W. F. Hegel, sobretudo na sua obra *Fenomenologia do Espírito* (1807). Hegel estava determinado a superar a bifurcação kantiana entre fenômeno e noumena. Fenômenos eram os estágios actuais do conhecimento – manifestações no desenvolvimento do Espírito – evoluindo desde formas primitivas de consciência de meras experiências sensoriais e culminando nas formas do conhecimento absoluto. Fenomenologia é a ciência pela qual a mente se torna consciente do desenvolvimento do Espírito e chega a conhecer a sua própria essência — ou seja, o Espírito tal qual é em si mesmo — mediante o estudo das suas aparências e manifestações.

Durante os séculos XIX e XX, alguns filósofos usaram o termo fenomenologia para indicar o estudo meramente descritivo de um determinado assunto. William Hamilton, nas suas *Lições de Metafísica* (1858), por exemplo, usou

---

<sup>8</sup> Cf. LAMBERT, Johann Heinrich (1728-1777). *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*. Herausgegeben, bearbeitet und mit einem Anhang versehen von Günter Schenk. Berlin: Akademie-Verlag, 1990.

a fenomenologia em referência à fase descritiva da psicologia empírica; Eduard von Hartmann formulou diferentes fenomenologias, incluindo uma fenomenologia descritiva da consciência moral; e Charles Sanders Peirce usou fenomenologia como referência ao estudo descritivo do que quer que apareça diante da mente, seja isso real ou simplesmente ilusório.

O contexto filosófico na abordagem do problema leva-nos à consideração de dois sentidos distintos da palavra fenomenologia, a saber, o sentido alargado como estudo descritivo de uma determinada matéria ou como disciplina descrevendo fenômenos observáveis. Para além deste, naturalmente, temos ainda o sentido que no século XX lhe foi dado como abordagem filosófica baseada no método fenomenológico, como se verifica no caso de Edmund Husserl e dos seus seguidores.

Como uma das escolas ou movimentos filosóficos mais importantes durante o século XX, a fenomenologia tomou diversas formas. Pode-se distinguir, por exemplo, a fenomenologia transcendental de Edmund Husserl, a fenomenologia existencial de Jean-Paul Sartre e de Maurice Merleau-Ponty, a fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger e de Paul Ricoeur, ou de Jean-Luc Marion. O objectivo primeiro da fenomenologia filosófica é investigar e tornar-se directamente consciente dos fenômenos que se manifestam na experiência imediata, e assim permitir ao fenomenólogo a descrição das estruturas essenciais destes fenômenos. Ao proceder dessa maneira, a fenomenologia procura libertar-se de pressuposições não examinadas, evitar explicações causais e outras, e utilizar um método que lhe permita descrever aquilo que aparece e, assim, intuir ou decifrar os sentidos essenciais.

Na intuição das essências (Wesensschau), o fenomenólogo procura trazer ao de cima estruturas essenciais incorporadas em fenômenos particulares. Começamos sempre com dados particulares: os fenômenos específicos como expressões de experiências intencionais. O objectivo central do método fenomenológico é desvelar o quê essencial ou a estrutura incorporada nos dados particulares.

Nós ganhamos acesso ao sentido pelo método da livre variação. Depois de coligir uma variedade de fenômenos particulares, o fenomenólogo busca o núcleo invariável que constitui o sentido essencial dos fenômenos. Estes, sujeitos a um processo de livre variação, assumem certas formas que são consideradas acidentais e não essenciais, no sentido de que o fenomenólogo pode ir para lá dos limites impostos por tais formas sem destruir o carácter básico ou a intencionalidade dos dados em questão.

O fenomenólogo observa gradualmente que os fenômenos assumem formas que são consideradas como essenciais, no sentido de que não se pode ir para além ou remover essas estruturas sem com isso se destruir a quiddidade básica ou a intencionalidade dos dados. Por exemplo, a livre

variação pode revelar que certas estruturas essenciais de “transcendência” constituem um núcleo invariável da experiência religiosa. Quando se capta a essência universal, o fenomenólogo alcançou a *Wesenschau*, a intuição eidética.

Husserl defendia que todos os fenômenos eram constituídos pela consciência e que, na intuição das essências, nós poderíamos eliminar o dado particular e avançar para o plano da “pura possibilidade”. A maioria dos fenomenólogos que usam o método da *Wesenschau* propõe, no entanto, que os fenômenos históricos têm uma certa prioridade, e que devemos substituir a variação imaginária por uma variação actual de dados históricos, e que os fenômenos particulares não estão constituídos por nós, mas são a fonte da nossa própria constituição e juízo.

Embora poucos fenomenólogos tenham manifestado grande interesse em fenômenos religiosos, a verdade é que parte do vocabulário da fenomenologia, e em certos casos alguma da sua própria metodologia, influenciaram consideravelmente a fenomenologia da religião.

## 2. Fenomenologia da Religião e História das Religiões

O estudo moderno da religião teve os seus começos na segunda metade do século XVIII, fundamentalmente como um produto da atitude racional e científica do Iluminismo, muito embora a primeira figura de renome nesta disciplina seja Max Müller (1823-1900). Müller entendia a *Religionswissenschaft* como sendo uma ciência descritiva e objetiva e, por isso, livre em relação ao carácter normativo dos estudos teológicos e filosóficos da religião.

A palavra alemã *Religionswissenschaft* não tem termo equivalente nas outras línguas, muito embora com o tempo se tenha adoptado o termo história das religiões como sinónimo do termo geral ciência das religiões. Neste sentido, a história das religiões designa um campo de estudos com uma grande variedade de disciplinas especializadas utilizando diferentes abordagens.

P. D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920), já mencionado, é por vezes considerado o fundador da fenomenologia da religião como disciplina especial de classificação. Fenomenologia da religião, a qual para ele ocupava uma posição intermédia entre história e filosofia, era uma abordagem descritiva e comparativa envolvendo “a coleção e o agrupamento de vários fenômenos religiosos”. Um dos fundadores da *Religionswissenschaft*, o historiador holandês C. P. Tiele (1830-1902), considerava a fenomenologia como o primeiro passo no tratamento filosófico da ciência da religião.

C. Jouco Bleeker (1898-1983) distingue três tipos de fenomenologia da religião: a fenomenologia descritiva que se limita à sistematização dos fenô-

menos religiosos, a fenomenologia tipológica que formula os diferentes tipos de religião, e o sentido específico de fenomenologia que investiga as estruturas e os sentidos essenciais dos fenômenos religiosos<sup>9</sup>.

Uma das características da fenomenologia da religião acerca da qual historiadores da religião parecem estar de acordo é o seu sentido de generalidade, com a sua abordagem invariavelmente caracterizada como sistemática. Para Widengren, a fenomenologia da religião visa uma descrição coerente de todos os fenômenos da religião, e é nesse sentido o complemento sistemático da história da religião. A abordagem histórica fornece uma análise do desenvolvimento das diversas religiões; a fenomenologia providencia a “síntese sistemática”<sup>10</sup>.

O historiador italiano das religiões Raffaele Pettazzoni (1883-1959) tentou formular as diversas tendências metodológicas e as diversas tensões no âmbito da Religionswissenschaft em termos de dois aspectos complementares: o histórico e o fenomenológico. Por um lado, a história das religiões tenta descortinar aquilo que aconteceu e como é que os fatos se deram, mas não fornece uma compreensão mais profunda acerca do sentido daquilo que aconteceu, nem o sentido do religioso propriamente dito: a resposta a estes problemas vem da fenomenologia. Por seu lado, a fenomenologia não se pode fazer sem o auxílio da etnologia, da filologia e de outras disciplinas históricas. Consequentemente, de acordo com Pettazzoni, fenomenologia e história constituem dois aspectos complementares de uma ciência integral da religião<sup>11</sup>.

### 3. Principais fenomenólogos da Religião

Seja-nos permitido aqui considerar, ainda que brevemente, as abordagens e as contribuições de alguns dos principais fenomenólogos da religião.

W. Brede Kristensen (1867-1953), um especialista de renome nas religiões egípcias e outras religiões do mundo antigo ilustra uma formulação extrema da abordagem descritiva dentro da fenomenologia. Enquanto subdivisão da ciência geral da religião, a fenomenologia é, segundo Kristensen, uma abordagem sistemática e comparativa mais descritiva do que normativa. Opondo-se à abordagem positivista e evolucionista da religião, Kristensen procurou integrar o conhecimento histórico dos fatos com uma atitude de empatia fenomenológica e com um certo “feeling” em relação

---

<sup>9</sup> Cf. BLEEKER, Claas Jouco. *The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion*. Leiden: Brill, 1963.

<sup>10</sup> Cf. WIDENGREN, op.cit..

<sup>11</sup> Cf. PETTAZZONI, Raffaele (1883-1959). *Religione e società*. A cura di Mario Gandini, prefazione di Vittorio Lanternari. Bologna: Editrice Ponte Nuovo, 1966.

aos dados da experiência com o objectivo de captar o sentido interno e os valores religiosos presentes nos vários textos<sup>12</sup>.

Segundo Kristensen, o fenomenólogo deve aceitar a crença daqueles que acreditam (os crentes) como sendo a única “realidade religiosa”. Em ordem a realizar um entendimento fenomenológico, temos de evitar impor os nossos próprios juízos de valor sobre as experiências dos crentes assumindo que estes estão completamente certos. Por outras palavras, o foco primário de atenção do esforço fenomenológico deve ser a descrição de como é que os crentes compreenderam e compreendem a sua própria fé. Nesse sentido, o fenomenólogo deve respeitar o valor absoluto que os crentes atribuem à sua fé. O nosso entendimento desta realidade religiosa é sempre aproximado ou relativo, dado que é impossível experimentarmos a religião dos outros exatamente tal como os seus crentes a experimentam.

Depois de proceder à descrição da “crença dos crentes”, o investigador pode classificar os fenômenos segundo tipos essenciais e, desse modo, proceder a estudos comparativos. Na realidade, porém, todas as investigações acerca da essência e as avaliações dos fenômenos implicam juízos de valor por parte do intérprete e estão para lá dos limites de uma fenomenologia descritiva<sup>13</sup>.

No caso de Rudolf Otto (1869-1937), podemos salientar duas contribuições metodológicas interdependentes feitas por este importante fenomenólogo da religião: a sua abordagem experiencial, a qual envolve a descrição fenomenológica do universal, e da estrutura essencial da experiência religiosa, bem como o seu anti-reducionismo, o qual respeita o carácter único e irredutível, ou seja, a qualidade “numinosa” de toda a experiência religiosa<sup>14</sup>.

Ao tentar descortinar a estrutura e o sentido essencial de toda a experiência religiosa, Otto descreve o elemento numinoso universal como categoria a priori do sentido e do valor. Mediante as noções de numen e de numinoso, Otto refere-se ao conceito de Sagrado (Santo), menos os seus aspectos morais e racionais. Com a sua ênfase nos aspectos não moral e não racional da religião, Otto procura isolar o excesso de sentido, para lá do racional e do conceptual, o qual constitui a essência universal da experiência religiosa. Dado que uma tal experiência não racional não pode ser definida nem conceptualizada, as descrições simbólicas e analógicas estão destinadas a

---

<sup>12</sup> Cf. KRISTENSEN, William Brede (1867-1953). *The Meaning of Religion: Lectures on the Phenomenology of Religion*. By the late W. Brede Kristensen; with an introduction by Hendrik Kraemer; translated by John B. Carman. The Hague: M. Nijhoff, 1960.

<sup>13</sup> Cf. Idem. *Life Out of Death: Studies in the Religions of Egypt and of Ancient Greece*. Louvain: Peeters Press; W.B. Eerdmans, 1992.

<sup>14</sup> Cf. OTTO, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt und Granier, 1917.

evocar dentro do leitor de forma indirecta a experiência do sagrado. A experiência religiosa do numinoso, como estrutura a priori da consciência, pode ser despertada ou reconhecida mediante o nosso *sensus numinoso*, ou seja, a capacidade que temos para alcançar um conhecimento a priori do sagrado.

Neste sentido, Otto reconhece a existência de uma estrutura universal fenomenológica da experiência religiosa, segundo a qual o fenomenólogo pode distinguir fenômenos religiosos autônomos mediante o seu aspecto numinoso e desse modo organizar e analisar manifestações religiosas específicas. Otto sublinha em particular o nosso “sentimento de criatura”, de dependência absoluta no contexto da nossa presença experiencial do sagrado. Esta experiência religiosa *sui generis* é descrita por Otto como sendo a experiência do “totalmente outro” (*ganz Andere*), a qual é qualitativamente única e transcendente<sup>15</sup>.

Esta insistência sobre a qualidade única a priori da experiência religiosa aponta para o anti-reducionismo de Otto. Otto rejeita a unilateralidade intelectualista e racionalista da maioria das interpretações bem como a redução dos fenômenos religiosos ao esquema interpretativo da análise linguística, da antropologia, da sociologia, da psicologia e de várias aproximações historicistas. Esta ênfase na autonomia da religião, sublinhando a necessidade de uma abordagem fenomenológica única e autônoma à altura de interpretar o sentido da irredutibilidade dos fenômenos religiosos, foi geralmente aceite pela maioria dos fenomenólogos da religião.

Vários intérpretes criticaram a abordagem fenomenológica de Otto por esta ser concebida de forma demasiado estreita. Segundo alguns destes críticos, a abordagem de Otto centra-se nos aspectos não racionais de certas experiências místicas e outras manifestações extremas, mas não é suficientemente compreensivo para interpretar a diversidade e a complexidade dos dados religiosos, nem está suficientemente preocupado com as formas históricas e culturais assumidas pelo fenômeno religioso. Críticos levantaram também objecções à natureza a priori do projecto de Otto bem como a influência que sobre ele tem o seu ponto de vista teológico e até apologético<sup>16</sup>.

Gerardus van der Leeuw (1890-1950), por sua vez, ao mesmo tempo que concorda com o anti-reducionismo de Otto, procurou alargar a sua fenomenologia através da investigação e da sistematização de uma enorme diversidade de fenômenos religiosos. De alguma forma, pode dizer-se que,

---

<sup>15</sup> Cf. *Idem*. *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus numinis)*. München: Beck, 1932.

<sup>16</sup> Sobre Otto, pode ver-se SEQUERI, Pier Angelo. *Estetica e teologia: L'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger*. A cura di PierLuigi Lia; con un contributo di Ezio Prato. Milano: Glossa, 1993.

entre 1925 e 1950, a fenomenologia da religião esteve quase exclusivamente associada ao nome de Gerardus van der Leeuw e ao seu livro *Phänomenologie der Religion*<sup>17</sup>. Entre as influências reconhecidas por van der Leeuw na sua fenomenologia encontram-se os escritos de Wilhelm Dilthey (1833-1911) sobre a hermenêutica e o conceito de “compreensão” (*Verstehen*).

Em vários dos seus escritos, mas particularmente no epílogo à obra *Fenomenologia da Religião*, cujo original apareceu em 1933, e em que se destacam os capítulos “Fenômeno e Fenomenologia” e “A Fenomenologia da Religião”, van der Leeuw define as suposições, conceitos e estádios da sua abordagem fenomenológica. Segundo ele, o fenomenólogo deve respeitar a intencionalidade específica dos fenômenos religiosos, e simplesmente descrever os fenômenos como aquilo que se manifesta ao nosso olhar. O fenômeno é dado nas relações mútuas entre sujeito e objecto; ou seja, a sua essência é sempre dada na sua aparição a alguém.

Van der Leeuw propõe um método fenomenológico subtil e complexo graças ao qual o fenomenólogo pode ir mais além de uma fenomenologia puramente descritiva. O seu método implica uma introspecção sistemática, “a interpolação do fenômeno nas nossas vidas”, como sendo necessário para a compreensão do fenômeno religioso. No primeiro volume do seu *Classical Approaches to the Study of Religion* (1973-1974), Jacques Waardenburg descreve este método fenomenológico-psicológico como sendo um método “experencial” capaz de guiar a nossa intuição e de chegar a um entendimento imediato e a uma “classificação dos fenômenos religiosos mediante tipos ideais constituídos mediante uma técnica psicológica para a re-experiência de sentidos religiosos”<sup>18</sup>.

Segundo van der Leeuw, a fenomenologia deve ser combinada com a investigação histórica, a qual precede o entendimento fenomenológico e provê o fenomenólogo com dados suficientes para a sua análise. A fenomenologia deve estar aberta a uma correção perpétua mediante a investigação filológica e arqueológica mais conscienciosa e torna-se pura arte ou fantasia vazia sempre que se afasta desse controle histórico. Especial nota deve ser tomada acerca da ênfase que van der Leeuw dá ao aspecto religioso do “poder” como aquilo que está na base de cada forma religiosa e como definindo aquilo que propriamente é religioso. Segundo van der Leeuw, a fenomenologia descreve de que modo o ser humano se conduz a si mesmo

---

<sup>17</sup> Cf. VAN DER LEEUW, Gerardus. *Phänomenologie der Religion*. Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956.

<sup>18</sup> Cf. WAARDENBURG, Jacques. *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research: Introduction and Anthology*. [Compiled] by Jacques Waardenburg. Pbk. ed. New York: Walter de Gruyter, 1999, p. 57.

em relação com o Poder. Os termos *santo*, *sanctus*, *tabu*, etc., quando tomados em conjunto, descrevem aquilo que acontece em toda a experiência religiosa: “um poder estranho, ‘Totalmente Outro’ entra na nossa vida”<sup>19</sup>.

Críticos, oferecendo em geral largos encômios à obra *Religião na sua Essência e Manifestação*, não deixam, contudo, de apresentar algumas objeções à fenomenologia da religião de van der Leeuw salientando em particular o fato de a sua abordagem fenomenológica estar baseada em pressupostos metafísicos e em juízos de valor, acusando-o também pelo fato de a sua fenomenologia ser por vezes demasiado subjetiva e altamente especulativa, ou, por outro lado, de ela negligenciar o contexto histórico e cultural dos fenômenos religiosos e, por isso, ser de pouca valia em termos de investigação empírica sobre o fato religioso<sup>20</sup>.

Por seu lado, Friedrich Heiler (1892-1967) é especialmente conhecido pelos seus estudos sobre a oração e as grandes personalidades religiosas. O ecumenismo, a unidade de toda a religião, e uma espécie de fenomenologia global da religião fizeram parte dos seus grandes projetos de vida<sup>21</sup>.

Segundo Heiler, o método fenomenológico procede dos fatos exteriores para a essência da religião. Muito embora cada abordagem tenha os seus pressupostos, a fenomenologia da religião deve evitar todo o a priori filosófico e utilizar apenas aqueles pressupostos que são consistentes com um método indutivo. A fenomenologia da religião de Heiler, sem dúvida orientada teologicamente, dava ênfase ao indispensável valor da empatia: o fenomenólogo deve exercitar respeito, tolerância, e compreensão simpatética em relação a toda a experiência religiosa e à verdade religiosa expressa nesses dados. Com efeito, a experiência religiosa pessoal do fenomenólogo é condição prévia para uma compreensão da totalidade do fenômeno religioso.

---

<sup>19</sup> Cf. VAN DER LEEUW, Gerardus. *Religion in Essence and Manifestation*. Translated by J. E. Turner with appendices to the paperback ed. incorporating the additions of the second German ed. by Hans H. Penner. 1st paperback ed. New York: Harper & Row, 1963, vol. 2, p. 681.

<sup>20</sup> Sobre van der Leeuw, pode ver-se: HUBBELING, H. G. *Divine Presence in Ordinary Life: Gerardus Van Der Leeuw's Twofold Method in His Thinking on Art and Religion*. Amsterdam; New York: North-Holland Pub. Co., 1986.

<sup>21</sup> De entre as suas obras, podemos referir as seguintes: *Der Katholizismus: Seine Idee und seine Erscheinung*. München: E. Reinhardt, 1970; *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. Unveränderter Nachdruck nach der 5. Aufl. mit Literaturergänzungen. München: Reinhardt, 1969; *Vom Werden der Ökumene: 2 Vorlesungen*. Mit Vorwort von Hanfried Krüger. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag, 1967; *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1961; *Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung in der Geschichte der Religionen*. München: E. Reinhardt, 1950; *Im Ringen um die Kirche*. München: E. Reinhardt, 1931; *Die buddhistische Versenkung: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*. München: E. Reinhardt, 1918.

No caso de C. Jouco Bleeker, gostaríamos de reforçar a ideia segundo a qual este autor distingue três tipos separados ou escolas de fenomenologia da religião: o descritivo, o tipológico, e o fenomenológico (no sentido específico da palavra). Nos termos desta abordagem mais específica, a fenomenologia da religião possui um duplo sentido: ela constitui uma ciência independente capaz de criar monografias e manuais, tais como aquelas de que é autor van der Leeuw ou Mircea Eliade, mas é também um método acadêmico que recorre a princípios tais como a epoché e a visão eidética. Muito embora Bleeker use frequentemente esses termos técnicos quando se trata de penetrar no conhecimento de estruturas religiosas e reconheça que estes termos são derivados da fenomenologia husserliana e do movimento fenomenológico em geral, ele considera, contudo, que eles são usados pela fenomenologia da religião apenas num sentido figurado.

Segundo Bleeker, a fenomenologia da religião combina uma atitude crítica e a preocupação por descrições cuidadas com um sentido de empatia pelos fenômenos. Segundo a sua concepção, a fenomenologia da religião constitui uma ciência empírica sem aspirações filosóficas, e deve distinguir as suas actividades das da fenomenologia filosófica e da antropologia. Bleeker considera que historiadores e fenomenólogos da religião não devem perder o seu tempo em questões de especulação filosófica ou em questões de método, pois, em sua opinião, a fenomenologia da religião não constitui propriamente uma disciplina filosófica, antes é uma sistematização de fatos históricos que tem por objectivo a compreensão do seu sentido religioso.

É possível que a formulação mais conhecida de entre as reflexões de Bleeker sobre a fenomenologia seja a sua análise da tarefa da fenomenologia da religião como uma investigação que se debruça sobre três dimensões do fenômeno religioso: Teoria, logos, e entelecheia. A teoria dos fenômenos põe a claro “a essência e a significação dos fatos”. Ela possui uma base empírica e conduz a uma compreensão das implicações dos vários aspectos da religião. O logos dos fenômenos penetra na estrutura das diferentes formas de vida religiosa. Desta forma se evidencia um certo sentido de objetividade mediante a demonstração de que as estruturas encobertas estão construídas segundo leis internas estritas e de que a religião possui sempre uma certa estrutura dotada de uma lógica interna.

A parte mais original em Bleeker, porém, tem a ver com a sua idéia de que a entelecheia dos fenômenos “se revela a si mesma no dinamismo e no desenvolvimento visível na vida religiosa da humanidade” ou no “curso de acontecimentos em que a essência é realizada pelas suas manifestações”. A fenomenologia é frequentemente acusada de abstrair da mudança histórica e de apresentar uma visão estática no que se refere às estruturas e às significações. Assim, graças à entelecheia, Bleeker pretende sobretudo sublinhar que a religião não é estática, antes constitui uma “força invencível,

criativa e auto-regeneradora”. O fenomenólogo da religião deve por isso trabalhar em grande proximidade com o historiador das religiões ao proceder ao estudo da dinâmica inerente aos fenômenos e ao desenvolvimento das religiões.

Para Mircea Eliade, por sua vez, a religião diz essencialmente respeito à experiência do sagrado. O fenomenólogo trabalha com documentos históricos expressivos de hierofanias, ou manifestações do sagrado, e procura decifrar a situação existencial e o sentido religioso expresso através dos dados. O sagrado e o profano expressam dois modos de ser no mundo, e a religião inclui sempre a tentativa do homo religiosus em transcender o relativo, o histórico-temporal, o mundo profano mediante a experiência de um mundo sobre-humano de valores transcendentais.

À luz do primeiro sentido de fenomenologia da religião enquanto disciplina independente criadora de monografias que descrevem e classificam estruturas e sentidos essenciais, são particularmente de salientar os diversos estudos morfológicos de Eliade acerca dos diferentes tipos de simbolismo religioso, as suas interpretações acerca da estrutura e da função do mito, com o mito cosmogônico a servir de modelo exemplar; bem como o seu tratamento dos rituais, tais como os de iniciação; a sua análise estrutural do espaço sagrado e da história sagrada, bem como os seus estudos monumentais sobre diversos tipos de experiência religiosa, tais como o yoga, o shamanismo, a alquimia, e outros fenômenos “arcaicos”.

Para Eliade, a ideia da irredutibilidade do religioso constitui uma forma de epoché fenomenológica. Ao tentar compreender e descrever o sentido dos fenômenos religiosos, o fenomenólogo tem de utilizar um método anti-reducionista adequado à natureza dos dados fenomênicos. Neste sentido, Eliade sublinha que só um quadro de referência religioso é capaz de não distorcer a intencionalidade religiosa específica e irredutível expressa nos dados da experiência.

A estrutura universal da dialética do sagrado fornece a Eliade os critérios essenciais para distinguir os fenômenos religiosos dos fenômenos não religiosos. Por exemplo, existe sempre uma dicotomia sagrado-profano e a separação do objeto hierofânico, tal como uma montanha ou árvore ou pessoa, já que este é o meio através do qual o sagrado é manifestado; o sagrado, como realidade transcendente que é, limita-se paradoxalmente a si mesmo ao encarnar em algo ordinariamente finito, temporal, histórico, e profano; a pessoa religiosa avalia e escolhe o sagrado como poderoso, último, pleno de sentido e normativo.

A posição central ocupada pelas estruturas simbólicas estabelece o terreno fenomenológico em que se enraíza a hermenêutica de Eliade. Entre as características dos símbolos encontram-se as seguintes: 1) a sua lógica, a qual permite que vários símbolos se arranjam de forma a constituírem

sistemas simbólicos coerentes; 2) a sua plurivalência, através da qual eles expressam simultaneamente um número de sentidos estruturalmente coerentes, mas não evidentes ao nível da experiência imediata, e 3) a sua “função de unificação”, através da qual eles integram fenômenos heterogêneos num todo ou sistema. Estes sistemas de símbolos autônomos, universais e coerentes fornecem normalmente o esquema para a interpretação de Eliade do sentido religioso.

Depois destas referências panorâmicas à Fenomenologia da Religião, vamos agora focalizar a nossa reflexão sobre o fenômeno da Oração, tomando esta justamente como uma das principais manifestações daquilo que a religião pode ser, tanto na sua essência como na sua deturpação.

## **II. A Oração como Fenômeno revelador da Essência da Religião** <sup>22</sup>

A reflexão filosófica deixa bem claro que uma das características essenciais do fenômeno humano tem a ver com a sua capacidade inata de se relacionar com o transcendente. Ora a oração refere-se a esta capacidade que o ser humano tem de se voltar para Deus, ou seja, para o divino. Com efeito, podemos dizer que a fé constitui a raiz mais profunda da vida religiosa do ser humano; mas desta é a oração que constitui a sua principal manifestação.

A oração manifesta-se sob diferentes formas. Vamos, por isso, procurar identificar as formas essenciais da oração e de que modo estas se distinguem das formas não essenciais ou até perversas da mesma.

As formas essenciais de oração podem ser reconhecidas pelo fato de elas se adequarem quer ao mistério que é Deus quer ao mistério que é o homem. Em ordem a podermos esclarecer um pouco a natureza deste fenômeno, vamos procurar reduzir as diversas formas de oração às suas formas essenciais. As formas essenciais a que se podem reduzir todas as formas de oração são, segundo B. Welte, as seguintes: a oração do silêncio, a oração como linguagem e a oração como culto. Estas constituem na verdade três níveis essenciais da expressividade do ser humano. A oração do silêncio é a que menos se expressa; a oração como culto atinge o máximo de expressividade, de modo que a oração em sua articulação linguística aparece situada entre estes dois extremos.

---

<sup>22</sup> Nas reflexões que se seguem fazemos particular uso da seguinte obra: WELTE, Bernhard. Religionsphilosophie. Herausgegeben von Bernhard Casper und Klaus Kienzler, 5., überarb. und erw. Aufl. Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1997.

## 1. A Oração do Silêncio

Para o crente, antes de mais, é necessário pressupor que a oração autêntica deve sempre adequar-se ao mistério de Deus, ao qual se dirige a pessoa que reza. Mas quem tem diante de si a inexpressibilidade do mistério de Deus, a sua imensidão, a qual está para lá de todo o conceito e de toda a palavra, assim como quem se recorda de que toda a palavra humana é por natureza finita, ficando, por isso, muito aquém do Infinito que é Deus, esse, ao dirigir-se a Deus, tenderá naturalmente a guardar silêncio. Nessa situação, tornar-se-á perfeitamente claro ser adequado ao homem silenciar diante do mistério. Neste sentido, o silêncio constitui a primeira forma de oração, pois nela se relaciona da forma mais adequada o ser mortal com o ser de Deus. O silêncio do ser humano é a consequência imediata da grandeza de Deus, a qual está para lá de toda a palavra, de todo e qualquer gesto.

A oração do silêncio está no limite daquilo que é possível ao ser humano; não admira, por isso, que esta seja talvez a forma mais rara de religiosidade. Apesar disso ela tem sido amplamente experimentada e descrita na tradição cristã ocidental, sobretudo entre os grandes místicos. É sintomático, aliás, que uma das grandes religiões mundiais, o Budismo, se afirme precisamente mediante a oração do silêncio. Neste sentido, devemos dizer que os místicos, tanto ocidentais como orientais, os quais praticam em especial a oração do silêncio, não representam por isso mesmo uma qualquer forma deturpada de religião. Pelo contrário, eles fornecem-nos uma forma fundamental daquilo mesmo que é a religião, oferecendo-nos na realidade um esquema básico para o entendimento do fenómeno religioso.

Tentemos, pois, caracterizar a oração do silêncio nos seus diversos aspectos.

Em primeiro lugar, é claro que na perspectiva do bulício quotidiano, com a sua incontida proliferação de palavras, a oração do silêncio aparece como algo de negativo. Na verdade, trata-se aqui de não fazer o que quer que seja nem de se deixar mover pelo que quer que seja. Aquele que pratica a oração do silêncio não cai no palavreado, no Gerede de que fala Heidegger, e não se deixa mover pelo mero palavreado, expressão de inautenticidade. Nesta forma de oração, temos um silenciar do espírito bem como o silêncio do homem todo. No seu silêncio, o ser humano deixará de olhar para todas as coisas e para todos os nomes e problemas do mundo a partir da perspectiva do conceito ou da conceptualização. Nesta forma de oração, portanto, deixa-se cair por terra o ideal da posse ou do ser possuído. São os próprios instintos e as suas moções que se tornam silenciosos. O homem deve tornar-se todo ele silêncio e serenidade. Meister Eckhart, o grande mestre medieval da oração do silêncio, dizia mesmo que, pela oração, o ser humano se deve tornar igual ao Nada.

A experiência do silêncio, porém, não é puramente negativa. Tem, sem dúvida, uma dimensão negativa em relação ao burburinho e ao palavreado que reina no nosso cotidiano; apesar disso, porém, goza também de uma certa positividade. Esta positividade da oração do silêncio, vê-se, desde logo, na positividade de uma maior, sempre crescente, disponibilidade. Trata-se de uma espécie de escuta, uma escuta que não ouve nada em particular, mas que permanece aberta e disponível para escutar tudo e o todo. Como tal, a oração do silêncio é uma abertura radical, e como abertura radical é uma recolecção em relação a tudo aquilo que em nós suscita a dispersão. A recolecção do silêncio é algo mais do que a junção do mundo interior e exterior. Trata-se da pura liberdade e abertura, a qual, na medida em que envolve a totalidade do mundo, ao mesmo tempo ultrapassa o mundo. Na verdade, o silêncio rasga a totalidade do mundo remetendo-o para o abismo da divindade, o qual envolve a totalidade de tudo quanto existe.

Uma terceira característica da positividade do silêncio é a adoração. Adoração designa uma direcção do pensamento. (A sílaba *ad* indica a direcção, a palavra oração vem da raiz latina que quer dizer pensamento). Pensamento implica aqui a totalidade da existência humana. Neste sentido, a palavra adoração designa igualmente a direcção ou a transitividade do ser humano concreto implicado no seu silêncio. Adoração, portanto, significa pensar em Deus; trata-se de um dirigir-se a alguém, não a alguma coisa. Ou seja, a oração do silêncio desemboca na adoração, pois nesta é que se dá a oração no seu primeiro e mais original sentido.

Em quarto lugar, podemos dizer também que a oração do silêncio converge na conversão, pois é nela que se realiza aquilo que de mais excelso possui toda a forma de oração. Na adoração eu penso em algo que antes me tinha pensado a mim, incluindo a minha própria atitude de adoração. Caso a oração do silêncio falasse, o que ela não faz, então poderia dizer: Tu ofereceste-me a mim próprio, e tu ofereces-me, neste momento, a possibilidade de eu próprio me oferecer a Ti. Isto é o que significa a conversão. Como experiência, portanto, a conversão dá-se no silêncio, num silêncio que vai sempre mais além do que aquilo que a linguagem, por si mesma, alcança.

## 2. A oração como linguagem

A oração do silêncio é algo de grande e extraordinário, mas está no limite das possibilidades humanas. Dentro deste limite, porém, está a oração como linguagem. Com efeito, a linguagem constitui um elemento integrador da existência humana enquanto tal. Neste sentido, podemos dizer que não somos completamente humanos sempre que somos obrigados a prescindir da palavra. Na linguagem, o nosso ser alcança a forma adequada, a clareza e a consistência que lhe corresponde.

O ser humano pode fazer silêncio, mas ele não pode fazer sempre silêncio e só silêncio. Sabemos, por outro lado, que o silêncio e o calar, bem como a pausa intercalar, pertencem também à natureza da linguagem. Nela dá-se uma alternância entre silêncio e falar tal como no ser vivo se dá a alternância entre o respirar e o expirar. Porque religião e oração constituem dois modos humanos de relacionamento, e porque nela o homem enquanto homem se relaciona com Deus, por isso, a oração como linguagem não pode ficar fora de consideração. Como sujeitos de oração, não podemos deixar de, por fim, falar também com Deus.

Isto torna-se tanto mais importante quanto mais cairmos na conta de que o ser humano é um ser de comunicação. O ser humano existe sempre em relação com outros seres humanos e a sua existência tem sempre a forma de um existir-com. A linguagem é a articulação e a realização deste ser-com fundamental. Na medida em que falamos uns com os outros, existimos uns para os outros e com os outros. Assim acontece com a oração. Na medida em que Deus é nomeado, em que a oração é realmente expressa, nessa medida o mistério de Deus torna-se presente na experiência do ser-com humano.

Se olharmos para o silêncio e para a adoração como realização da interioridade e para a linguagem como manifestação de uma interioridade, então torna-se fácil reconhecer que os dois lados da questão se pertencem mutuamente. Toda a linguagem, como manifestação, expressa uma interioridade, ainda que nem sempre de forma adequada. Neste sentido, podemos dizer que o silêncio nem sempre pode permanecer desprovido de palavra. É verdade que ele reduz a exteriorização a um mínimo. Mas a interioridade e a sua adoração expressam-se já na postura do rosto, o que é já uma linguagem, pois se trata de uma exteriorização. Por isso, podemos dizer que a oração nunca pode permanecer totalmente sem linguagem, pois mesmo a oração do silêncio se manifesta como linguagem.

Na oração como linguagem os homens falam a Deus e com Deus. Deus é nomeado e visado, ao mesmo tempo que o homem se expressa a si mesmo. Podemos, por isso, dizer que existe uma dupla pluralidade da linguagem. Existe o pólo teológico, na medida em que se fala com Deus; existe o pólo antropológico, pois é sempre um ser humano aquele/a que fala a Deus. — Teceremos em seguida algumas considerações sobre a dimensão teológica da oração, sobre a sua dimensão antropológica e, finalmente, sobre a sua estrutura relacional, ou seja, sobre a sua essência como relação.

A dimensão teológica da oração na linguagem é, pois, um problema, na medida em que a questão que se coloca é a seguinte: Como pode o ser humano mortal dirigir-se a Deus, que é Infinito? Que palavras deve ou pode ele usar para isso? Naturalmente, Deus é em Si mesmo inexprimível, pois não há palavras humanas para o dizer todo. Todas as nossas palavras e possibilidades linguísticas são finitas e apenas parcialmente capazes de expressar o seu objeto. Torna-se, assim, evidente que a linguagem humana fica sempre aquém do Deus a Quem nos dirigimos na oração.

Por outro lado, é também verdade que a linguagem pode sempre transcender-se a si mesma. Precisamente, a oração enquanto linguagem tem de se ultrapassar a si mesma, o que, aliás, constitui uma das possibilidades mais típicas da linguagem. A palavra da linguagem permanece finita, mas ela pode, apesar disso, ultrapassar a sua própria finitude, pois ela pode, e deve, transcender-se a si mesma para a esfera do indizível. Por isso a linguagem, cuja pretensão é abeirar-se e nomear a Deus, deve movimentar-se em duas esferas simultâneas: ao nível da linguagem imediata e da sua finitude e ao nível da esfera mediada da própria infinitude de Deus, a Quem se pretende nomear e apelar.

Podemos, pois, dizer que a palavra da oração abre em si mesma uma diferença, à qual podemos chamar diferença teológica essencial. Trata-se da diferença entre a finitude imediata do material linguístico e a infinitude por este mediada d'Aquele a Quem a linguagem se dirige.

Esta é também a razão pela qual a linguagem da oração permanece ambígua e passível de ser mal compreendida. Com efeito, a compreensão da oração pode permanecer apenas no seu sentido linguístico imediato. Quem pronuncia a palavra da oração pode efetivamente compreender o contexto material das palavras. Nesse caso, porém, não se dá propriamente um uso religioso da linguagem. Aí, na verdade, não se trata propriamente de oração, muito embora as palavras usadas sejam palavras de oração. Mas esta permanece sempre uma possibilidade, ou seja, a possibilidade de que com as mesmas palavras se dê um salto para o indizível e para o Tu eterno, o qual, propriamente falando, reside fora do alcance de toda a linguagem.

Este carácter ambivalente da linguagem da oração, esta sua propriedade de simultaneamente abrir ou fechar a diferença teológica, pode ser expresso de diversas formas. Essas são as formas da negação transcendente e da posição simbólica.

Provavelmente a forma mais elevada da linguagem se transcender é a negação. Ela consiste no fato de o ser humano ser capaz de articular a sua situação e, ao mesmo tempo, de não poder falar daquilo sobre que mais deseja falar, ou seja, no caso da oração, d'Aquele a quem, não o podendo endereçar, nos desejamos entregar. Por outras palavras, aquilo que há para dizer ultrapassa as possibilidades do próprio dizer. Esta a razão, portanto, pela qual em relação a Deus existem muitos predicados negativos. Na medida em que nos dirigimos a Deus como o infinito, como o incondicionado, finalmente, como o inexprimível, então isso quer dizer que mediante estas negações estamos já a apontar para o mistério que está para além de toda a linguagem. A linguagem, portanto, transcende com a ajuda da forma linguística da negação as suas próprias fronteiras, as fronteiras da sua própria finitude. Esta a razão pela qual as expressões e formulações de carácter negativo sempre desempenharam um papel de gran-

de realce nos usos linguísticos das diversas religiões e da história da religião em geral.

Uma segunda possibilidade linguística, igualmente complexa e amplamente usada, que se nos oferece na oração, é a posição simbólica. Nela Deus é positivamente nomeado, especificamente, através de símbolos. Estas palavras positivas têm uma função simbólica, pois nelas convergem a palavra positiva na sua finitude bem como aquilo que essa palavra positivamente diz e nomeia, e, por outro lado, nelas se manifesta também o indizível e o inexprimível Tu de Deus, o qual precisamente desejamos nomear mediante recurso a esta palavra. Desta forma, o símbolo mantém igualmente em aberto a diferença teológica. Sempre que é correctamente compreendida, a linguagem simbólica preserva o silêncio, mesmo quando o procura ultrapassar mediante o recurso à palavra que se diz.

O símbolo exprime um conteúdo apresentando-o de forma analógica. É mediante o símbolo e a sua analogia que efectivamente podemos dizer: Deus semper maior, expressão com a qual se refere a capacidade que o silêncio tem de expressar o indizível. Pode, por isso, dizer-se que a linguagem e a oração simbólica acentua a diferença, a qual permanece e deve ser sempre resguardada, a começar pela expressão Deus semper maior. É, aliás, em sentido análogo que K. Jaspers se refere ao símbolo como cifra. A cifra é uma escrita que a si mesma se resguarda. Ela diz sempre de outra forma aquilo mesmo que ela de forma imediata representa. Mas aquilo que ela propriamente diz não pode ser expresso de forma direta e imediata. Por isso, diz Jaspers, a cifra da Transcendência, ou seja, de Deus, não pode ser resolvida. O texto a que se refere a cifra não é propriamente um texto. Segundo o filósofo, porém, a cifra permanece legível para a “Existência possível”. O ser humano existente, que acorda para a consciência, que se situa diante de Deus e é transformado por esta consciência e neste sentido se transforma numa existência, interpreta a cifra, ou seja, ele compreende nas palavras passageiras o sentido que permanece, o mistério de Deus. Assim se dá a afirmação da diferença como possibilidade para a Existência. Mas aí onde não se dá uma relação vivencial com Deus a cifra deixaria de dizer o que quer que seja e permaneceria um texto ilegível ou, pelo menos, um texto que só em falso poderia ser lido.

Para a formação do símbolo é sem dúvida necessária uma atuação do ser humano e da sua fantasia, muito embora o ser humano esteja sempre na posição de primeiro ser tocado por determinados símbolos, mediante os quais se dá já a sua abertura ao mistério. A literatura bíblica fala-nos constantemente da iniciativa de Deus, como, por exemplo, no episódio da sarça ardente, onde só num momento posterior pode Moisés efectivamente falar em símbolos. A formação simbólica aparece assim como resposta e agradecimento por relação a uma primeira manifestação de Deus, na qual o próprio Deus parece lançar mão de imagens do mundo. Símbolos são,

pois, uma espécie de milagre, um dom que torna possível que do silêncio brote um falar de caráter positivo. Inúmeros casos deste tipo de produção simbólica encontram-se, por exemplo, nos Salmos. Hoje em dia, com o racionalismo da nossa cultura, este dom parece tornar-se cada vez mais raro. Com efeito, não é por acaso que a linguagem da oração parece tornar-se de acesso cada vez mais difícil. Mas o fato de ser difícil não quer dizer, longe disso, que a linguagem do símbolo tenha deixado de ser possível.

Onde quer que o homem que reza se dirija a Deus mediante a expressão simbólica e onde quer que ao fazê-lo ele simultaneamente se exprima a si próprio e consigo ao seu próprio mundo, aí entra o ser humano numa relação especial e extraordinária. Por isso é que o caráter relacional da oração deve ser igualmente atendido na sua linguagem e na sua forma. Isso é, na realidade, o mais decisivo. Na oração trata-se sempre de uma abertura do próprio ser e com isso de toda a realidade circundante a Deus. Daí a importância da adoração, ou seja, desse voltar-se de forma viva e atuante por parte do ser humano para o mistério do Deus vivo. A adoração constitui, quer do ponto de vista do silêncio quer da linguagem, o fim mais próprio da oração. Com efeito, se a linguagem da oração não fosse preenchida e animada, então permaneceria uma forma vazia e deixaria de ser verdadeira oração.

Característica fundamental da linguagem da oração é ainda o fato de a pessoa que ora dar expressão imediata à relação em que está envolvida. Aquele que reza não fala, por isso, sobre Deus e ainda menos fala sobre si próprio e sobre o seu mundo. A pessoa que reza dirige-se a Deus na autenticidade do seu próprio ser. A palavra simbólica, que a pessoa orante utiliza para se dirigir a Deus, está tendencialmente no vocativo, não no acusativo: “Oh Deus, vinde em meu auxílio”, poderá, sem dúvida, ser o começo de toda a verdadeira oração. A designação do tempo dá-se na forma da primeira ou da segunda pessoa. Mas a forma da terceira pessoa expressa uma situação relacional completamente diferente. Nela fala-se sobre alguma coisa, de modo que a relação é apenas indireta, ela é por assim dizer neutralizada. Mas esta neutralização não pertence à oração, antes ela acabaria por falsear o caráter relacional que a sustenta ao não expressar convenientemente a sua dimensão de verdadeira adoração.

Por seu lado, esta relacionalidade inerente à essência da oração que se expressa na linguagem desenvolve-se numa multiplicidade concreta de modalidades. Ela desenvolve-se, por exemplo, na adoração e no louvor ou ainda na modalidade da petição ou da lamentação. Naturalmente, entre e para além destes modos concretos existem outras modalidades linguísticas em que a oração se exprime. A catalogação das diferentes modalidades linguísticas da oração, porém, é tarefa que escapa ao âmbito deste trabalho. De seguida, isso sim, passaremos à consideração dessa terceira forma fundamental de oração já anunciada, que é a oração como culto.

### 3. A Oração como Culto

A oração do silêncio, como vimos, subsume-se na oração como linguagem. Os seus momentos fundamentais permanecem, ainda que transmutados; a sua forma passa, mas a sua essência permanece. Por seu lado, a oração enquanto linguagem subsume-se na oração enquanto culto. O culto, porém, é ainda uma forma de oração no âmbito da linguagem. Na verdade, os momentos da oração como linguagem manifestam-se no culto em formações distintas, sendo potenciados pelo recurso a um simbolismo superior. Neste sentido, o culto constitui exemplo excepcional do caso mais genérico que é a oração enquanto linguagem. No culto, portanto, podemos reconhecer a possibilidade mais alta e mais especial da oração como linguagem.

Antes de mais, culto acontece como um ato comunitário, pois, na sua essência, representa a realização e a manifestação de uma comunidade. Esta, por sua vez, consiste numa assembleia de pessoas que se encontram na posição de serem igualmente convocadas por Deus e de estarem movidas pelo desejo de comunitariamente celebrar a Deus.

Parafraseando de novo a Martin Heidegger, podemos dizer que o ser próprio da comunidade é o ser-com (mit-sein). Quem a ela pertence é, por sua vez, um outro do outro, já que cada um dos seus membros está unido com todos, pois Deus, que em todos está presente, vive, em sua mesma unicidade, também em cada um. Deus vive no todo, porque Deus vive em cada um dos seus membros. Cada indivíduo, por isso, é uma mediação em relação ao todo e o todo é mediação para cada um. Numa palavra, a comunidade humana realiza-se no âmbito daquilo que podemos chamar círculo da mediação.

Na sua qualidade de ser-com, a comunidade realiza-se mediante a unidade entre interioridade e exterioridade, pois cada um dos seus membros acredita e reza, antes de mais, em fidelidade a si próprio.

Mas cada um crê e ora também com todos os outros e em união com todos os outros. Já na sua própria interioridade e em si-mesmo cada um se descobre numa abertura radical ao comunitário, a esse Uno que para todos é igual. Ora é precisamente neste espaço aberto, que a todos envolve, que se dá a dimensão pública da comunidade. Neste sentido, a vida da comunidade pertence no essencial à esfera pública.

A publicidade da comunidade dá-se na palavra. Onde quer que a palavra se faça ouvir, ela ecoa como sendo a mesma para todos. Na palavra, portanto, a coisa de Deus revela-se de forma pública, manifestando-se numa unicidade que a todos toca e envolve. Daí a importância daqueles que têm a função de servir a comunidade, num ministério que é de unidade. Quem preside à comunidade, na oração, fala por e para todos, sem, contudo, deixar de fazer com que a oração de todos seja realizada por cada um.

É óbvio que a oração comunitária necessita de um servidor da comunidade, o qual na sua mesma unicidade tem por função oferecer a palavra a todos. Daí, como não poderia deixar de ser, a importância da divisão de funções, já que a coisa de Deus movimenta a comunidade em papéis e situações diferenciadas. O sacerdote, por exemplo, conduz, pela sua palavra, e, ainda mais, pelo seu testemunho de vida, a comunidade. Mas a sua palavra não é propriamente sua, pois ela é, desde logo, palavra de todos e para todos. Com efeito, é muito importante que nela todos se possam encontrar, em liberdade, unidos. A palavra do sacerdote, portanto, pertence a todos e a cada um enquanto palavra mediante a qual se torna pública, na e para a comunidade, a realidade de Deus.

No caso paradigmático da pregação, o que temos é alguém que anuncia em nome de Deus o mistério que Deus é, bem como as orientações de Deus para a vida da comunidade. Por um lado, Deus é o fim e o conteúdo do discurso, na medida em que o objetivo é falar da revelação de Deus. Por outro lado, Deus é o pressuposto daquilo mesmo que se anuncia no discurso. Com efeito, aquele que fala tem de falar em virtude do poder que para isso recebeu, nomeadamente do poder de falar em nome de Deus. O arauto da Palavra, portanto, tem Deus quer atrás de si, como Aquele de onde provém, quer diante de si, como Aquele que ele deve fazer despertar no coração da comunidade. Numa palavra, Deus ocupa uma dupla posição na pregação, nomeadamente enquanto origem e enquanto meta do discurso religioso.

Quem anuncia a palavra deve, na sua proclamação, ser antes de mais fiel a si próprio. Com efeito, é fundamental que ele fale em fidelidade a si próprio diante de toda a comunidade. Mas isso implica que quem anuncia deve ser simultaneamente ele próprio e mais do que ele próprio. Ele deve falar em nome próprio, mas também em nome de Deus. Acima de tudo, quem anuncia a Palavra tem por missão despertar na comunidade a possibilidade da oração. Mas isso, na realidade, só o pode fazer quem vem da oração.

No Cristianismo, é na Pessoa de Jesus Cristo, que o Deus da revelação mais e melhor se identifica com os destinos históricos do ser humano, ser mortal e possuído por sentimentos de culpa. Mas, por outro lado, é também em Cristo e por Cristo que o ser humano é chamado a uma identificação crente com o Deus que Se revela. Este acontecimento suscita e determina uma nova comunidade, a Igreja, espaço humano em que se determina e configura o culto cristão por excelência, que é a celebração da Eucaristia, pois nela se dá a renovação da memória da Morte e Ressurreição de Cristo. Nesse sentido, a própria pregação constitui elemento imprescindível desta memória, vivendo de uma força que lhe vem da recordação da ação de um Deus que salva a partir da identificação comemorativa no seio da comunidade atual.

Na sua essência, a linguagem constitui um fenómeno eminentemente corporal. Aquele que fala, no sentido original do termo, movimenta não ape-

nas os órgãos específicos da linguagem, como sejam a língua e os lábios, mas também o seu rosto, em especial os olhos, nos quais se centra de forma extraordinária a totalidade do rosto. Ele movimenta também as suas mãos e com o rosto e as mãos a totalidade do seu corpo. Tudo isto pertence ao acontecimento da linguagem. Onde quer que este fenómeno se manifeste, essa manifestação assume a qualidade de um acontecimento eminentemente corporal.

No culto, as coisas manifestam no uso que delas se faz o movimento do ser humano para Deus bem como o movimento de Deus em direcção aos homens. Na medida em que o ser humano permanece tal no seu mundo e com o seu mundo, assim mostram as coisas no seu movimento o mundo diante de Deus e em movimento em direcção a Deus bem como a inclinação de Deus para o mundo. Elas mostram-no justamente na medida em que são apropriadas pela ação cultural. Elas mostram e escondem ora Deus e os homens em conjunto ora Deus e o mundo. As coisas, ao fazerem parte de ações simbólicas, mostram Deus em ação bem como o modo como Deus atua com a comunidade e a comunidade com Ele. É também mediante coisas concretas, como sejam o pão e o vinho eucarísticos, ou a água batismal, que Deus atua no seio da comunidade. As ações sacramentais solicitam a comunidade humana a entrar na esfera do Deus vivo.

A ação cultural, além disso, dá-se no âmbito sagrado do espaço e do tempo. Com efeito, nem todos os tempos são igualmente propícios nem todos os espaços são igualmente adequados para uma ação cultural plenamente formada. No que se refere ao tempo, as religiões estabelecem dias privilegiados, os quais ocorrem ciclicamente; esses são os dias de festa. A festa manifesta-se como o tempo especial, o qual desmembra e organiza a totalidade do tempo. Enquanto tal, a festa é o símbolo temporal da proximidade de Deus aos homens, é o tempo separado e enaltecido em que, no decorrer do tempo, se manifesta a própria eternidade. É o tempo privilegiado do culto, da oração, da ação simbólica real. Desta forma e nestas ações é celebrada a comunidade de Deus com os homens e dos homens com Deus. Tempos e espaços sagrados formam o palco privilegiado em que se dá o acontecimento cultural; eles formam para o culto o tempo e o espaço adequados. Graças ao espaço sagrado e ao tempo festivo pode emergir no seio da comunidade a linguagem como culto, operando-se a sua transfiguração em ações simbólicas reais.

### ***III. Da Idolatria ao Ícone***

A possibilidade da deturpação da religião brota da correlação de três momentos. O primeiro, em que se manifesta a deturpação da religião, tem a ver com a diferença entre a interioridade e a exteriorização da mesma.

Esta diferença está, por assim dizer, reduzida a nada na oração do silêncio. Com efeito, esta oração ou é essencial ou deve pura e simplesmente desaparecer. Ela não oferece nenhuma área propícia para a crítica da religião. Outra coisa se verifica sempre que a oração se dá sob a forma de linguagem e a interioridade religiosa se manifesta. Aqui podemos distinguir a essência interna e a manifestação externa da religião. Esta diferença, por outro lado, é eliminada quando a linguagem religiosa se manifesta na sua forma original. Contudo, pertence a esta diferença que ela em cada momento tenha de se manifestar. A forma da linguagem pode separar-se da interioridade que lhe dá lugar e, dessa forma, manifestar-se como forma não-essencial da religião. É precisamente aqui que se intromete a crítica da religião, cuja matriz se encontra já na Bíblia: “Este povo honra-me com os lábios, mas o seu coração está longe de mim” (Is. 29, 13; cf. Mt. 15,8; Mc. 7,6). Isto é particularmente possível aí onde a expressão linguística alcança a sua forma por excelência, ou seja, no culto. O culto é, por isso, a forma privilegiada da religião que se exterioriza, pois nele a exteriorização alcança a sua forma mais alta e plena. Por isso é que o culto constitui a forma mais falível de religião. Com efeito, a plenitude da manifestação exterior pode separar-se da essência autêntica e dessa forma tornar-se puramente exterior e inessencial, embora mantendo a forma da religião. Por isso devemos, depois de termos pensado o desenvolvimento da religiosidade na sua forma exterior até à forma do culto, falar convenientemente dos perigos inerentes à deturpação da religião, com especial relevância para a sua manifestação cultural. Não admira, pois, que a forma mais essencial de crítica da religião, nomeadamente a religiosa, tenha frequentemente em vista os excessos culturais: “Eu quero obediência, não holocaustos”, como podemos frequentemente ler em passagens bíblicas tão reveladoras como Hoseias 6, 6.

Para a Bíblia, a religiosidade idólatrica consiste sempre, em última análise, num falhanço da vida de oração e, por isso, há nela uma tendência a ganhar expressão sob formas violentas. Nela perde-se de vista quer o “totalmente outro”, quer a presença do outro homem na sua imediatidade. O que nos resta, portanto, é uma religiosidade que transforma o ser humano e a alteridade do outro no ser “objeto de um objeto”, como diria Feuerbach. A origem das ideologias está justamente neste desfazer-se de uma autêntica relação de adoração. Não admira, por isso, que as diversas formas de depreciação da verdade acabem sempre, mais tarde ou mais cedo, por assumir um carácter totalitário. Na verdade, elas negam a *conditio humana* na sua essencialidade relacional, tentando afirmar a sua não-verdade. Ora esta, precisamente na medida em que falha a verdadeira condição humana, só pode ser mantida mediante recurso à violência.

Quando o ser humano se afasta da seriedade da realidade que é a história, cai numa das possíveis formas de idolatria, seja a daquele que se julga capaz de controlar os destinos do Reino dos Céus ou a daquele que recusa

a Deus qualquer presença na realidade histórica do mundo. O terreno propício para a verdadeira oração consiste num entregar-se ao risco que é a história, a qual se escreve em função de uma linha que no essencial passa pela nossa responsabilidade em relação ao outro. Segundo Simone Weil, a idolatria começa quando o ser humano, sequioso por um bem absoluto, se dispensa da requerida atenção sobrenatural e não possui a paciência de deixar que ela cresça. No essencial, a idolatria resulta de uma atitude de abandono da paciência, pois ela dá-se sempre que se verifica uma ruptura na atitude de espera e de atenção ao Outro, ruptura esta de que resulta uma transformação do movimento de transcendência numa afirmação idolátrica de si e num posicionamento correspondente marcado por uma falsa transcendência e uma indevida afirmação de posse.

A consequência mais grave deste posicionamento é, naturalmente, a transformação da realidade finita num falso infinito. Dessa forma, com efeito, o ser humano passa a orientar a sua existência em função de um ídolo, ligando a essa instância o destino da sua própria existência. Na terminologia de E. Levinas, podemos dizer que dessa forma a existência humana fica decisivamente reduzida a uma dimensão sincrônica, marcada por uma atitude de domínio e de controle em relação ao ser. Este horizonte idolátrico pode, naturalmente, assumir diversas formas, como seja a busca do poder a todo o custo, a busca desenfreada do máximo lucro, o nacionalismo exacerbado, a paixão pela guerra como meio de solucionar problemas e conflitos, ou ainda o rebaixamento do ser humano à pura condição de animalidade. A lista dos ídolos que se deixam adorar pode, evidentemente, ser alargada. Na realidade, cada um de nós deve procurar identificar aqueles para que mais tende.

Comum a todas as manifestações da idolatria é, sem dúvida, a característica que todos os ídolos possuem de destruir o tempo. Com efeito, todo aquele que sucumbe a um horizonte idolátrico deixa de ter tempo para o que quer que seja, a não ser para satisfazer a voracidade desse mesmo ídolo. A pessoa apanhada pela idolatria perde a capacidade de dedicar tempo ao outro, de modo que ela se vê na impossibilidade, por si mesmo criada, de sair do horizonte sincrônico e de se abrir à interrupção que é o ter tempo para o outro e, dessa forma, estar atento ao chamamento, na realidade, à vocação do totalmente outro. Podemos dizer que o fenômeno típico das nossas sociedades modernas de não ter tempo para nada resulta justamente de um posicionamento idolátrico diante da tarefa da existência. Nesse sentido, podemos igualmente dizer que uma das atitudes contrárias à idolatria se manifesta justamente no fenômeno da serenidade, algo como a *Gelassenheit* de que fala Heidegger, que não é outra coisa senão um radical ter tempo para...

Como víamos antes, a própria pessoa que reza deve estar atenta ao perigo de cair numa atitude idolátrica. Isso pode dar-se, por exemplo, no fenôme-

no da ritualização, fenômeno esse para o qual Freud nos chamou a atenção, mostrando como isso pode ser o resultado da presença de traços obsessivos de personalidade. Naturalmente, é claro que a repetição só por si pode ter um efeito positivo, como, por exemplo, quando no nosso dia-a-dia repetimos algo, uma palavra, por exemplo, que nos é verdadeiramente importante e significativa. Com efeito, o rito e a repetição não têm de, só por si, ser um sintoma de uma religiosidade decadente. Pelo contrário, eles podem ser sinais autênticos de um aprofundamento no mistério infinito da existência. Não é, pois, por acaso que este fenômeno pode ser encontrado em todas as formas históricas de religião.

A oração, como diria Goethe, tem sempre a ver com o destino daquele que reza. O seu telos é a nossa própria transformação na oração que rezamos. Na verdade, o eu que reza é um eu que se interroga sobre si mesmo. Na oração autêntica, por isso, dá-se sempre uma transformação daquele que reza. Mas o fato de isto acontecer é, simplesmente, dom. Caso contrário, a oração transformar-se-ia num gesto de magia ou de encantação. Na magia, por exemplo, o sujeito procura afirmar o seu próprio poder em face do poder que o transcende, procurando fazer com que o mesmo seja posto ao seu serviço. O que se passa é que na atitude mágica se verifica uma ruptura da paciência, graças à qual a pessoa que reza permanece fiel à história e à realidade no seu todo. Daí a importância daquilo a que Levinas chama de *prière sans demande*, referindo-se à oração que permanece sujeita ao peso da história e dessa forma induz na história a glória do Infinito. A oração verdadeira entrega-se em disponibilidade ao Deus da misericórdia, do qual o sujeito da oração dá testemunho justamente na medida em que a si mesmo se torna misericordioso. Ora o fato de que alguém permaneça na oração sob o peso da existência histórica tem a ver com uma atitude de tomar sobre si, fazendo-o presente na oração, o outro enquanto outro e as suas necessidades. Quando na oração não nos preocupamos pelos outros, mas apenas por nós próprios, estamos a arrastar sobre nós apenas o contrário daquilo mesmo que pedimos.

Uma das formas mais sub-reptícias de infiltração do idolátrico na vida das pessoas tem a ver com a transformação do culto numa mera sub-esfera da socialidade humana, ou seja, em formas em que o culto se busca apenas a si mesmo, i.é, se transforma a ele próprio num absoluto. Isto tem a ver com o fato de, no acontecimento da oração em comunidade, se nos oferecer uma prolepse daquilo que será a verdadeira convivialidade humana. Isto acontece na autêntica oração, na consciência de que o Reino de Deus ainda está para vir. Quando, porém, esta diferença desaparece, então dá-se a elevação da socialidade finita à condição de Deus. É então que uma determinada “religião” passa a ocupar o lugar das “coisas últimas”. Isto pode dar-se, e tem-se dado de fato ao longo da história, quando se absolutizam as etnias ou as nações, ou as raças, ou uma determinada classe social. O século XX dá-nos inúmeros exemplos destas perigosas, e mortais, idolatri-

as. Mas isto pode dar-se também com as próprias igrejas. Como dizia Friedrich Pilgram, “a gente pode praticar idolatria até mesmo com a Igreja”<sup>23</sup>. Daí a importância de estarmos especialmente despertos para este perigo da idolatria, a qual nos espreita desde muito perto. Com efeito, a socialidade humana pode ter um efeito narcotizante, pelo que uma disposição extática em relação ao coletivo se pode transformar num transe coletivo a ser facilmente confundido com a verdadeira experiência de um ir mais-além-de-si próprio como acontece na verdadeira oração. Na realidade, o que aí se experimenta não é um acréscimo da nossa capacidade de viver, mas a sujeição a forças mortais. Através dessas situações o indivíduo experimenta-se nada mais do que como uma mera função da totalidade, que a si mesma se atribui características da divindade. Essa é a situação do puro mimetismo social, um processo que em última análise leva à despersonalização mais radical. É assim, de fato, que o ser humano acaba por perder o seu próprio coração. Mesmo na religião. Na verdade, a idolatrização do coletivo representa invariavelmente o fim da autenticidade humana.

A socialidade que a si mesma se afirma de forma absoluta chama sobre si as características do *fascinatum et tremendum* com que Rudolf Otto caracteriza o “santo”. Ela aprisiona e faz temer. Pois através dela a minha existência revela-se apenas como um ser para a morte. Neste sentido, Levinas interpretou o discurso heideggeriano sobre o Ser como referindo-se ao Sagrado, demonstrando que este modo de interpretar o ser é eminentemente totalitário, pois, interpretado deste modo, o “Ser” impossibilita a condição de ser refém em relação ao outro. Para Levinas, na verdade, uma ontologia que se absolutiza torna a ética impossível. Na medida, porém, em que as religiões como socialidades constituídas se expõem de modo particular à tentação da absolutização da socialidade, torna-se de primeira importância para as religiões cair na conta dos próprios perigos que correm de modo a podê-los superar. Numa palavra, as religiões, como grandezas humanas baseadas na estrutura humana de sermos uns-para-os-outros, estão necessitadas dessa instância que é a conversão constante, de modo a se poderem manter, de verdade, como tementes a Deus. Caso contrário, o resultado será o fanatismo fundamentalista e, conseqüentemente, o aproveitamento violento da essência das religiões.

Para obviar à tentação idolátrica resta-nos, na verdade, e repetimos, reafirmar o valor e a importância da oração. É sobretudo pela autêntica oração que o ser humano poderá efetivamente fazer face àquilo que João Paulo II um dia apelidou de *libido idolatriae*, ou seja, dessa propensão do ser humano para a si mesmo se absolutizar. Na idolatria passamos ao lado da

---

<sup>23</sup> Cf. CASPER, Bernhard. *Das Ereignis des Betens: Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*. Freiburg i. Br.: Alber, 1998, p. 145.

verdade que nos funda, ou seja, deixamos de lado a consciência de que somos apenas na medida em que nos reconhecemos carenciados do outro, que propriamente nos concede o dom que é o tempo, que depois se faz o nosso tempo. A nossa estrutura é, por isso, um estar na posição de constantemente sermos levados para fora de nós mesmos. É, portanto, nesta estrutura que encaixa a oração. De fato, é no acontecimento da oração que a existência humana se abre à salvação, ou seja, é nela que somos redimidos de toda a alienação e mentira. Na oração, enfim, dá-se a passagem do ídolo ao ícone, do visível, obra das nossas mãos, ao invisível, que solicita a nossa liberdade para a paciência do Dom – dom que se recebe, mas também se partilha.

Endereço do Autor:  
Praça da Fauldade 1  
P - 4710-297 Braga - Portugal  
jvila-cha@facfil.ucp.pt