Experiência de Deus Seu lugar na Teologia atual ⁽¹⁾

por Jesus Hortal, S. J.

This work intends to present a summary view of the problem of the experience of God in the modern world. After a short historical introduction, we examine the solutions given by modern theology. We begin with the negativist solution of the secularizing authors who want to impose a silence about God, at least for the time being. Then we try to study the biblical experience of God and the possibility of it being lived by us. In this way we come back to the theological trend of the history of salvation, examining its institutions and limitations. Then we will speak about the modern effort to bring forth the "Negative Theology". We will also examine the modern trends of looking for an experience of God in Hope and in boundary-situations. Finally we will bring our attention to the so called "paxis", an indirect experience of God in our daily activity, from which we derive a "concrete theology". At the end we draw some conclusions about this study.

Experiência de Deus na Teologia? Não estamos enfrentando-nos com um equívoco? Não começa a Teologia por afirmar a transcendência, a inatingibilidade e a incompreensibilidade de Deus? A "Teologia" — a fala sobre Deus — parece irremediavelmente orientada para a especulação, para o raciocínio abstrato, para a elaboração de um tratado que su-

pere as fronteiras da "physis", da natureza sensível; um tratado, portanto, que saia fora dos limites da experiência. Tem, pois, sentido falar de experiência de Deus na Teologia?

Contudo, poderíamos dizer que o grande problema do nosso tempo, no campo religioso, é precisamente a experiência de Deus. Não uma experiência puramente sensível, mas vital. Não se trata de atingir Deus

1) Este artigo reproduz, com algumas modificações, a comunicação apresentada ao encontro de pregadores de retiro, celebrado em Itaici, SP, nos dias 20 a 23 de abril de 1971. Algumas das suas

reflexões nos foram inspiradas pela leitura do livro *Wer ist das eigentlich — Gott?*, publicado por HANS JUERGEN SCHULZ, Kösel-Verlag, München 1969.

como um objeto, de pesá-lo e medi-lo num laboratório, mas de ver como Ele se insere nas nossas vidas. Numa palavra, não nos questionamos tanto acêrca do que Deus é, mas do como Ele é, como se relaciona conosco, como se torna o nosso parceiro, como respeita ou desrespeita a nossa personalidade. Aí está o grande problema do nosso tempo: problema claramente teológico. As próprias divisões entre as diversas confissões cristãs são também, fundamentalmente, um problema "teológico", no sentido estrito da palavra. Afirmamos, correntemente, que aquilo que nos separa é a doutrina sôbre os sacramentos, e é verdade; mas esta doutrina se deriva da nossa concepção sôbre a Igreja. As diversas eclesiologias, porém, têm a sua base nas diversas cristologias, no diferente papel atribuído a Cristo na história e na vida da comunidade eclesial. Finalmente, as diferenças cristológicas nos levam a diferenças "teológicas", a concepções de Deus e da sua ação no mundo. Os problemas de fundo são, portanto, teológicos e, em última instância, apontam para uma experiência divina no homem.

Essa experiência não é, porém, um problema específico da ciência teológica, mas diz respeito a todo homem. O teólogo atual percebe, cada vez com maior intensidade, que ele não pode apresentar-se diante dos seus irmãos como "o técnico", o cientista que tem a última palavra a dizer acêrca de Deus.

Se experiência teológica e vida não podem separar-se, então o teólogo não pode reivindicar para si o monopólio dessa experiência, pois não é ele o único a "viver" neste mundo. Vida e Deus, de tal forma se entrelaçam no homem, que muito poucos conseguem permanecer indiferentes ante o problema teológico. Por isso, são tão escassos os autênticos "a-teus", os que prescendem por inteiro de Deus, não apenas no seu agir concreto, mas também na sua concepção última da vida. E, pelo contrário, também por isso são tão numerosos os "antiteístas", os combatentes mais ou menos disfarçados da Divindade. Proclama-se, aceita-se, discute-se ou rejeita-se a morte de Deus; mas poucos são os que não têm uma palavra a dizer neste problema do nosso tempo.

Por outra parte, não deve esquecer-se que o teólogo não pode nunca aproximar-se da questão "Deus" do mesmo modo como o físico faz em relação à matéria. Também para o teólogo, a resolução desse problema condiciona tôda a sua vida. Também o teólogo se encontra marcado pela ânsia e pela angústia de crer. O caráter não-evidente-em-si da fé produz no seu ânimo dúvidas e incertezas, esperanças e desilusões. Estão longe os tempos em que os nossos manuais nos apresentavam tratados teóricos sôbre a essência e os atributos divinos; onde Deus parecia tão compreensível quanto qualquer outra realidade. Devemos procla-

mar bem alto tôda a verdade: o teólogo também sofre, às vezes, de dúvidas contra a fé. Por isso também êle se esforça por captar não apenas o que Deus é, mas o como Êle age; não apenas conhecer, mas experimentar. E quão trágica é, com frequência, a separação entre conhecimento teórico e experimental!

É interessante lançar um olhar sôbre o modo como os nossos contemporâneos encaram o problema de Deus. O "best-seller" nesta matéria não é nenhum "Tractatus de Deo Uno et Trino", mas um livro tão simples como "Deus existe: Eu o encontrei" (2). Não há nêle nenhuma demonstração, mas apenas uma experiência, apresentada como indescritível.

Em abril de 1966, a revista americana "Time" publicava uma capa, onde, sôbre um fundo trágicamente preto, umas letras vermelhas lançavam a inquietante pergunta: "Is God dead?" (Deus está morto?). Fazia-se lá uma exposição rápida e ágil das idéias de Alitzer, de Hamilton, de Van Buren, de Harvey Cox e de todos os que seguiam uma orientação afim. Pouco mais de três anos depois — aos 26 de dezembro de 1969 — uma outra capa da mesma revista gritava, numa alegria multicolor: "God is alive!" (Deus está vivo!). O curioso do caso é que, no artigo correspondente, falava-se muito pouco de "Teologia", no sentido clássico da palavra; eram

apresentadas, porém, incontáveis experiências que, de uma costa à outra dos Estados Unidos, estavam reanimando uma fé que, pouco antes, parecia agonizar.

O questionamento da idéia de Deus não é um privilégio dos nossos dias. Já os pagãos dos primeiros séculos foram tão radicalmente incapazes de compreender aquilo que os cristãos queriam significar com a palavra "Deus", que chegaram a acusá-los exatamente de "ateísmo". Os padres reagem mediante uma tradução das idéias bíblicas nos esquemas da filosofia helenística. Dêsse modo tornar-se-ia compreensível, para o mundo em que viviam, a realidade divina que Cristo anunciara. Foi, porém, uma tradução fiel? Não são poucos os que hoje negam essa fidelidade e acusam os Santos Padres, secundados pela Escolástica medieval, de ter deturpado a primitiva idéia de Deus, que, de experiência vital do povo de Israel, veio transformar-se em "motor imóvel", "condição absoluta de possibilidade" ou "Ser necessário". Teria assim desaparecido o diálogo Deus-homem. Ao construir um Deus tão radicalmente transcendente, teria desaparecido sua "historicidade", quer dizer a sua intervenção na História humana.

Não foram, porém, os Santos Padres os que destruíram a possibilidade do diálogo Deus-homem. Foi a mística do Ilu-

2) ANDRÉ FROSSARD, *Deus existe: Eu o encontrei*, trad.

de Carlos Lacerda, Rio de Janeiro 1969.

minismo, numa reação cega contra o naturalismo. O Iluminismo representa a afirmação mais radical de que a experiência de Deus se encontra acima de toda experiência sensível. E, ao separar conhecimento teórico e experiência, a sua idéia de Deus se dilui nos vagos conceitos de um deísmo. Este, por sua vez, acabará transformando-se nas nebulosidades do culto da deusa razão ou do positivismo(3).

No início do nosso século, o modernismo rompe também o equilíbrio entre conhecimento teórico e experiência; em favor, porém, desta última. O imanentismo modernista provoca uma onda de entusiasmo precisamente porque o homem moderno pensa encontrar nele o meio de entrar em contato imediato com Deus: a imanência de toda a realidade no coração humano. Por acaso, não tinha escrito S. Agostinho: "noli foras ire; in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas"? (4) O Deus dos modernistas, porém, parecia esmiuçar-se ao contato com o ar livre. Devia permanecer fechado no coração do homem, esconder-se da luz do raciocínio, alimentar-se das projeções do subconsciente.

Quando, imediatamente depois da Segunda Guerra Mundial, as igrejas exultavam por causa do "despertar religioso", visível por toda a parte, o existencialismo sartriano lançava

um novo desafio à idéia de Deus. O predomínio da experiência é aqui absoluto. A essência não interessa mais; a experiência concreta já tem bastantes problemas insolúveis para ter-nos ainda que preocupar com questões essencialistas. Deus sai assim do horizonte teórico. Mas, apesar de todos os esforços contrários, permanece dentro do âmbito da angústia humana. Continua a ser o grande questionador(5).

A chamada "Teologia da morte de Deus" é, ao meu modo de ver, uma conseqüência direta do existencialismo. Pretende-se destronar o velho Deus dos filósofos, o Deus dos conceitos abstratos, das essências e dos raciocínios. Não se consegue, porém, encontrar um sucedâneo. Contudo, para fugir ao absurdo e ao desespero, pretende-se continuar a viver como se Deus existisse. Fala-se de "Teologia sem Deus", de "Cristianismo sem religião". A experiência permanece, não apenas sem o conhecimento teórico, mas inclusive sem o substrato essencial que anteriormente a possibilitava. A Teologia da morte de Deus não pretende, contudo, uma ruptura total com o passado. Ela considera a experiência dos tempos antigos como uma herança aproveitável. Os teólogos desta corrente pensam estar interpretando a mesma realidade

3) Sobre o Positivismo e as suas implicações religiosas, cf. JOÃO C. DE OLIVEIRA TORRES, *O Positivismo no Brasil*, Petrópolis 1943.

4) S. AUGUSTINUS, *De vera religione*, XXXIX, 72.

5) Cf. RÉGIS JOLIVET, *Sartre ou a Teologia do absurdo*, trad. de Carlos Lopes de Matos, São Paulo, 1968.

de que os escolásticos interpretaram em sentido "teísta", mas que êles julgam dever compreender em sentido "a-teísta" ou "não-teísta". A diversa interpretação não traria como consequência o desaparecimento da realidade, porque essa realidade é o próprio homem, as suas aspirações mais profundas e as suas realizações. Esta atitude traz como consequência imediata a transformação da teologia em antropologia; ou melhor, êsse modo de pensar provoca o reconhecimento de que a teologia não seria outra coisa senão antropologia disfarçada. Para os teólogos mais radicais da morte de Deus, êste não passaria do nome dado a nossas decisões e relações últimas. A função da teologia seria, pois, descobrir a última verdade, não de Deus, mas do homem. Por isso, o específico do cristão não deveria ser procurar assemelhar-se a Deus, — ao Pai —, mas ao Filho — a Jesus —, o homem que viveu mais profundamente a sua condição humana, o ser onde encontramos tôda a verdade do homem (6).

O questionamento lançado pela "Teologia da morte de Deus" confunde-se, em grande parte, com as críticas provenientes de ideologias combativamente antiteístas: marxismo, freudismo, etc. De um modo ou de outro, nestas concepções, Deus aparece como uma projeção, um disfarce do

eu, do medo, das debilidades ou dos desejos humanos. A diferença fundamental está, porém, na falta de agressividade que os teólogos da morte de Deus nutrem contra a tradição teológica dos séculos passados. Mas, em definitivo, o campo da experiência religiosa fica completamente deslocado tanto lá como cá: o seu objeto não é mais Deus e sim o homem.

Entrelaçando-se com a Teologia da morte de Deus, mas diferenciando-se dela por apresentar um menor radicalismo, encontramos o chamado movimento da secularização. Uma a uma foram desmontadas as concepções populares que pretendiam encontrar facilmente e de um modo visível, a Deus na vida cotidiana. O Deus "das alturas" e o anti-deus "dos infernos" não tinham mais lugar num mundo onde os conceitos acima e abaixo se tornaram relativos. O capitalismo subtraiu a economia do campo do religioso; e a mesma coisa aconteceu, durante o século XIX, sob o impulso das novas correntes democráticas e socialistas, com a política. O evolucionismo, por sua vez, veio solucionar o problema das origens do homem. Numa palavra, as diversas ciências — humanísticas ou tecnológicas — independizaram-se da tutela religiosa. Não há dúvida de que dentro do processo de secularização, que acabamos de descrever em grandes linhas,

6) O melhor resumo sôbre a "Teologia da morte de Deus" é o livro de JOURDAIN

BISHOP, *Os teólogos da morte de Deus*, trad. de Edvino A. Royer, São Paulo, 1969.

encontramos valores autenticamente positivos. A desmitologização do mundo, entregue por Deus ao trabalho do homem é algo essencial à religião bíblica. Mas o silêncio total que muitos pretendem impor a Deus não está muito longe de uma morte total. Em todo caso, a experiência popular de Deus, no raio e na tempestade, no sofrimento e na dor, na seca e na enchente, tornou-se cada dia mais difícil, por não dizer impossível (7).

Perante êsse entrecruzamento de ideologias, quais as soluções que a Teologia nos apresenta? Uma boa parte dos autores do movimento de secularização — por exemplo, Robinson e Cox (8), para citar só os mais conhecidos — acham que seria conveniente, e mesmo necessário, deixar de falar de Deus durante um certo tempo; calar por inteiro sobre a sua realidade, enquanto esperamos um tempo mais favorável, uma elaboração conceitual mais compreensível, uma experiência mais tocante. Na prática, êstes autores acabam agindo igual que os teólogos da morte de Deus. Se seguissemos os seus conselhos teríamos que falar unicamente do homem. Mas, é isso possível para nós? É con-

7) É evidente que há uma diversidade grande de situações no mundo e que não é o mesmo o sentir popular na grande cidade do que nas áreas rurais. Contudo, a tendência cada vez mais acelerada para a homogeneidade — por causa, principalmente, dos meios de comunicação social — está provocando

cebível o ministério sacerdotal, ou simplesmente a vida cristã, sem uma fala direta sobre o Pai de Cristo e Pai nosso? Podemos contentar-nos com um antropocentrismo absorvente e exclusivo? Não, isso equivaleria para nós a uma renúncia ao diálogo Deus-homem, a um fechamento do coração ao amor. O silêncio sobre Deus equivaleria a uma traição da grande missão da Igreja: a reconciliação dos homens não só consigo mesmos, mas também com Deus (9).

Uma boa parte da Teologia católica se volta hoje, em busca de uma solução, para a experiência bíblica. O fundamental, afirma-se, não é o Deus dos filósofos, mas o Deus que nos é apresentado pela experiência que percorre a História: desde Abraão até Jesus; o Deus que manteve um diálogo com as diversas gerações do povo de Israel; numa palavra, o que interessa não é o Deus da razão, mas o Deus da revelação. A função da Teologia não seria procurar novos caminhos, pois o caminho autêntico já nos foi dado. A Teologia teria assim apenas uma função de interpretação da Bíblia, porque a revelação apareceu num con-

uma universalização dos problemas dêste tipo.

- 8) JOHN ROBINSON, *Honest to God*, Philadelphia 1963 (há tradução portuguesa, Lisboa, 1967); HARVEY COX, *The Secular City*, New York, 1966 (há tradução portuguesa, Rio de Janeiro, 1968).
- 9) Cf. CONC. VAT. II, Const. dogm. De Ecclesia, *Lumen Gentium*, n.º 1.

texto histórico concreto, condicionado pela índole e pela evolução de um povo. Cada geração precisa de uma reinterpretação, porque os contextos e os condicionamentos ambientais variam no decurso do tempo. A experiência fundamental, porém, é única: a experiência bíblica. Esta corrente do pensamento cristão procura entender todo o relacionamento Deus-homem sob o aspecto de História da Salvação. Em certo sentido, História humana e História da Salvação se confundem, formam uma única linha, não dois caminhos superpostos. Qual é, porém, o conteúdo da revelação bíblica, em termos de experiência teologal?

No Antigo Testamento, há uma série de linhas mestras que, aos poucos, vão apresentando o perfil de Deus. É quase supérfluo advertir que a sucessão em que essas idéias nos são apresentadas nos livros sagrados não corresponde, provavelmente, à ordem cronológica do seu desenvolvimento histórico. Nas primeiras páginas do Pentateuco há uma preocupação de opor Javé aos mitos e deuses pagãos, preocupação que continuará até os últimos livros do Antigo Testamento. A primeira experiência do homem bíblico é a da inabilidade e impotência dos ídolos: "têm boca e não falam, têm olhos e não vêem; orelhas têm e não ouvem..." (10). É uma experiência que pode e deve ser vivida hoje, quando os nossos mitos não se apresentam, tal-

vez, sob a forma de deuses, mas, igual aos antigos ídolos, exigem um devotamento total: exigências do conforto moderno, ideologias totalitárias, adoração da ciência experimental...

A segunda idéia fundamental da experiência bíblica é a da transcendência absoluta e da infinitude de Deus. Ele se apresenta como o incompreensível e o inconcebível, como Aquêlo cujo rosto não pode ser contemplado pelo homem, sob pena de morrer. É o Deus infinitamente "santo", separado de tudo quanto é humano; o Deus do "mysterium tremendum", que apenas permite a aproximação do sumo sacerdote uma vez por ano, e isso com o rosto coberto. As teofanias, com todo o seu aparato, em lugar de aproximar, mantêm o povo afastado do Sinai (11). Tanto esta experiência, como a desmitologizadora, anteriormente citada, são, no fundo, experiências negativas. Israel aprendeu assim aquilo que Deus não era.

Contudo, há também, no Antigo Testamento, uma experiência positiva. A negação dos mitos e a transcendência divina têm também a função de nos apresentar um Deus criador, onipotente. Ou para dizê-lo numa linguagem mais popular: Deus é o rei que reina acima de todas as criaturas, o triunfador sobre todas as "potestades inferiores": sobre o caos, a desordem e o nada. Nes-

11) Cf. Êx 19, 12-13. 21-25; 24, 3; 34, 3.

10) Sl 115, 5s.

te sentido, a revelação bíblica procura explicar — muito lentamente, é verdade — uma experiência que parece contradizer o conteúdo dela mesma: a existência do mal no mundo, tanto físico quanto moral. É uma pergunta que ainda se fazem os nossos contemporâneos, porque também eles sentem na própria carne que o justo sofre e o pecador se alegra. É uma pergunta que não encontra uma resposta satisfatória até a chegada de Cristo.

Na história da salvação, Deus também é experimentado pelo povo de Israel como o ser pessoal, como um “eu” ao qual se pode dirigir um “tu”. É uma das coisas que nos deixam mais perplexos. Ao lado da idéia da transcendência absoluta, da experiência de um Deus que se nega a revelar o seu nome (12), Israel vive uma outra e mais empolgante: a de um Deus que faz aliança com os homens, de Javé, que cuida pessoalmente do seu povo, como um pastor cuida do seu rebanho. A providência não nos é apresentada na Bíblia como uma dedução teórica, a partir de um conceito abstrato, mas como um agir concreto e cotidiano. Israel vai caminhando através do tempo e da História, mas não vai sozinho: Javé caminha junto com ele.

A Teologia atual insiste numa visão histórica da salvação;

12) Conforme a exegese mais recente, o nome de “Javé” mais do que um nome próprio, no sentido humano, é uma afirmação da incompreensibilidade de Deus pelo homem.

mas, como é natural, essa visão tem o seu coroamento em Cristo. Nêle, dá-se o passo definitivo para a compreensão de Deus como o infinitamente distante e, simultaneamente, como o infinitamente próximo. Já o Antigo Testamento falara d’Ele como pai, mas nunca empregando a palavra chave na pregação de Cristo: “abba”. Não é apenas a idéia de geração e de origem a que se encontra neste vocábulo. É muito mais: é também a de confiança, familiaridade de quem se sente participante da mesma natureza; o amor mútuo que une o pai com o filho e que nos é entregue em Cristo. É a experiência mais empolgante feita pela humanidade: a entrada numa comunidade familiar, da qual não poderíamos nem sequer suspeitar a existência se não estivéssemos experimentando-a através do próprio Cristo. É uma experiência que não passou, mas para a qual somos convocados todos os que escutamos a Boa Nova. A palavra “abba” - “Pai” abre diante de nós uma nova perspectiva dessa história da salvação, que não se distancia da história humana.

Por outra parte, o Nôvo Testamento apresenta-nos também outras duas experiências divinas inseparáveis da mensagem de Cristo, e que devem

“Javé” viria significar algo assim como: “Eu sou aquilo que sou e não tenho por que revelá-lo a você”. Algo bem diferente da afirmação da essência divina e da sua necessidade intrínseca!

ser repetidas na vida de cada cristão: a da cruz e a da ressurreição. Já aparece isso na pregação de Jesus, mas é sobretudo em Paulo onde êsses dois fatos (cruz e ressurreição) são encarados não apenas como acontecimentos históricos, realizadores de uma salvação gratuita, mas como experiências necessárias para todo cristão. Ninguém pode dizer que acolheu a mensagem de Cristo, na sua totalidade, se não experimentou, na própria carne, a cruz e a ressurreição; se não está, simultaneamente, crucificado, com-sepultado, co-ressuscitado com Cristo; numa palavra, se não **com-vive** com Ele (13). Por contraditórias que pareçam, ambas as experiências (cruz e ressurreição) são inseparáveis. E não é verdade que, muitas vezes, temos pregado a uma sem a outra? Não temos feito uma dicotomia, como se a cruz fôsse apenas dêste mundo e a ressurreição do outro? E não nos enfrentamos hoje com o perigo contrário: olhar para a Páscoa como para o acontecimento definitivo, desligando-a da cruz que a precedeu? A experiência cristã, porém, deve compreender uma e outra coisa. O anúncio definitivo de Deus se dá no acontecimento pascal, mas êsse acontecimento compreende, simultaneamente, a morte e o triunfo, o fracasso e a vitória, a cruz e a ressurreição.

A Teologia compreendida como história da salvação oferece-nos, sem dúvida, a pers-

pectiva de um Deus próximo; em certo sentido, experimentável; um Deus presente ao longo não só das nossas vidas, mas também das vidas de todos aqueles que nos precederam. A sua insistência, porém, em distanciar-se dos conceitos filosóficos parece esquecer um fato: o de que a Bíblia também fala em termos filosóficos. Não adianta dizer que o Livro da Sabedoria ou São Paulo estão influenciados pelo helenismo, porque isso não diminui a realidade de que êsses autores também são inspirados, também formam parte da grande corrente da revelação, da grande experiência salvadora que vai desde os primórdios até o Cristianismo. Neste sentido, a radicalização do cristianismo, apresentado unicamente como história da salvação pode dar-nos uma figura distorcida da realidade divina. Além da experiência imediata, anterior a qualquer reflexão, o homem anseia também por construções conceituais e a própria revelação nos facilita o caminho, ao introduzir termos tão carregados de sentido filosófico como "logos" e "sofia". Seria falso afirmar que Deus se apresenta unicamente como experiência, como evento. Sem que possamos falar de uma construção filosófica perfeita, é evidente que, na revelação bíblica, há também elementos suficientes para nós mesmos levantarmos essa construção

Em nenhum outro campo teológico a corrente ideológica da história da salvação entrou

13) Cf. Flp 3, 7-16.

com mais força do que no campo da catequese. Uma grande parte da torrente de publicações catequéticas que, nos últimos anos, inundou os nossos colégios e livrarias está orientada nesse sentido. E não há dúvida de que quadra muito bem com a mentalidade do adolescente e do jovem hodierno. O perigo — que, aliás, é comum a qualquer construção intelectual — está em apresentar essa corrente como exclusiva, amaldiçoando um passado escolástico e anatematizando qualquer construção filosófica. Pode produzir-se assim um historicismo relativista, porque a experiência, enquanto tal, é única e irrepetível para cada geração. Tomada, porém, nos seus justos limites, a Escola da História da Salvação representa uma das tentativas mais válidas de falar sobre Deus ao homem secular.

Em sua procura de uma linguagem que não seja puro fruto da especulação, mas que responda a algum tipo de experiência, a Teologia hodierna se volta para a velha escola da teologia negativa. A tarefa fundamental, do ponto de vista teológico, não seria dizer o que o entendimento humano pode captar da realidade divina, mas exatamente o contrário, indicar aquilo que não pode. A Teologia deve determinar os limites do nosso conheci-

mento; daí que a experiência teológica deveria também contentar-se com o seu aspecto negativo. O próprio Concílio Lateranense IV diz: "Inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda" (14). S. Tomás, imediatamente depois de demonstrar a existência de Deus pelas cinco vias, escreve: "Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit" (15). O mesmo Doutor Angélico conclui um dos seus artigos: "Ergo Deus non est in aliquo genere" (16). E o Mestre Eckhart foi ainda mais radical nesta direção, que conta com o apoio de numerosos Padres gregos (17). A moderna teologia negativa sublinha, porém, o seu aspecto positivo, pois quando falamos que não sabemos nada de Deus estamos afirmando já um não-saber, um fato concreto, uma experiência humana. Como víamos, a própria revelação bíblica aponta também para este caminho, ao apresentar Deus como um não-mito e como um não-homem ou não-submetido-ao-poder-humano. A Teologia negativa falamos hoje, na bôca de Karl Rahner, de uma "presença anônima" de Deus, não em tábuas de pedra, mas nos mur-

14) DS 806 (432).

15) S. Th. I q. 3 pr.

16) S. Th. I q. 3 a. 5.

17) Foi, sobretudo, a impulsos do neo-platonismo, que alguns padres enveredaram pelo ca-

minho da Teologia negativa. Ela, porém, não ficava no puro negativismo, pois conhecia uma outra via de acesso a Deus: a ascensão mística.

múrios interiores do coração humano. Ela, porém, traz no seu bôjo o perigo de transformar a sua fala negativa em negativismo, de não apreender o sentido positivo da negação teológica, de esvaziar por inteiro a palavra "Deus". Acaso não começaram pelo agnosticismo tôdas as formas de ateísmo? A experiência negativa de Deus é necessária e deve ser repetida por todos, mas não é a única experiência possível. Como viamos, ao lado dela devem existir a experiência bíblica positiva e a reflexão teológica.

Nos últimos tempos, tomou um notável impulso a chamada teologia da esperança. Nela se entrecruzam correntes de pensamento muito diversas. Mas o fundamental dela é sublinhar o fato de que tôda experiência religiosa — inclusive, portanto, a experiência de Deus — tem um sentido de esperança. O homem olha para a frente, para o futuro e encontra diante de si a certeza de uma esperança (18). De nôvo aqui, como em outras correntes modernas do pensamento teológico, a preocupação fundamental não é o ser mas o agir: um agir carregado de promessas. E não faltam os que apresentam essas promessas e essas esperanças num contexto intramundano, não negador, mas esquecido da transcendência. Não há dúvida de que também na Bíblia encontramos uma base para atitudes semelhan-

tes: o Deus bíblico é um Deus de esperança, inclusive intramundana. Mas, é só isso? Não estamos calando, a seu respeito, nada de quanto foi revelado? Pelo menos, a dimensão transcendente é inseparável da imanente. Podemos, é verdade, experimentar a Deus nas áreas esperançadoras dêste mundo. Mas essas áreas apontam para uma fronteira mais distante e, simultâneamente, próxima: a esperança definitava da vida em Cristo.

Não poucos teólogos — principalmente no campo protestante de língua inglêsa — buscam a Deus nas situações limites da vida: nas áreas onde encontramos o mistério e a ansiedade. Mas, à diferença do imanentismo modernista, êstes autôres não afirmam que Deus seja aí imediatamente experimentado, mas que **pode** sê-lo. Trata-se de "situações de sentido", das quais a esperança seria apenas um exemplo. Outros poderiam ser uma doença, um apaixonamento, a leitura de um livro, uma explosão coletiva de violência ou até o fato da linguagem. Mas, estejamos atentos. Para êstes autôres, não se trata, em nenhum momento, de uma demonstração — digamos, pela via da contingência —, mas da possibilidade de uma experiência divina, de uma experiência que aponta e conduz a Deus.

Não faltam tampouco alguns teólogos que, perante estas cor-

18) Sem pretensões de exclusividade, permita-se-nos citar aqui um livro que tenta in-

terpretar tôda a vida à luz da esperança: NIKOLAUS BOROS, *Nós somos futuro*, São Paulo 1971.

rentes perigosamente próximas do imanentismo e do horizontalismo intramundano, negam radicalmente a possibilidade de uma experiência de Deus nas profundezas da alma humana. Karl Barth é, talvez, a figura mais representativa deste modo de pensar. Para êle, um "Deus" encontrado nas profundezas do homem não seria absolutamente transcendente e não passaria de um ídolo, fruto de uma neurose.

Ao lado das concepções descritas e que, em certo sentido, poderíamos qualificar de teorias, encontramos cada vez mais difundida uma atitude que poderíamos chamar de "praxis". É o comportamento daqueles que se negam a preocupar-se com os problemas do conhecimento ou da experiência direta de Deus e propõem, simplesmente, lançar-se à ação, à "praxis" cristã. Há — dizem — um fato fundamental e radicalmente transformador do mundo: a existência e a atuação de Cristo. A preocupação mais importante do cristão, por não dizer a única, não deve ser conhecer o que Cristo foi, mas o como Êle agiu, e lançar-se na trilha por êle deixada. Cristo aparece nesta concepção, segundo as palavras de Bonhoeffer, como o homem que existiu radicalmente "para os outros" (19). Essa deveria ser a atitude de todo cristão: viver por inteiro para os outros. Preocupar-se com construções

intelectuais da essência divina não passaria de um disfarçado viver para si, de um querer aumentar o próprio cabedal de conhecimentos. O único necessário seria o amor ao próximo, sem preocupação pela presença de Deus atrás dêle. E como modos concretos de viver essa atitude surgem e multiplicam-se hoje as **teologias concretas**: do desenvolvimento, da revolução, da violência ou da libertação. Não raro, porém, ao faltar o substrato do aprofundamento filosófico-teológico, essas "teologias" se transformam em ideologias sectárias, feitas de encomenda para justificar posições concretas no campo político ou social. A "praxis" é necessária, não há dúvida; mas o puro pragmatismo parece inconciliável com a atitude de um Cristo que desde o início "coepit facere et docere" (20).

Conhecimento e amor correm paralelos, são inseparáveis. Deus não se revela apenas na linguagem muda da caridade fraterna, mas também na fala que Êle mesmo instaurou com os homens. Reduzir o Cristianismo ao "ser para os outros" não é transformá-lo num humanismo intra-mundano?

Após esta rápida panorâmica, perguntemo-nos: qual a nossa atitude perante o problema de Deus e da sua experiência? Parece-me que poderia ser formulada do seguinte modo: A experiência de Deus,

19) Cf. DIETRICH BONHOEFFER, **Resistência e submissão**, trad. de Ernesto J. Bern-

hoeft, Rio de Janeiro, 1968, p. 184s.

20) Cf. At 1, 1.

que para nós tem a sua base numa série de fatos históricos concretos, não terminou, mas continua ao longo de toda a História, que é, de fato, história da salvação. Deus é experimentado na ação salvífica de Cristo e da sua Igreja, assim como na força e na fraqueza, na angústia e na esperança, na cruz e na ressurreição. Em certo sentido, como afirma Walter

Kasper (21), Deus está para nós em contínuo devir, pois para nós nunca termina o nosso diálogo com êle. Mas é um Deus experimentado também no conhecimento humano e nos seus limites, na certeza e na dúvida, na ciência e na ignorância. Por isso, o homem pode exclamar: "Creio, Senhor, mas ajuda a minha incredulidade" (22).

21) WALTER KASPER, *Möglichkeiten der Gotteserfahrung*

heute, em Geist und Leben
42 (1969) 329-349.

22) Mc 9, 24.