

## **A FÉ CRISTÃ NA CONTEMPORANEIDADE: RUMOS E DESAFIOS**

**(The Christian Faith in Contemporaneity: Directions and Challenges)**

*Maria Clara Lucchetti Bingemer \**

**RESUMO:** Diante do panorama extremamente complexo do campo religioso hoje o documento de Aparecida declara estar o ser humano do século XXI em meio a uma “mudança de época”. Ao lado do processo de secularização, que leva o ser humano a não temer declarar sua ausência de crença em Deus e sua não pertença a qualquer sistema religioso, está igualmente o “revival” religioso anárquico e selvagem que fez eclodir seitas e novas propostas “espirituais” dos mais variados perfis, questionando em profundidade a decantada supremacia do monoteísmo cristão no Ocidente. A proposta neste artigo é, depois de uma breve análise da situação da religião no mundo e especialmente no Brasil hoje, refletir sobre a diferença entre fé e religião e como esta reflexão, tomada em sua radicalidade, leva a uma compreensão renovada do que seja a fé cristã e sua identidade no mundo atual. Para chegar a isto, são analisados três elementos constitutivos da fé cristã: a historicidade, a experiência e o testemunho, no desejo de traçar um perfil aproximado de uma tendência importante na teologia cristã hoje, que prefere definir o Cristianismo mais como uma revelação do que como uma religião.

**PALAVRAS-CHAVE:** Fé, Santidade, Experiência, História, Testemunho.

**ABSTRACT:** Before the extremely complex panorama of the religious field today the document of Aparecida declares the human being of the XXI century to be in the mist of an “epoch change”. On the side of the secularization process, that leads the human being not to fear in declaring his lack of belief in God and his not

---

\* Departamento de Teologia da PUC – Rio. Artigo submetido a avaliação no dia 30/03/2009 e aprovado para publicação no dia 28/04/2009.

belonging to any religious system, there is also the religious anarchical and wild “revival” that brought out sects and new “spiritual” proposals of the most varied profiles, questioning in depth the decanted supremacy of Christian monotheism in the Occident. The proposal of this article is, after a brief analysis of the situation of religion in the world and especially in Brazil today, to reflect on the difference between faith and religion and how this reflection, taken in its radicality, leads to a renewed understanding of what Christian faith is and its identity in the current world. To arrive at this, three constituent elements of the Christian faith are analyzed: the historicity, the experience and the witness, in the desire to trace a profile that approaches an important trend in the Christian theology, which prefers to define Christianity more as a revelation than as a religion.

**KEY-WORDS:** Faith, Sanctity, Experience, History, Witness.

*«Aujourd’hui ce n’est rien encore que d’être un saint, il faut la sainteté que le moment présent exige, une sainteté nouvelle, elle aussi sans précédent»<sup>1</sup>.*

Simone Weil, *Attente de Dieu*

O panorama do campo religioso encontra-se hoje em estado de extrema complexidade. Ao lado do processo de secularização, que questionou e pôs em xeque o teocentrismo medieval, levando o ser humano moderno a não temer declarar sua ausência de crença em Deus e sua não pertença a qualquer sistema religioso, está igualmente o “revival” religioso anárquico e selvagem que fez explodir seitas e novas propostas “espirituais” dos mais variados perfis, questionando em profundidade a decantada supremacia do monoteísmo cristão no Ocidente.

O fenômeno da globalização, que fez do desconhecimento pela cultura de outros povos geograficamente distantes um dado pertencente ao passado, trouxe para bem perto do hemisfério ocidental religiões milenares que passaram a fazer parte do cardápio religioso de muitas pessoas e grupos deste lado do mundo.

---

<sup>1</sup> “Hoje não é ainda o bastante ser um santo. É necessária a santidade que o momento exige, uma santidade nova, ela também sem precedente” (S. WEIL, *Attente de Dieu*, Paris: Fayard, 1977, p. 81). Simone Weil acrescentava ainda que essa santidade era uma necessidade imperiosa para o mundo tal como se apresentava no presente. E o diz com palavras cujas ressonâncias fazem pensar no escritor Albert Camus em seu livro *La Peste*: “... é a primeira coisa a pedir agora, um pedido a fazer todos os dias, a toda hora, como uma criança faminta pede sempre pão. O mundo tem necessidade de santos que tenham gênio como uma cidade empestada tem necessidade de médicos. Ali onde existe necessidade, existe obrigação” (*Attente de Dieu*, p. 82). Cf. sobre isso, nosso artigo “Simone Weil et Camus: sainteté sans Dieu et mystique sans Église”, in *Cahiers Simone Weil* (CSW) 28 (2005/nº 4) 365-386.

A sociedade pós-moderna agrega elementos a estas mudanças que por si só já são suficientemente profundas e inquietantes. Resgatou-se um sagrado em novas bases que pouco ou nada têm a ver com a proposta da fé monoteísta e concretamente cristã. Filha dos tempos pós ou hipermodernos, a nova consciência religiosa mescla elementos de fé com outros mais ligados às questões ecológicas, às técnicas de meditação as mais diversas e mesmo a práticas mais condizentes com outras áreas da vida que não a religião, como a astrologia, o tarô, etc.

Diante de todo esse panorama tão desconcertante que fez o Documento de Aparecida declarar estarmos nós em meio a uma “mudança de época”<sup>2</sup>, nossa proposta neste artigo é, depois de uma breve análise da situação do campo religioso no mundo e especialmente no Brasil hoje, refletir sobre a diferença entre fé e religião e como esta reflexão, tomada em sua radicalidade, leva a uma compreensão renovada do que seja a fé cristã e sua identidade no mundo atual.

Para chegar a isto, analisaremos três elementos constitutivos da fé cristã: a historicidade, a experiência e o testemunho, de maneira a conseguirmos traçar um perfil aproximado de uma tendência importante na teologia cristã hoje, que prefere definir o Cristianismo mais como uma revelação do que como uma religião.

### ***A situação da religião hoje: uma breve análise***

Desde os finais do século XIX, e em particular desde a segunda metade do século XX, o papel da religião – e muito concretamente das tradições referidas ao cristianismo histórico –, bem como seu número de adeptos, têm sido profundamente alterados. Alguns países cuja tradição religiosa esteve historicamente ligada ao cristianismo, em concreto os países da Europa,

---

<sup>2</sup> DA, nº 44: “Vivemos uma mudança de época cujo nível mais profundo é o cultural. Dissolve-se a concepção integral do ser humano, sua relação com o mundo e com Deus; ‘aqui está precisamente o grande erro das tendências dominantes do último século... Que excluem Deus de seu horizonte, falsificam o conceito da realidade e só podem terminar em caminhos equivocados e com receitas destrutivas’ [*Discurso Inaugural de S. S. Bento XVI na V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano*, 24]. Surge hoje, com grande força, uma sobrevalorização da subjetividade individual. Independentemente de sua forma, a liberdade e a dignidade da pessoa são reconhecidas. O individualismo enfraquece os vínculos comunitários e propõe uma radical transformação do tempo e do espaço, dando um papel primordial à imaginação. Os fenômenos sociais, econômicos e tecnológicos estão na base da profunda vivência do tempo, o que se concebe fixado no próprio presente, trazendo concepções de inconsistência e instabilidade. Deixa-se de lado a preocupação pelo bem comum para dar lugar à realização imediata dos desejos dos indivíduos, à criação de novos e, muitas vezes, arbitrários direitos individuais, aos problemas da sexualidade, da família, das enfermidades e da morte”.

experimentaram um significativo declínio da religião. Este declínio vai sendo aferido observando-se a diminuição do número de pessoas que frequentam cultos e ritos ou que desejam abraçar o sacerdócio ou a vida religiosa.

Em contraste, nos Estados Unidos, na América Latina e na África subsaariana, o cristianismo apresenta crescimento; a tal ponto que para alguns estudiosos estes locais serão num futuro próximo os novos centros desta religião. O Islã é atualmente a religião que mais cresce em número de adeptos, não se circunscrevendo esta realidade apenas ao mundo árabe, mas também ao sudeste asiático, e a comunidades situadas na Europa e no continente americano. O hinduísmo, o budismo e o xintoísmo têm a sua grande área de influência no Extremo Oriente, embora as duas primeiras tradições influenciem cada vez mais a espiritualidade dos habitantes do mundo ocidental. As explicações para o crescimento das religiões nestas regiões incluem a desilusão com as grandes ideologias do século XIX e XX, tais como o nacionalismo e o socialismo. As duas guerras mundiais e a queda do muro de Berlim em 1989 representaram um grande impacto sobre o processo de secularização que parecia progredir em ascensão incontestável no Ocidente.

Por outro lado, o mundo ocidental vai sendo cada vez mais marcado por práticas religiosas sincréticas, ligadas a uma “religião individual” que cada um faz por e para si e ao surgimento dos chamados “novos movimentos religiosos”. Embora nem todos esses movimentos sejam assim tão recentes, o termo é usado para se referir a movimentos neocristãos (Movimento de Jesus), judaico-cristãos (Judeus por Jesus), movimentos de inspiração oriental (Movimento Hare Krishna) e a grupos que apelam ao desenvolvimento do potencial humano através, por exemplo, de técnicas de meditação (Meditação Transcendental).

Também presente na Europa e nos Estados Unidos da América é aquilo que os pesquisadores designam como uma “nebulosa místico-esotérica”, que recorre a práticas como o xamanismo, o tarot, a astrologia, e cuja atividade gira em torno da organização de conferências, seminários, revistas e livros. Algumas das características desta nebulosa místico-esotérica são a centralidade do indivíduo que deve percorrer um caminho pessoal de aperfeiçoamento através da utilização de práticas como o ioga, a meditação, a ideia de que todas as religiões podem convergir, o desejo de paz mundial e do surgimento de uma nova era marcada por um nível superior de consciência.

Em meio à secularização que continua avançando em bases sempre novas e a um pluralismo que só faz crescer, assistimos portanto a uma privatização da fé e da vida religiosa ou espiritual. Cada um compõe sua própria “receita” nesse particular e o campo religioso passa a se assemelhar a um grande supermercado assim como também a um “lugar de trânsito” onde se entra e se sai. Ou seja, constata-se que a modernidade não liquidou com a religião, mas ao contrário, esta ressurgiu com nova força e nova forma,

não mais institucionalizada como antes, mas sim plural e multiforme, selvagem e mesmo anárquica muitas vezes, sem condições de voltar à homogeneidade pré-moderna<sup>3</sup>.

O campo religioso é, pois, uma das dimensões em que se percebem mais claramente a crise, a insatisfação, o esgotamento de uma fase da cultura moderna. E isto conduz ao fato de que, em várias partes do Ocidente contemporâneo, delinea-se como que uma retomada ou uma nova visibilização do interesse pela religião, pela transcendência, seja a denominação “retorno” e “retomada” do sagrado procedente ou não. O fato consiste em alerta de enorme importância para a sociedade moderna secularizada, que é obrigada a confrontar-se, enfim, com a crise de seu modelo. Por outro lado, parece claro que essa nova religiosidade emergente não significa um retorno à fé tal como vivida anteriormente. A hegemonia das grandes tradições – entre elas o cristianismo histórico – não aparece mais tal qual era nesse horizonte que agora descrevemos. Em seu lugar encontramos uma grande pluralidade na qual a fé cristã é desafiada a situar-se e encontrar de novo sua identidade.

O ser humano que viveu a crise da modernidade, ou que já nasceu em meio ao seu clímax, e nada agora em águas pós-modernas, à diferença do adepto da religião institucional, que adere a uma só religião e nela permanece, ou mesmo do ateu ou agnóstico, que nega a pertença e a crença em qualquer religião, é como um “peregrino” que caminha por entre os meandros das diferentes propostas que compõem o campo religioso, não tendo problemas em passar de uma para outra, ou mesmo de fazer sua própria composição religiosa com elementos de uma e outra proposta<sup>4</sup>. Ou até mesmo de declarar-se sem religião, mas não sem fé, como diz recente pesquisa do CERIS sobre as novas formas de crer na sociedade brasileira<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Cf. M.C. BINGEMER, *Alteridade e vulnerabilidade: Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*, São Paulo: Loyola, 1992; ver também J.B. LIBANIO, “Fascínio do sagrado”, *Vida Pastoral* 41 (2000/nº 212) 2-7; F. do COUTO TEIXEIRA, “O sagrado em novos itinerários”, *Vida Pastoral* 41 (2000/nº 212) 17-22.

<sup>4</sup> Cf., confirmando isto, D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*, Paris: Flammarion, 1999; cf. a reflexão que faz sobre o pensamento desta autora COUTO TEIXEIRA, “O sagrado em novos itinerários”, pp. 17-22. Ver também, em termos mais brasileiros, a questão concreta do sincretismo e da dupla pertença. A bibliografia é vasta, tornando impossível citá-la exaustivamente aqui. Remetemos, para a questão da dupla pertença, à tese de J.G. DA ROCHA, *Teologia e Negritude: Um Estudo Sobre os Agentes de Pastoral Negros*, 1ª ed., Santa Maria: Pallotti, 1998, 278 pp.

<sup>5</sup> Cf. as recentes pesquisas do CERIS (Centro de Estatísticas Religiosas e Investigação Social) sobre as novas formas de crer, “*Mobilidade religiosa no Brasil*”, 2005, que se segue a outra, anterior, *Desafios do catolicismo na cidade*, São Paulo: Paulus, 2002. A pesquisa sobre as Novas Formas de Crer, ou Mobilidade Religiosa no Brasil consiste em um estudo qualitativo que reuniu 435 entrevistas nas seis principais metrópoles brasileiras, com fiéis do catolicismo (RCC e CEB's), Pentecostalismo (Assembleia de Deus) e indivíduos sem religião. As citações apresentadas mais adiante referem-se à essa pesquisa.

O CERIS procurou identificar a autorrepresentação dos sem religião, ou seja, pesquisar as razões de por que eles assim se identificam. 41,4% consideram-se sem religião pelo fato de possuírem uma religiosidade própria, sem vinculação com Igrejas. Para 29,4%, não ter crenças religiosas e não frequentar nenhuma instituição religiosa é a principal justificativa para ser sem religião. Outros 23,2% afirmaram que não têm tempo de frequentar a Igreja e, por esse motivo, consideram-se sem religião. É possível constatar que não há um necessário processo de descrença em uma dimensão Transcendental, mas sim um movimento eruptivo de busca da experiência religiosa, que pode ocorrer também por meio das instituições, mas não exclusivamente por meio delas.

Fica evidente que, para muitas pessoas, o fato de não possuir uma religião não significa descrença ou ausência de uma determinada religiosidade ou contato com a Transcendência. Por outro lado, a simples não frequência à Igreja faz com que os indivíduos se declarem sem religião. Muitas vezes, essas pessoas mantêm ou preservam algumas práticas de sua religião anterior embora se afastem da instituição como um todo. Esse processo de autonomização diante da declaração de pertença pode estar sendo motivado pelo pluralismo religioso. Desse modo, em um país onde as pessoas se inserem em cada vez mais numerosas pertenças, parece ocorrer uma pressão social que força o indivíduo a posicionar-se nesse campo. Junto a isso, há um movimento simultâneo de rejeição e procura das instituições religiosas, além de uma concepção geral de que a crença prescinde da instituição e pode ser reformulada, com frequência, de acordo com o contexto de vida de cada pessoa e de suas necessidades subjetivas. É possível constatar que não há um necessário processo de descrença em uma dimensão Transcendental, mas sim um movimento eruptivo de busca da experiência religiosa, que pode ocorrer também por meio das instituições, mas não exclusivamente por meio delas<sup>6</sup>.

Esses estudos recentes têm demonstrado que ser sem religião não se traduz necessariamente em descrença ou niilismo, mas muitas vezes em busca de outras fontes promotoras de paz, bem-estar e equilíbrio primando por valores universais que são compartilhados pelas religiões, mas que as ultrapassam e transpõem e não se reduzem a suas fronteiras e limites. Entre a configuração de motivos do por que ser religioso sem religião está a

---

<sup>6</sup> Cf sobre isso, por exemplo, J.A. BURITY, “Religião e Política na fronteira: Desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica”, *Revista de Estudos da Religião* 4 (2001) 27-45; cf. também D.S. RODRIGUES, “Os sem religião no Censo nacional: Investigações e ponderações acerca da ausência de pertencimento religioso no Brasil”, in <http://www.espacoacademico.com.br/094/94rodrigues.html>, acessado em 22/03/2009; D. SIQUEIRA, “Pluralidade e trânsito religioso entre as novas religiosidades: Sincretismo brasileiro constituinte”, in <http://members.tripod.com/bmgil/sde47.html>, acessado em 22/03/2009.

exacerbação do eu. Ou seja, a necessidade existencial de buscar a própria fórmula do sentido para a vida, sem conectá-la com um grupo ou agremiação, ou instituição. Cada vez mais parece haver pessoas que creem em Deus, mas não se sentem à vontade na instituição, buscando seu próprio caminho.

No entanto, assim como há uma saída da religião católica, descobre-se também um caminho inverso. Há processos de conversão e de fortalecimento na Fé que buscam os caminhos tradicionais e batem à porta das antigas tradições, entre as quais se encontra a Igreja Católica. Um catolicismo tradicional muitas vezes não se traduz em catolicismo praticante. Mas aqueles que chegam à Igreja Católica ou a ela retornam podem trazer uma motivação mais forte do que aqueles que apenas permanecem, muitas vezes por simples tradição familiar ou por inércia. Voltam porque justamente desejam encontrar um espaço onde possam viver plenamente aquilo que reencontraram.

Parece, portanto, que para entender bem o que acontece hoje com a fé cristã em termos de rumos e desafios, há que primeiramente aproximar-se de uma distinção conceitual: a distinção entre fé e religião. Trata-se de dois conceitos ligados, mas não intercambiáveis. Demarcar seus limites e fronteiras pode ajudar na compreensão daquilo que hoje é a situação do cristianismo histórico e iluminar a maneira como nós, adeptos de sua proposta, somos interpelados por esta situação<sup>7</sup>.

## ***Fé versus Religião?***

O desafio de crer nessa contemporaneidade complexa e plural que é a nossa tem sido tema de muitas obras de renomados teólogos da atualidade<sup>8</sup>. E continua representando um desafio mais do que atual para a teologia. O processo de secularização deslanchado pela crise moderna vai apresentar várias características que aparentemente se revelarão incompatíveis com a consciência da presença do Sagrado, com a vivência da fé e mais ainda com a prática da religião, sobretudo aquela institucionalizada.

---

<sup>7</sup> Cf. o que diz pontuando essa distinção J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, Paris: Cerf, 2002, vol. I, cap. II, sobretudo "Foi et croyance, Évangile et religion", pp. 82-93.

<sup>8</sup> Cf. apenas alguns: J. MOLTMANN, *God for a secular city*, Minneapolis: Fortress Press, 1994; H.Cl. de LIMA VAZ, "Religião e modernidade filosófica", in M.C. BINGEMER (org.), *O impacto da modernidade sobre a religião*, São Paulo: Loyola, 1992, pp. 83-107; L. PANIER, "Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau", in C. GEFFRÉ (org.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris: Cerf, 1991; M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris: Gallimard, 1985, pp. 231, 234, 236.

A secularização e o desencantamento do mundo continuam seu caminho apesar da crise da modernidade e da razão potente. E a religião, transsubstanciada em múltiplas e diferentes formas, não compatíveis com as pré-modernas, continua a ser interpelada ferozmente. Se os “mestres da suspeita” se encontram ao menos parcialmente desmentidos, uma vez que o profetizado ocaso irremissível da religião não aconteceu e se constatou mesmo uma “volta do sagrado”, permanece a questão se essa crise do religioso implicaria uma crise da fé em igual proporção<sup>9</sup>.

A pós-modernidade resgatou o sagrado, mas se trata de um sagrado sem absolutos e sem rosto, não podendo ser posto em posição de paridade com o conteúdo da experiência de fé tal como a entende o cristianismo. A pergunta que fica após essas reflexões introdutórias é não apenas se podemos identificar fé e religião. O ponto nevrálgico de nossa interpelação é: se constatamos que não se pode identificar sem mais fé e religião, qual a configuração que, em meio a tantas denominações feitas de combinações as mais diversas, corresponderia mais fielmente à proposta da revelação cristã?

Se a religião é definida e compreendida como “um conjunto de crenças relacionadas com aquilo que a humanidade considera como sobrenatural, divino e sagrado, bem como o conjunto de rituais e códigos morais que derivam dessas crenças”<sup>10</sup>, da fé não se pode dizer o mesmo. A fé é fundamentalmente resposta a uma proposta feita à liberdade do ser humano, que é a ela chamado a responder com todas as dimensões de seu ser. Trata-se, portanto, de um momento segundo, posterior, assentimento a algo proposto anteriormente por outro. Crer não é, portanto, iniciativa humana que busca um espaço onde desaguar suas inquietudes e frustrações, mas pelo contrário, atitude fundamental de recepção, aceitação, que gera então entrega, compromisso e empenho radical da vida<sup>11</sup>.

Todo o sentido, toda a importância e a relevância da fé, portanto, vêm do fato de ser uma experiência que secunda uma proposta que vem de Alguém. Alguém que não é igual a mim ou a todos. O mais importante na dinâmica de fé é, pois, de quem é a proposta à qual se responde e que

<sup>9</sup> Cf. J. MOINGT, “Le retrait de la religion”, in ID., *Dieu qui vient à l'homme*, Paris: Cerf, 2002, vol. I, cap. II, pp. 81-130.

<sup>10</sup> Cf. a definição encontrada em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Religi%C3%A3o>, acessado em 28/03/2009.

<sup>11</sup> Cf. K. RAHNER, *Curso Fundamental da fé*, São Paulo: Paulinas, 1989, pp. 50-53: “O homem como ser de responsabilidade e liberdade” e pp. 466-475: “Características da vida cristã”; J.B. LIBANIO, *Eu creio, nós cremos: Tratado da fé*, São Paulo: Loyola, 2000, esp. cap. 9: “A liberdade do ato de fé e sua motivação última”, pp. 191-212 e cap. 21: “Nós cremos’ na perspectiva da libertação”, pp. 437-466 . Cf. também C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, 2 vols., Paris: Cerf, 2007, sobretudo vol. I, pp. 16-205: Ouverture e vol. II, quatrième partie, “Le christianisme comme style”, pp. 701-837.

consequências este crer desencadeia em minha vida. Respondendo a esta questão, chega-se ao que a Teologia Fundamental denomina Revelação<sup>12</sup>.

Segundo o cristianismo a entende, Revelação é a Palavra de Deus que rompe seu silêncio eterno e irrompe no tempo e no espaço humanos. O núcleo da Revelação é, pois, o próprio Deus que comunica ao ser humano seu mistério e seu projeto, seu convite à vida plena que representa a aliança e comunhão com Ele e a entrega da vida, energias e desejos na construção e implementação de um mundo onde reine a justiça e a paz<sup>13</sup>.

A Revelação chega ao ser humano como graça que surpreende e convoca à liberdade. Proposta graciosa e gratuita, que pede uma resposta igualmente gratuita por ser fruto da graça que a precede. É, portanto, graça de Deus não só o fato de Ele fazer essa proposta ao ser humano, mas também o fato de este último, em sua limitação e finitude, poder ouvi-la, acolhê-la e a ela responder na fé, carente de evidências e comprovações empíricas. O próprio desejo de crer já é dado por Deus cujas graça e misericórdia a tudo se antecipam. Consentir ou rejeitar essa oferta gratuita, no entanto, é próprio da liberdade humana, que aí é convocada e interpelada de maneira definitiva. A decisão de dizer “sim” ou “não” é do ser humano e de mais ninguém, embora sempre sustentado e ajudado pela graça de Deus<sup>14</sup>.

Sendo primordialmente dom, no entanto, a fé também é tarefa. Se for verdade que recebemos de Deus, sem mérito algum de nossa parte, esse dom que é a fé, também é verdade que esse dom implica em responsabilidade, empenho concreto e radical, caridade vivida e praticada. Aí estará então o critério de verificação que demonstrará que a fé é algo verdadeiro e não produto de nossa imaginação. Traduzida em obras de misericórdia e amor pelo outro, a fé demonstrará não ser experiência alienante ou busca frenética e ilusória de nós mesmos, mas sim, compromisso, entrega e resposta verdadeiras a algo que nos foi dado por parte de Outro e que deve ser por sua vez repassado aos outros. A fé é, portanto, o correlato subjetivo da Revelação, ou seja, é a Revelação que chegou ao seu destinatário, que alcançou sua meta<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> V. a esse respeito a reflexão de J.A. ESTRADA, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid: Trotta, 2001, p. 221. O Autor termina seu livro dizendo: “Muito mais importante que dizer aos outros o que devem crer ou pensar é afirmar que é importante crer em algo e alguém, que é necessário perguntar-se pelos valores que guiam a vida e que só desde a interiorização pessoal é possível colocar-se a existência com sua autonomia e protagonismo, em lugar de deixar-se levar pelas modas publicitárias, a manipulação do consumo e o pragmatismo egocêntrico. A partir daí pode surgir Deus como pergunta, se abriria um espaço para sua revelação e se faria possível a experiência religiosa da humanidade”. Cf. também RAHNER, *Curso Fundamental da fé*, pp. 207-212: “Em busca de síntese do conceito de revelação”.

<sup>13</sup> Cf. RAHNER, *Curso Fundamental da fé*, pp. 37-59: “O ouvinte da Palavra”.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>15</sup> Cf. LIBANIO, *Eu creio, nós cremos*, cap. 7: “Estrutura subjetiva da fé: dimensão antropológica”, pp. 151-170; v. também RAHNER, *Curso Fundamental da fé*, pp. 57-58, e toda a sua profunda elaboração sobre o fato de ser o homem um sujeito sob disposição alheia e carregado pelo mistério.

A religião seria, então, o suporte doutrinal, ritual, moral no qual essa fé se expressará dentro de uma sociedade que é humana e tem necessidade de organizar suas experiências mais importantes. A religião se torna instituição e isso é importantíssimo para que a fé das gerações vindouras encontre um espaço e uma comunidade onde tenha apoio e condições para seu crescimento. No entanto, por isso mesmo, toda religião é produto humano, inscrita no tempo e no espaço e, por conseguinte, sujeito a mudanças, adaptações. Assim aconteceu e acontece com todas as religiões. Assim aconteceu e acontece também com a revelação e a fé cristãs que hoje se defrontam com um desses momentos históricos de grandes e profundas mudanças em sua forma e configuração.

### ***A fé cristã: fé pessoal e relacional***

Crer tem muitos significados. Mas em se falando em termos da fé cristã, crer tem a ver com encontro, com confiança. No AT, a palavra mais próxima do que hoje entendemos por fé é a palavra *Amém*, que quer dizer afiançar, afirmar, segurar-se em. Esta palavra também é usada no NT, sobretudo quando o autor bíblico quer se referir a Jesus Cristo. Ali é dito que ele é o Amém do Pai, o Amém de Deus para nós. Jesus Cristo seria a demonstração mais completa de que Deus ainda crê na humanidade. E também de que a humanidade pode, desde sua limitação e finitude, responder à proposta do Deus Incondicionado e Infinito<sup>16</sup>.

A fé, por outro lado, não deixa de ser uma forma de conhecimento que abre o acesso à pessoa do outro. Trata-se de um conhecimento em profundidade, pois em seu dinamismo se crê não nas manifestações ou nas qualidades da pessoa, mas na pessoa mesma<sup>17</sup>. A fé, portanto, não é algo exterior, mas sim aquilo que, através das mediações exteriores, a pessoa revela de si mesma. Crer, portanto, consiste em assumir, assimilar, fazer minha a revelação de outra pessoa. E como isso só acontece livremente, a fé só pode dar-se em meio à liberdade. A liberdade é o terreno propício ao nascimento e ao crescimento da e na fé.

As implicações da fé são muitas e sérias. A partir do momento em que digo “Eu creio”, ou “Eu creio em ti”, ou “Eu creio nele” ou “Eu creio em

---

<sup>16</sup> *Amém* é um termo hebraico que significa “certamente”, “verdadeiramente” (cf. Dt 27,15 e nota). Cf. 2Cor 1,20: “Porque todas as promessas de Deus são sim em Jesus. Por isso, é por ele que nós dizemos *Amém* à glória de Deus”.

<sup>17</sup> Cf. J. MOLTMANN, *Trindade e Reino de Deus*, Petrópolis: Vozes, 1981, pp. 17-24, onde, referindo-se ao conhecer bíblico, declara que conhecer é inseparável de amar. Se a fé se expressa e opera pelo amor e suas obras, portanto se trata de um conhecimento amoroso, uma relação entre pessoas que se revelam e se descobrem para crescer no amor.

Deus”, estou afirmando que estou saindo de mim, iniciando um êxodo de mim mesmo e do meu próprio ego, a fim de me fundamentar no outro. Eu não sou mais meu próprio fundamento. Ao contrário, tudo que sou, que faço e que sei não encontra mais apoio em mim mesmo, mas em outro, que é digno de fé e a partir do qual, de agora em diante, eu entendo a mim mesmo e a tudo que sei e que faço.

A fé inaugura, portanto, uma nova maneira de existir, um novo estilo de vida, baseada num tipo de conhecimento que não é puramente racional ou empírico, mas existencial no sentido eminente do termo. Algo que me constitui como pessoa e me faz existir, ser o que sou. Descubro que não seria o que sou sem a experiência da fé. A fé me faz não só mais crente, mas também mais humano<sup>18</sup>.

Isso vale em certa medida para a crença em pessoas humanas, em ideais. Mas quando se trata da fé em Deus toma uma conotação muito mais profunda e mais séria. Pois tudo aquilo que a fé traz como abertura à relação, crescimento das dimensões todas da pessoa, saída de si e alargamento da própria subjetividade adquirem um nível de consumação suprema.

A confiança, o encontro, a relacionalidade que fazem parte da experiência da fé são coisas que só o ser humano – homem ou mulher – pode experimentar. Quando se trata da fé em Deus, essa confiança, esse encontro, essa relacionalidade, ao mesmo tempo pertencem ao humano e transcendem o humano. São maiores que ele. E o ser humano vai perceber então que dizer “Eu creio” implica também dizer “Existe alguém maior do que eu, em quem creio. Alguém de quem eu não teria condições de aproximar-me por mim mesmo. Ele mesmo é quem de mim se aproxima, se revela, muda as condições do meu existir e dá sentido a toda a minha vida e à realidade que me circunda”. A experiência de fé não é, portanto, apenas uma experiência do Sagrado, mas uma experiência do Sentido<sup>19</sup>.

Ao ser humano que é o único ser de todo o universo que se pergunta sem cessar pelo “porquê” e pelo “para quê” das coisas, a experiência da fé dá um horizonte de sentido que lhe faz experimentar seus limites, mas também sua abertura para a transcendência e para o infinito. Deus mesmo é esse Sentido maior que abarca todas as dimensões da vida humana. E para quem tem fé, Ele vai ser não a resposta racional e comprovável empiricamente, não a receita ou a panaceia que trará a solução a todos os males, depressões, frustrações e resolverá todos os “porquês” e “para quês” de sua vida. Mas o sentido que iluminará com uma lógica diferente da lógica

---

<sup>18</sup> *Ibid.* Cf. também THEOBALD, *Le christianisme comme style*, vol. II, pp. 821-836.

<sup>19</sup> Cf. H.Cl. de LIMA VAZ, “A experiência de Deus”, in F. BETTO (org.), *Experimantar Deus hoje*, 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 1976, pp. 74-89, onde distingue experiência do sagrado e experiência do sentido, afirmando que a experiência de Deus é experiência de uma plenitude ou de um sentido radical (p. 75).

da razão todas as situações humanas, por mais absurdas e negativas que pareçam ser: a lógica da salvação e do amor<sup>20</sup>. O ser humano é o único que traz dentro de si a potencialidade de acolher essa Revelação de um Ser Infinito que não é mistério lógico, mas mistério de salvação. E esse acolhimento, que vai instaurar para ele um novo modo de existir, só pode dar-se pela fé.

## ***O Cristianismo: religião ou revelação?***

Se nos referimos à fé cristã, constatamos que existe uma inseparabilidade entre Teologia e Antropologia. Falar de Deus e sua revelação implicará necessariamente falar do ser humano e sua resposta crente. E vice-versa. Falar da fé do ser humano obrigará a remontar até sua fonte, até aquilo que deslanchou e provocou sua resposta: a Revelação de Deus que não permanece abscondido e para sempre ignoto em sua eternidade, mas se faz próximo, abre seu mistério e diz seu nome, desejando ser conhecido e amado<sup>21</sup>.

Ao adentrar-se na dinâmica da fé tal como o Cristianismo a entende, o ser humano então fará descobertas fascinantes sobre o Deus que a ele se revela em graça e santidade. Mas também e não menos sobre sua própria identidade. Descobrirá, por exemplo, que é pessoa e sujeito. E que isto significa em boa parte ser produto daquilo que ele próprio não é. Significa ainda que ele não pode dar-se o ser a si mesmo. Não pode fazer-se existir e sua existência acontece em estreita e inapelável dependência do desejo de Outro. Outro tem que dar-lhe gratuitamente a existência e ele só poderá recebê-la. A alteridade – o outro – é, portanto, o dado fundamental da experiência humana. O ser humano só se autocompreenderá a partir do outro, que lhe revela quem é e o introduz na dinâmica de uma relação que cresce e nunca termina<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Sobre a concepção de Deus enquanto mistério de salvação, ver K. RAHNER, “Theos en el Nuevo Testamento”, in *Escritos de teología*, vol. IV, Madrid: Taurus, 1975, pp. 93-165; ID., “Sobre el concepto de misterio en la teología católica”, *Escritos de teología*, vol. II, Madrid: Taurus, 1972, pp. 53-101; cf. também “Método e estrutura do Tratado ‘De Deo Trino’”, in M. LOEHRER / J. FEINER, *Mysterium Salutis* II/I, Petrópolis: Vozes, 1978, pp. 283-356; RAHNER, *Curso Fundamental da fé*, pp. 165-170: “Acerca da compreensão da doutrina da Trindade”, 4ª seção, cap. 4.

<sup>21</sup> Cf. U. VAZQUEZ MORO, “Teologia e antropologia: aliança ou conflito?”, *PerspTeol* 23 (1991) 163-174.

<sup>22</sup> Cf. sobre essa questão da alteridade toda a obra do filósofo judeu E. LEVINAS, especialmente *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974; *Humanismo del outro hombre*, Madrid: Siglo XXI, 1974. Apesar de filósofo e judeu, Levinas tem inspirado a reflexão de muitos teólogos cristãos. Cf. U. VAZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Madrid: Comillas, 1980; L.C. SUSIN, *O homem messiânico: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, Petrópolis: Vozes, 1984; N. RIBEIRO JUNIOR, *Sabedoria da paz*, São Paulo: Loyola, 2008, entre outros.

Em sua trajetória em busca de autocompreensão e autorrealização, o ser humano vai percebendo seus limites, mas também sua grandeza. Descobre que é, ao mesmo tempo, consciência de si (ou seja, de seus próprios limites, de sua humanidade) e capacidade de ultrapassar-se e auto-transcender-se. Ou seja, é ser biológico, mortal, vulnerável como todos os outros seres e também e não menos irredutível a qualquer outra coisa ou ser existente no universo. Ser finito que é inseparavelmente ser de horizonte infinito.

Toda esta finitude que convive ao mesmo tempo com a infinitude e a eternidade, o ser humano a recebe de outro, gratuitamente, sem nada ter feito para isto. Sua existência é “posterior” ao Outro que o criou, às outras coisas e seres criados que ele, ao nascer, já encontra sobre a face da terra. E a experiência transcendental pela qual está constituído – experiência essa que releva da ordem do “não dizível” – vem de uma disposição fundamental “anterior” da liberdade responsável<sup>23</sup>.

Diante de toda a imensidade desse dom, o ser humano se percebe livre: para dizer “sim”, para fugir, ou mesmo voltar as costas ao ser e dizer “não”. Sua liberdade transcendental, última, é mediada pela realidade. Ou seja, pela corporeidade, pela história, pelo tempo e pelo espaço. Trata-se de uma dimensão totalizante mediada por aquilo que é contingente e provisório. A dimensão de totalidade é dada pelo Deus Criador, que no entanto só se revela naquilo ou por meio daquilo que não é Ele.

O homem e a mulher – seres históricos, sujeitos à caducidade do tempo – são referidos ao ser como mistério, ou seja, são seres sob misteriosa disposição alheia. Por isso, são pacientes mesmo quando agentes; desconhecidos mesmo para si próprios. A salvação os alcança como proposta que vem de Deus, mas que deverá ser experimentada e respondida dentro dos limites humanos: históricos, sociais, culturais. Esta experiência se dá, sobretudo, na escuta de uma Palavra à qual cada um e cada uma são chamados a responder na liberdade da fé<sup>24</sup>.

Sendo algo tão fundamental para a compreensão mesma do ser humano, esta categoria passa a ser uma definição dele mesmo: “ouvinte da palavra”<sup>25</sup>. Mas além de ser um ouvinte da Palavra, o ser humano é um ser criador e emissor de palavra, um ser de linguagem<sup>26</sup>. A linguagem desco-

---

<sup>23</sup> Cf. RAHNER, *Curso Fundamental da fé*, p. 50; P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990, pp. 137-166 (“L’identité personnelle et l’identité narrative”).

<sup>24</sup> RAHNER, *Curso Fundamental da fé*, pp. 37-59 e também pp. 123-132 (“A possibilidade de decidir contra Deus”).

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 114-144.

<sup>26</sup> H.Cl. de LIMA VAZ, “Fé e linguagem”, in ID., *Escritos de filosofia, problemas de fronteira*, São Paulo: Loyola, 1986, pp. 159-189; J.B. LIBANIO, *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, São Paulo: Loyola, 1992, cap. 8: “Revelação e experiência: a experiência do encontro”, pp. 229-248.

bre a realidade do ser humano enquanto é sinal e expressão, meio de sua condição de criatura. Faz vir à tona sua capacidade criativa. Faz com que este mesmo ser humano se descubra não apenas como ouvinte da linguagem elaborada e proferida por outro, mas também como criador de linguagem.

A fé implica, portanto, não apenas em uma escuta, mas em um discurso que será também comunicação e transmissão daquilo que se escuta e que se crê a outros. Não em termos de um falar informativo, que descreve, consigna e comprova fatos, dados, eventos, notícias. Mas um falar performativo, que não consiste simplesmente em referir a realidade, mas em criar e fazer acontecer a realidade (mais compatível com a *Dabar* que é palavra em hebraico). A linguagem da fé tem o potencial de criar e transformar a realidade<sup>27</sup>.

Sendo, como é, performativa, a linguagem da fé descobre e manifesta a realidade do ser humano à medida em que a liberta. Liberta o ser humano da violência muda dos instintos, da rotina, do imediato; provoca a liberdade abrindo-lhe espaço. O ser humano, portanto, sendo um ouvinte da palavra, aprende e recebe esta palavra que lhe é dada ao mesmo tempo em que, no bojo da resposta da fé, enquanto ser de linguagem, a constrói e a profere<sup>28</sup>.

A linguagem da fé, então, descobre e revela o ser humano como ser que, olhando para si mesmo, constata não ser sua origem e seu fim e, portanto, não poder dar-se a si mesmo o ser. Assim também a fé feita linguagem desvela frente ao olhar do ser humano as múltiplas conexões que o compõem: sua origem, tradição, pertença social e cultural. Assim, possibilita-lhe fazer presentes o invisível, o ausente, o passado e o futuro, ou seja, a história e a transcendência. Permite ao mesmo ser humano libertar-se do presente redutor e coercitivo e descobrir-se como ser dialógico e criado para os outros, para a relação intersubjetiva.

Quanto mais humano vai se tornando, o ser humano vai crescendo, consciente, no entanto, de que não é sua a primeira nem a última palavra. Percebe-se referido a uma palavra que não é sua nem de outros homens:

---

<sup>27</sup> O falar performativo não consiste simplesmente em referir ou descrever a realidade (cf. *Logos* grego), mas sim em criar e estabelecer a realidade (mais compatível com a *Dabar* que é palavra em hebraico). A linguagem é o agir criativo e transformador da realidade. Em termos teológicos, nos sacramentos, que recebem sua forma da palavra (*Eu te batizo, Isto é o meu corpo, Eu te absolvo*), encontramos o caso supremo da palavra acontecida na chave do falar performativo. Cf. sobre isso os belíssimos textos de K. RAHNER, “La parole poétique et le chrétien”, e também “Prêtre et poète”, in ID., *Écrits de Théologie*, t. IX, Paris: DDB, 1968, pp. 185-198, onde o Autor diz que o sacerdote é o poeta das proto-palavras.

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*

palavra que é verdade, poder, amor e liberdade. A fé nomeia essa Palavra fundamental que constitui a vida humana como Palavra de Deus<sup>29</sup>.

Palavra e linguagem que brotam da fé são então ao mesmo tempo, poder e impotência, reveladoras da realidade do ser humano como criatura que se pergunta ao mesmo tempo sobre o fundamento de seu ser e sua existência, e sobre a relação entre seu ser criatura e a transcendência criadora. Sendo ambígua porque humana, mas ao mesmo tempo participando da possibilidade de dizer aquilo que é maior do que ela, a palavra humana pode expressar Deus. Deus é palavra da linguagem humana, em sua grandeza e limitação. A fé que responde à palavra revelada que desvela ao mesmo tempo em que vela o mistério absoluto constitutivo do ser humano diz aquilo que ouviu e experimentou.

A fé que responde a Deus que fala e que fala de Deus no mundo, portanto, pode dizer-se e atestar-se. A palavra Deus não é teórica, mas eficaz. Cria a realidade ao falar, introduz mudanças, faz o que diz, e faz fazer. Essa realidade produzida pela palavra **Deus** e pela palavra **de Deus** não só pode ser conhecida, mas também reconhecida e não pode ficar cativa da injustiça. Porque senão se fala de Deus, mas Deus mesmo não fala e Sua Palavra não se faz ouvir. Só se pode falar de Deus porque Ele falou primeiro de Si próprio na história de um povo. E cremos e professamos que na plenitude dos tempos, falou definitivamente pela boca, a vida e a prática de Jesus de Nazaré, reconhecido pela primeira comunidade como Verbo de Deus e Perfeito Ouvinte<sup>30</sup>.

A fé cristã tem, pois, no seu centro uma pessoa e não uma religião propriamente dita. Em muitos aspectos Jesus de Nazaré pode ser considerado como um homem religioso: era um judeu piedoso, homem de fé, israelita. Em outros aspectos, tem uma relação muito livre e algo revolucionária com essa classificação: afasta-se do passado religioso de seu povo, é rejeitado por sua comunidade religiosa, não funda uma instituição cultural, não lega a seus discípulos nem ritual, nem código nem credo escrito que possa servir-lhes de orientação religiosa precisa<sup>31</sup>.

Jesus faz uma pregação voltada para um futuro aberto pelo anúncio de uma boa notícia, a do Reino de Deus que vem, que já está ali, próximo, e que deve ser acolhido na fé. A fé que propõe é a confiança nele como caminho que conduz a Deus e que deve ser seguido radicalmente, rompendo ou relativizando todos os outros laços, familiares, profissionais, etc. A

---

<sup>29</sup> Sobre a Palavra de Deus que se expressa nas palavras humanas, cf. L. BOFF, “Constantes antropológicas e revelação”, *REB* 32 (1972) 26-41.

<sup>30</sup> RAHNER, *Curso fundamental da fé*, pp. 60-68: “Meditação sobre a palavra Deus”.

<sup>31</sup> CF. J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu*, vol. I, Paris: Cerf, 2002, p. 84.

fé que nasce de sua pessoa, sua vida, morte e ressurreição e que será chamada fé cristã tomará consciência de si como de um dom, gratuito e imprevisto, recebido do Espírito de Deus e não de uma herança humana, mesmo sendo ela uma religião. Trata-se de uma inspiração que jorra desde sempre e para sempre e que será então chave de releitura da história e das Escrituras ao mesmo tempo em que libertação de toda herança religiosa, para que o ser humano, deixando de lado a justiça que vem do culto e da lei, se apresente diante de Deus em uma atitude gratuita, pondo sua confiança unicamente na morte de Jesus por amor, em sua ressurreição por parte do Pai que confirma seu caminho e pela fé que ela inspira<sup>32</sup>.

Eis porque o que define a fé cristã não são os gestos culturais nem a confissão doutrinal por mais importantes que estes sejam. A fé cristã não possui uma garantia permanente, mas ao contrário, está sempre aberta em projeção mais além de si mesma. Fundada sobre a carta magna do Sermão da Montanha, que proclama felizes, – bem-aventurados – os pobres, os mansos, os misericordiosos e os pacíficos, só se autocompreende a partir do vínculo inseparável entre Deus e o próximo, que a faz experimentar-se obrigada à caridade que serve o pobre, que perdoa o inimigo, que dá um copo de água a um desconhecido. É nestes, nos que sofrem qualquer tipo de injustiça, que a fé cristã encontra seu Senhor e seu Deus. Muito mais do que nos rituais e no código doutrinal. E por isso igualmente não pode estar adstrita a tempos e lugares sagrados. Porque não é nunca possuída totalmente, mas está sempre a caminho, tendo que se receber constante e diretamente do Espírito de Deus. Nesse sentido, ela transcende a religião que é seu suporte e seu veículo de expressão e transmissão<sup>33</sup>.

Por isso, parece-nos, o Cristianismo não pode ser definido como religião e sim como revelação, proposta de vida que se pretende crível, ou seja, que demanda uma atitude global e radical de existência, acolhimento e posta em prática. Essa atitude é a fé. Como neste mundo de sagrado difuso, de consumo desenfreado, de fundamentalismos, onde muitas vezes a religião se tornou produto de consumo e overdose geradora de fanatismos, essa fé pode chegar hoje aos nossos contemporâneos e ser uma experiência de sentido para sua vida? Que desafios deve superar e vencer para lograr isto?

## ***O desafio da historicidade***

O ser humano é um ser histórico, além de ser um ser relacional, intersubjetivo, dialogal. A história é, portanto, sempre história de uma

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 84-85.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 85. Cf. igualmente THEOBALD, *Le christianisme comme style*, vol. II, 4ª parte: “Le christianisme comme style”.

comunidade, supraindividual. É o conjunto do acontecer universal como determinação e obra do ser humano.

Mas como pode a palavra humana falar de Deus dentro da história? Como relacionar Deus e a história, se Deus transcende a história? Deus não é o motor imóvel, atemporal, intemporal? E a história não é o terreno do provisório, do contingente, da caducidade?<sup>34</sup> Embora a revelação também se dê através da natureza, da criação, do mundo visto e contemplado, que enleva em sua beleza, revelando a presença do artista que o concebeu, a história, unida à criação, é um espaço onde o povo de Israel e a primeira comunidade cristã perceberam de forma privilegiada a presença e a ação de Deus.

Para o cristão, portanto, é fundamental a convicção de que Deus – além de se revelar na criação e poder ser encontrado a partir e através da natureza – também se revelou e se revela na história. Não há que sair fora da história para ouvi-lo, encontrá-lo e receber sua revelação. Mas é na história mesmo, nesta história concreta, que poderemos ouvir sua Palavra e captar o que ela quer dizer. A Revelação cristã, portanto, além de ser uma revelação cósmica (que se dá a conhecer no mundo, na criação, na natureza), é uma Revelação histórica<sup>35</sup>.

O fato de um Deus se comunicar com os homens e as mulheres, falando com eles e elas no meio da história, é central na visão cristã. Por isto é que o povo de Israel foi percebendo que as coisas que iam acontecendo em sua história de cativeiro e libertação, sua luta por assentamento em uma terra, sua necessidade de organização política, etc. não eram acontecimentos isolados e desligados entre si, nem tampouco coisas que só diziam respeito ao imediato de cada momento. Mas traziam em si um sentido maior que era preciso escutar com muita atenção, porque ali estava, em pessoa, o próprio Deus<sup>36</sup>.

Experimentando a comunicação de Deus, ouvindo Sua Palavra no meio dos acontecimentos históricos e interpretando essa experiência, o povo foi assim configurando o projeto histórico e salvador que Deus queria para ele. E entendeu o que escreveu depois, sobre a revelação de Deus a Moisés, que foi resultar na libertação do povo do cativeiro do Egito e na sua caminhada para a terra da libertação. Deus se revela falando a Moisés do que está vendo na história do povo e daquilo que pretende fazer nesta história, em favor deste povo que tanto ama: “*Eu vi, eu vi a miséria do meu povo*

---

<sup>34</sup> Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 5ª seção: “História da Salvação e da Revelação”, pp. 171-206.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.* Cf. também LIBANIO, *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, pp. 283-306: “Revelação e história: reflexão introdutória”.

*que está no Egito. Ouvei o seu clamor por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir daquela terra a uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel... Agora o clamor dos filhos de Israel chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo” (Ex 3,5-9).*

Por isso também o povo de Israel, já longe do cativeiro do Egito e assentando-se na terra da promessa, repetia todos os dias para não esquecer, a revelação deste Deus que se tinha dado tão poderosamente em sua história: *“Meu pai era um arameu errante: ele desceu ao Egito e ali residiu com poucas pessoas; depois se tornou uma nação grande, forte e numerosa. Os egípcios, porém, nos maltrataram e nos humilharam, impondo-nos uma dura escravidão. Gritamos então ao Senhor, Deus de nossos pais, e o Senhor ouviu a nossa voz; viu a nossa miséria, nosso sofrimento e nossa opressão. E o Senhor nos fez sair do Egito com mão forte e braço estendido, em meio a grande terror, com sinais e prodígios, e nos trouxe a este lugar, dando-nos esta terra, uma terra onde mana leite e mel” (Dt 26,5-9).*

A experiência que o povo da Bíblia faz é paradigmática para nós. E certos acontecimentos nitidamente históricos na história do povo de Israel apontam para além de si mesmos, ou seja, para uma disposição e uma providência divinas. E por isso devem ser sempre, uma e outra vez, uma vez e sempre, narrados, contados, repetidos, para que o povo creia e transmita às gerações futuras<sup>37</sup>.

Assim também no Novo Testamento, a presença e a revelação de Deus paradoxalmente se deixam provar na impotência e na fraqueza da cruz, acontecimento histórico que situa o Cristianismo nascente devendo encontrar sua identidade em um homem que nasceu, viveu, sofreu e morreu violentamente em determinado período da história humana. O sofrimento e a morte não são fronteira para Deus. E a comunidade cristã primitiva compreendeu isso porque escutou o que Deus lhe dizia através da morte de Jesus quando fez a experiência de sua ressurreição. A partir daí, releu a história e compreendeu que se encontrava diante de um acontecimento não apenas linear e cronológico, mas algo que fazia a história girar sobre seus gonzos. Um novo período se inaugurava, no qual era preciso anunciar o Evangelho e construir o Reino a fim de que a proposta de Jesus ganhasse mundo e não ficasse sufocada por instituições que não lhe eram adequadas. O Cristianismo é, pois, fundado sobre o anúncio do Reino de Deus por Jesus acontecido na história e pelo anúncio de Jesus Cristo reconhecido pessoalmente como Palavra viva de Deus proferida sobre a história.

---

<sup>37</sup> Cf. P. RICOEUR, “Herméneutique de l’idée de Révélation”, in ID. (org.), *La révélation*, Bruxelles: Publication des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, pp. 10-27.

Porém, não dispomos da totalidade da história. Assumimos a totalidade sob forma de antecipação, expectativa e ação inspirada por ela. A história não decorre segundo as leis da necessidade. É feita pelo ser humano e está condicionada pela liberdade humana<sup>38</sup>.

Então, tudo é absurdo? Que sentido tem afirmarmos que Deus preside a história, mas na verdade percebermos nesta história os mesmos condicionamentos, parcialidades e provisoriiedades que a nossa limitação introduz nela? Ora, se tudo fosse absurdo, nossa própria existência o seria e não poderíamos viver nem mais um instante. O sentido não é só a meta do agir humano, mas é também o seu fundamento e pressuposto. Experimentamos fragmentariamente o sentido que nos remete ao Sentido – vemos apenas algumas pegadas e sinais seus que marcam a história.

Afirmar um sentido presente na história é afirmar que é coerente, justo e necessário comprometer-se na história, lutar pela justiça, a paz e a liberdade. Esperando e confiando sempre. Pois Deus não é apenas o Deus que falou a um povo no passado, mas é igualmente o Deus que vem, que está adiante de nós<sup>39</sup>.

A fé cristã tem, portanto, como elementos uma Escritura sempre a decifrar e interpretar; uma palavra sempre a ser escutada e retransmitida a interlocutores sempre outros e novos, de um acontecimento historicamente situado que não cessa de se reatualizar em nossa história, a partir do horizonte do final dos tempos; de uma tarefa ética de humanização a ser levada adiante na secularidade da história com todas as pessoas de boa vontade. Assim é que a fé cristã, que é fé na revelação de Deus, escapa à fascinação do sagrado onde outras religiões nascem e transcende os ritos e observâncias onde elas buscam sua culminância.

Aí está, pois, um caminho importante para a fé cristã no mundo contemporâneo: recuperar a narrativa de Deus que gera a fé. E isso só se dá pensando essa fé como acontecimento, como experiência que se dá no meio da história<sup>40</sup>.

## ***O desafio da experiência***

A experiência é um fato primitivo, originário. É contato com o real, condição de todo saber, de toda ação. Este contato deve ser distinguido do saber que dele resulta, assim também como da experiência adquirida pela sim-

---

<sup>38</sup> Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, pp. 173-175.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 188-197.

<sup>40</sup> MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*, vol. II, pp. 464-465.

ples prática da vida ordinária e da experimentação dirigida por determinadas interrogações ou hipóteses<sup>41</sup>.

Como contato, a experiência é consciente de uma relação com o mundo, com o outro, com Deus. É o encontro de uma alteridade, a qual se deixa pressentir, sentir, ressentir. Mas enquanto o mundo está inconsciente dele mesmo e de mim, a experiência do outro humano implica reciprocidade das consciências encarnadas. Não existe portanto experiência verdadeira senão pela possibilidade do retorno reflexivo: a morte, supressão da reflexão possível, não é experiência (enquanto o morrer, sim)<sup>42</sup>.

Por nossa corporeidade estamos inscritos na duração do tempo e do espaço. A experiência corpórea própria (as sensações diversas, o prazer, a dor, etc.) subjaz e condiciona toda experiência do outro, do mundo e mesmo de Deus. Porém, a mais profunda condição de toda experiência é a presença de si a si que constitui a consciência. Mas esta não é dada desde o começo como perfeita. Pelo contrário, não cessa de crescer pela experiência externa. A alteridade é que promoverá a consciência de si<sup>43</sup>.

A experiência não é, então, uma simples passividade e recepção em estado puro. É, ao mesmo tempo, recepção e criação, acolhimento e espontaneidade em proporções indefinidamente variáveis. A experiência de fé se dá a partir desse substrato antropológico, acrescentando-lhe contornos específicos.

No começo do século XX (mais concretamente em 1917) o célebre livro de Rudolf Otto (*Lo Santo*)<sup>44</sup> tentará uma definição mais rigorosa do que seria a experiência religiosa sem entrar diretamente nos domínios mais confessionais de uma determinada instituição. Segundo ele, a experiência religiosa traz consigo uma incomensurabilidade entre tudo que releva do entendimento ou da razão e o conjunto de fenômenos referenciáveis ao experimentar propriamente dito. Tal experiência escaparia, portanto, a toda aproximação racional. Ela não releva nem da ordem da verdade (por exemplo, a experiência metafísica do Deus verdadeiro em Descartes ou a argumentação de provas ontológicas) nem da ordem da ética (notadamente tal como Kant pretendeu fundá-la a partir de postulados da razão prática), nem mesmo da ordem do teleológico ou da organização do sentido.

---

<sup>41</sup> Cf. J.Y. LACOSTE (org.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris: PUF, 1998, verb. "expérience religieuse".

<sup>42</sup> Cf. J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris: Aubier, 1952.

<sup>43</sup> Cf. toda a obra de Emmanuel Levinas, sobretudo as obras já citadas aqui supra.

<sup>44</sup> R. OTTO, *Lo Santo, Lo Racional y Lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 1980, esp. pp. 14-21.

Para Otto, a experiência religiosa é irreduzível em termos de ideia, conceito, noção abstrata, preceito moral. Todas estas operações do pensamento são por demais “pacíficas” para serem adequadas àquilo que jorra quando o sagrado se manifesta numa experiência singular. Mais ainda, a experiência religiosa escapa ao “bom senso”. Otto mostra que é uma experiência terrível, devastadora para aquele sobre o qual ela se derrama. A experiência referida pela expressão paulina “Deus vivo” é a de um poder aterrorizante e esmagador para o humano, escapando a toda mediação mental (cf. Hb 10,31). Segundo Otto, esta experiência é a da onipotência divina. O que é encontrado no decurso da experiência é da ordem do “totalmente outro”. Um ser singular está subitamente posto em presença de uma realidade irreduzível a tudo que releva da ordem do cosmos ou do humano. O que é então vivido e experimentado escapa a todo pensamento como a toda vontade. Deste estranhamento radical, ontológico, que jorra no campo da experiência humana, nasce no ser que a sofre uma atitude paradoxal, no limite do suportável e que pode fazer balançar na demência um psiquismo insuficientemente preparado. Por um lado, nasce um sentimento de medo, de pavor, de terror sagrado – sentimento esmagador que Otto designa como “*mysterium tremendum*”. Mas por outro lado se impõe o sentimento de uma atração irresistível, de um ser arrancado da vida ordinária, de uma urgência de “ver” com risco de morrer – sentimento irreprimível que Otto define como “*mysterium fascinans*”<sup>45</sup>.

Esta ambivalência extrema que carrega a experiência do sagrado foi por ele nomeada como “*numinosa*”. E o sentimento que implica se encontra mais além do antagonismo vital sobreviver-morrer, que forma a base psíquica do consciente. Não é numa relação de tipo interior-exterior que se decide o face a face do humano e do divino. É a experiência de uma relação entre duas ordens, dois tipos, dois níveis de realidade, um superior, e outro inferior. A revelação aí acontecida é a de um poder radicalmente “outro” e que pode correr riscos de grande ambiguidade, seja esta a busca de sensações e fusões gozosas, como o da normatividade sádica, da culpa sem remissão, da autodestruição e da morte. Se uma é a religião da fusão gozosa e sem delimitações e alteridade, a segunda é a religião da norma e da obsessão moralizante que não tem espaço nem tempo para o gratuito e o gozo<sup>46</sup>.

A experiência de fé tal como o cristianismo a entende se aproximaria mais do que se chama experiência mística. No Cristianismo, os dicionários e os

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Cf. sobre a normatividade sádica F. VARONE, *El Dios sádico. Ama Dios el sufrimiento?*, Santander: Sal Terrae, 1988; v. também L. BOFF, *Trindade e Sociedade*, Petrópolis: Vozes, 1986, quando critica as diversas patologias trinitárias, entre elas a religião do Pai como religião da norma.

especialistas definem mística como “cognitio Dei experimentalis”, ou seja, o conhecimento de Deus por experiência<sup>47</sup>. Portanto, se algo se pode dizer da mística, certamente passa pelo caminho da experiência<sup>48</sup>. Não se trata de uma teoria sobre o outro, nem muito menos de um discurso construído e rigoroso sobre o outro. Tudo que possa haver de discurso e teoria neste particular emerge e se faz inteligível a partir de uma experiência<sup>49</sup>. E esta experiência é fundamentalmente experiência de relação. Neste sentido e somente à luz deste fato primeiro é que se pode falar então de conhecer e conhecimento<sup>50</sup>. A mística é, sim, um conhecimento, porém um conhecimento que advém da experiência e onde a inteligência e o intelecto entram apenas no sentido de compreender não a experiência abstratamente falando, mas o que sente o sujeito concreto que está no centro do ato mesmo de “experimentar”<sup>51</sup>. E este sentir é um sentir que implica em uma alteridade e uma relação.

No evento místico, que se desenrola entre o ser humano e o ser divino, está, portanto, não apenas o sujeito que crê e conhece, ou seja, o eu, mas o outro, ou seja, o tu ou ainda o ele ou ela. Aquele ou aquela que, por sua alteridade e diferença, movem o eu em direção a uma jornada de conhecimento sem caminhos previamente traçados e sem seguranças outras do

---

<sup>47</sup> Cf. o que sobre isso diz G. MOIOLI, “Mística Cristiana”, in *Nuevo Diccionario de Teología*, Madrid: BAC, 1982, p. 931: “Para definir la mística, se puede hablar de una experiencia religiosa particular de unidad-comunión-presencia, en donde lo que se “sabe” es precisamente la realidad, el dato de esa unidad-comunión-presencia, y no una reflexión, una conceptualización, una racionalización del dato religioso vivido”, citado por S. GAMARRA, *Teología espiritual*, Madrid: BAC, 1994, p. 279, n. 64.

<sup>48</sup> Cf. H.Cl. de LIMA VAZ, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, São Paulo: Loyola, 2000.

<sup>49</sup> Entendemos por experiência, e concretamente por experiência religiosa, aquilo que se percebe de modo imediato e se vive antes de toda análise e de toda formulação conceitual. Trata-se da vivência concreta do homem que se encontra, graças a uma força que não controla ou manipula, frente a um mistério ou um poder misterioso. Cf. sobre isso *Diccionario de las Religiones*, Barcelona: Herder, 1987, verb. “Experiencia cristiana y experiencia religiosa”. V. também J. MOLTMANN, *The Trinity and the Kingdom of God*, London: SCM Press, 1981, p. 4; L. BOFF (org.), *Experimentar Deus hoje*, Petrópolis: Vozes, 1975, especialmente o capítulo escrito pelo Pe. H.Cl. de LIMA VAZ; J.A. ESTRADA, *A experiência cristã de Deus*, Petrópolis: Vozes, 2001; M. GELABERT, *Valoración cristiana de la experiencia*, Salamanca: Sígueme, 1990.

<sup>50</sup> Cf. o sentido de conhecer bíblico, que é inseparável de amar. Cf. MOLTMANN, *The Trinity and the Kingdom of God*, p. 9.

<sup>51</sup> Cf. sobre isso o que diz Santo Tomás de Aquino: “*Non intellectus intelligit sed homo per intellectum*”, ou seja, é o homem concreto na sua polivalência intencional que é o sujeito do ato de abrir-se ao seu objeto, movimento que caracteriza a experiência. Abrindo-se, esse homem torna-se capaz de acolher o ser na riqueza analógica de sua absoluta universalidade. *Summa Theologiae* Ia., q. 72, a. 2 ad 1m, citado por H.Cl. de LIMA VAZ, “Mística e política. A experiência mística na tradição ocidental”, in M.C. BINGEMER / R.S. BARTHOLLO (org.), *Mística e Política*, Col. Seminários Especiais Centro João XXIII, São Paulo: Loyola, 1994, p. 10. Cf. também H.Cl. de LIMA VAZ, *Antropologia Filosófica II*, Col. Filosofia, São Paulo: Loyola, 1992, p. 37, n. 8.

que a aventura da descoberta progressiva daquilo que algo ou alguém que não sou eu pode trazer. Esse ou essa que não sou eu, também não é isso (algo coisificado ou reificado)<sup>52</sup> e sim, alguém que a mim se dirige, que me fala e a quem respondo. Um “outro” sujeito, cuja diferença a mim se impõe como uma epifania<sup>53</sup>, uma revelação.

No caso da mística, essa relacionalidade com a diferença do outro cobra dimensões diferenciadas na medida em que coloca no processo e movimento da relação um parceiro absoluto, com o qual o ser humano não pode sequer cogitar em fazer número, estabelecer simetrias ou interagir em termos de necessidade. Trata-se de um Outro cujo perfil misterioso desenha-se, sobretudo, nas situações-limite da existência e transforma radicalmente a vida daquele ou daquela que se vê implicado/a nesta experiência<sup>54</sup>.

Definida pela teologia clássica como “cognitio Dei experimentalis” ou por tomistas do porte de J. Maritain como “experiência frutiva do absoluto”<sup>55</sup>, a experiência mística seria a experiência da fé chegada ao seu ponto culminante. Experiência de crer no Outro que é mistério re-velado e que cresce até tornar-se experiência de união e comunicação i-mediata entre amante e amado. O dinamismo que perpassa essa experiência não será o da necessidade, mas do desejo<sup>56</sup>.

São íntimas as relações entre a fé e o mundo dos desejos. Íntimas e, no entanto, complexas e muitas vezes incompreensíveis. São muitos os caminhos em que a fé pode andar por este mundo e às vezes se encontra em um autêntico labirinto, com o risco de errar no caminho empreendido. O extravio é fácil e às vezes o resultado fatal. Todos recordamos situações nas quais as crenças conduziram a todo tipo de alienação e inclusive destruição<sup>57</sup>.

E no entanto, a fé é capaz de gerar atitudes, comportamentos, opções de vida de uma nobreza e uma qualidade como poucas outras dimensões da existência humana. Basta lembrar um Francisco Xavier que morre aos 46

---

<sup>52</sup> Cf. M. BUBER, *Eu e Tu*, 2ª ed., São Paulo: Moraes, 1977, pp. XLV- LI.

<sup>53</sup> Cf. E. LEVINAS e todo o seu discurso sobre a alteridade. V. notadamente a obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, e também *Humanismo del otro hombre*.

<sup>54</sup> Cf. LIMA VAZ, “Mística e política. A experiência mística na tradição ocidental”, pp. 11-12.

<sup>55</sup> V. J. MARITAIN, “L'expérience mystique naturelle et le vide”, in ID., *Oeuvres* (1912-1939), Éd. H. BARS, Paris: Desclée, 1975, pp. 1125-1158, cit. por LIMA VAZ, “Mística e política. A experiência mística na tradição ocidental”, p. 12, n. 4.

<sup>56</sup> V. o que sobre isso digo em meu livro *Alteridade e vulnerabilidade. Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*, São Paulo: Loyola, 1993, especialmente no capítulo IV: “Experiência de Deus. Possibilidade de um perfil?”.

<sup>57</sup> As reflexões que se seguiram aos fatos de 11 de setembro de 2001 comprovam isso.

anos às portas da China para onde foi sozinho movido apenas pelo desejo de levar o evangelho a um continente que ainda não o conhecia. Teresa de Ávila e outros místicos conheceram êxtases tão altos e tão profundos que desejavam morrer para encontrar-se com Aquele que lhes trazia tal gozo e deleite ao corpo e ao coração. As atas dos mártires de ontem e hoje estão cheias de narrativas de cristãos que preferiram ser entregues aos dentes dos leões antes que negar sua fé. Assim também a fé leva a renúncia e a negação de si até níveis ferozes, como São Jerônimo que se arrasta nu sobre urtigas e São João Berchmans que usava a disciplina até verter sangue do próprio corpo. Em poucos terrenos a paixão, o fervor, o desejo apareceram com tal intensidade na história da humanidade como no campo da vida de fé. É o desejo, em sua multiplicidade de derivações, o que constitui a energia básica pela qual a fé autenticamente move montanhas<sup>58</sup>.

Trata-se, de certo modo, do gerador maternal da fé. Acolhe o ser humano desde sua chegada à existência e configura sua primeira relação com a vida e o mundo. O que acontece em nível antropológico também acontece em nível da experiência de fé. Crer significa possuir uma confiança básica na vida. Contar com uma convicção não demonstrável, mas segura, de que a vida e o mundo possuem um sentido, uma lógica e uma finalidade, ainda que às vezes dificilmente compreensível. Com consolação ou desolação, com raiva ou com êxtase, crer significa sentir-se fundado, querido, amado. E por isso quem crê sabe que pode pedir porque receberá, buscar e encontrará, bater e a porta será aberta. Quem crer sabe que mesmo estando perseguidos, não desesperamos, estamos acossados, mas não abandonados. Pela fé nos sentimos salvos. Estamos convictos de que aconteça o que acontecer, no final não afundaremos em um poço sem fundo, mas seremos sustentados e protegidos<sup>59</sup>.

Existe Alguém, um Outro, com o qual não nos confundimos nem nos fundimos e com quem o diálogo e o colóquio pode dar-se em qualquer situação. Através desse desejo fundamental que nos leva a essa Alteridade Primordial reconhecemos a presença misteriosa de Deus e escutamos sua palavra. Embora, como bem o mostram os grandes mestres espirituais, isso não implique um caminho fácil e haja que passar por noites escuras, longos silêncios, etc.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Cf. C. DOMINGUEZ MORANO, *Crer depois de Freud*, São Paulo: Loyola, 2002.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> Cf. a noite escura tão bem tematizada por São João da Cruz. Mais recentemente, sacudiu a opinião pública o livro das cartas da Madre Teresa de Calcutá, que confessava a seu diretor espiritual passar por trevas totais em sua vida espiritual, duvidando até mesmo da existência de Deus. Cf. *Ven, sé mi luz. Las cartas privadas de la santa de Calcutá*, Barcelona: Planeta, 2008.

O desejo pode configurar-se em nossa história pessoal de muitos modos e com muitos matizes: consumir, possuir, gozar sexualmente, saber, criar, combater, servir até morrer... A religião muitas vezes levou a descaminhos o impulso intenso do desejo humano. A experiência mística, fundada sobre a fé em Outro que não sou eu, Liberdade absoluta que vem ao encontro de minha liberdade condicionada, ensina a ordenar o desejo e discernir os impulsos. Ensina, em suma, a organizar a vida e centrá-la sobre um eixo fundamental de vida e não de morte<sup>61</sup>.

Em todo caso, é no fundo mais profundo de nós mesmos, onde pulsa a mais autêntica paixão seduzida pelo Absoluto que a voz de Deus se faz ouvir sobre a vida humana expressando Seu desejo ao mesmo tempo soberano e amoroso. O Deus da Revelação é sem dúvida um Deus desejante e apaixonado. Não se trata de um Deus que se mostra como absoluto inabordável. Mas busca incessante e apaixonadamente o ser humano – sua mais amada criatura – desejando dar-se a ele ou a ela para o encontro e a união.

Quando esse Desejo divino encontra a resposta da Fé que opera pelo Amor produz-se então a experiência mística, feita de pathos – paixão e gozo profundo, fruição e oblação, que é o que torna a Revelação crível, digna de fé, porque encarnada em pessoas concretas. Assim aconteceu com aqueles que conviveram com Jesus de Nazaré. Foram seduzidos por sua pessoa e por aquilo que sua relação singular com o Deus que ele chamava de Abba-Pai lhes transmitia. Assim acontece com as testemunhas de ontem e de hoje que são, – no dizer do Papa Paulo VI, na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* –, os únicos mestres que nossos contemporâneos escutam sem ceticismo ou cinismo<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> “E antes de mais nada, sem querermos estar a repetir tudo aquilo já recordado anteriormente, é conveniente realçar isto: para a Igreja, o testemunho de uma vida autenticamente cristã, entregue nas mãos de Deus, numa comunhão que nada deverá interromper, e dedicada ao próximo com um zelo sem limites, é o primeiro meio de evangelização. ‘O homem contemporâneo escuta com melhor boa vontade as testemunhas do que os mestres, dizíamos ainda recentemente a um grupo de leigos, ou então se escuta os mestres, é porque eles são testemunhas’ (PAULO VI, *Discurso aos Membros do “Consilium de Laicis”, AAS 66 [1974] 567-570, aqui p. 568*). São Pedro exprimia isto mesmo muito bem, quando evocava o espetáculo de uma vida pura e respeitável, ‘para que, se alguns não obedecem à Palavra, venham a ser conquistados sem palavras, pelo procedimento’ (cf. 1Pd 3,1). Será pois, pelo seu comportamento, pela sua vida, que a Igreja há de, antes de mais nada, evangelizar este mundo; ou seja, pelo seu testemunho vivido com fidelidade ao Senhor Jesus, testemunho de pobreza, de desapego e de liberdade frente aos poderes deste mundo; numa palavra, testemunho de santidade” (EN, nº 41).

## ***Da importância de crer nas testemunhas...***

A fé cristã foi desde seus começos uma fé no testemunho de outros. Os discípulos acreditaram em Jesus, no qual reconheceram e ao qual proclamaram Testemunha Fiel<sup>63</sup>. As mulheres acreditaram que o túmulo não era o lugar daquele que estava vivo e disso deram testemunho. Os apóstolos – depois de certa relutância – acreditaram nas mulheres. E assim começou o caminho dessa proposta de vida que foi conquistando o mundo conhecido de então, forte apenas da palavra de alguns frágeis seres humanos que diziam: “Isso é verdade porque eu vi, eu experimentei. Dou testemunho e sou capaz de morrer por isso”<sup>64</sup>.

A fé cristã desde seus inícios é, portanto, uma fé de testemunhas e não tanto de textos. Cada vez mais se torna mais verdadeira e verificável a afirmação de que há que fazer uma teologia não de textos, mas de testemunhas<sup>65</sup>. Fazendo apelo aos testemunhos de homens e mulheres que foram alcançados por Deus em meio à história, torna-se mais evidente a diferença entre fé e religião, fé e instituição. Mais claro ainda o que constitui a identidade mais profunda dos homens e mulheres de fé que somos chamados a ser, ajudando outros a sê-lo nesta confusa e difusa contemporaneidade em que vivemos. São eles e elas que nos mostram que a fé cristã ainda tem um papel a desempenhar hoje, desde que não perca sua identidade em meio aos tempos nebulosos que vivemos.

Convocamos aqui, para confirmar o que dizemos, uma testemunha entre mil outras. Simone Weil, cujo centenário se celebra este ano e cuja vida e experiência, assim como o pensamento, dão eloquente testemunho de tudo que aqui tentamos dizer<sup>66</sup>. Enquanto a maioria dos místicos cristãos quase sempre se situa dentro da instituição eclesial, Simone Weil é alguém que mostra um perfil diferente. Mulher de seu tempo, de procedência judia, configurada pela cultura francesa do século XX em plena secularização, vive uma experiência mística claramente cristã, mas não institucionalizada, aberta à pluralidade e em diálogo não somente com o ateísmo e o agnosticismo de seu meio e seu tempo<sup>67</sup> como também com outras tradições religiosas<sup>68</sup>.

---

<sup>63</sup> Ap 1,5; 3,14.

<sup>64</sup> J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Calidad cristiana: Identidad y crisis del cristianismo*, Santander: Sal Terrae, 2006, pp. 85-103: “Antropología cristiana y martirio”.

<sup>65</sup> Essa expressão adotam em suas obras mais recentes teólogos como J.B. METZ e J. SOBRINO.

<sup>66</sup> V. os trabalhos de M. VANNINI, *Introdução à mística*, São Paulo: Loyola, 2008; D. VASSE, *L'autre du désir ou le Dieu de la foi*, Paris: Seuil, 1991; G. BATAILLE, *L'expérience intérieure*, Paris: PUF, 1943.

<sup>67</sup> Cf., por exemplo, o belo livro de A. COMTE SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, Paris: Cerf, 2006, entre outros.

<sup>68</sup> Cf., por exemplo, toda a obra de L. MASSIGNON, muito especialmente *Parole donnée*, Paris: Julliard, 1962; v. também a obra de H. LE SAUX, *La montée au fond du cœur*, Paris: O.E.I.L., 1986.

Como muitos outros de seu século, Simone Weil viveu uma experiência profunda e visceral de Deus no mundo e não no silêncio do claustro<sup>69</sup>. Ocupou-se durante sua vida de questões muito seculares e podemos encontrá-la em várias militâncias desde o engajamento como miliciano na Guerra Civil Espanhola, na militância sindical e na fábrica, como operária, a fim de experimentar em carne própria as condições de vida dos trabalhadores oprimidos pelas engrenagens da modernidade<sup>70</sup>. Apesar de sua experiência claramente cristã, Simone Weil foi sempre muito crítica com relação à Igreja institucional fazendo seu caminho quase à margem da mesma, apesar da afinidade e sintonia que sentia com muitos dos elementos do catolicismo<sup>71</sup>.

Desde muito jovem, na aula de filosofia de seu mestre Alain, na Sorbonne, Simone Weil escrevia que o santo se distingue pelo fato de que não quer estar separado das dores e sofrimentos de seus contemporâneos, mas deseja participar dos mesmos plenamente. Assim foi seu caminho nos breves 34 anos que viveu<sup>72</sup>.

Concebia a santidade em primeiro lugar como obediência. Para ela, “Deus recompensa a alma que pensa nele com atenção e amor, e o faz exercendo sobre ela uma pressão rigorosamente, matematicamente proporcional a essa atenção e esse amor. É preciso abandonar-se a esse movimento...”<sup>73</sup>. Foi graças a esta passividade obediente que empreendeu as grandes decisões e iniciativas de sua vida, como a ida para a fábrica, a entrada na

---

<sup>69</sup> Cf. Raïssa Maritain, casada e filósofa que criou com seu marido e sua irmã uma comunidade de oração em sua casa onde reunia toda a intelectualidade francesa dos anos 30. Cf. J. et R. MARITAIN, *Œuvres Complètes*, Paris: Editions Universitaires, 1995; M. DELBREL, que deixou sua experiência de trabalhadora para dedicar-se à missão com o povo da rua, *Œuvres Complètes*, Paris: Nouvelle Cité, 2007; D. DAY, a mística das ruas de Nova York, *The Long Loneliness*, Chicago: Saint Thomas More Press, 1993; E. HILLESUM, jovem advogada judia cuja experiência mística a levou ao campo de concentração de Westerbork, a fim de “ajudar a Deus, salvar seu povo e ser um bálsamo para suas feridas”, *Etty Hillesum: une vie bouleversée*, Paris: Seuil, 1985. Mesmo T. MERTON, monge trapista, exceção que confirma a regra, foi um tipo de monge original e inesperado, que em seus escritos regulares na grande imprensa se ocupava de questões muito atuais de seu país, os EUA, e que foi um pioneiro no diálogo com a vida monástica budista. Cf. *The Seven Storey Mountain*, New York: Garden City Books, 1948. Cf. também G. BERTELLI, *Mística e compaixão: A teologia do seguimento de Jesus em Thomas Merton*, São Paulo: Paulinas, 2008.

<sup>70</sup> Cf. a melhor biografia que existe sobre Simone Weil, escrita por sua amiga Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Paris: Fayard, 1973, 2 vols.

<sup>71</sup> Cf., por exemplo, o italiano Ignazio Silone: cf. A. DANESE / G.P. di NICOLA, *Ignazio Silone. Percorsi di una coscienza inquieta*, Torino: Effatà, 2007; o próprio E. MOUNIER, *Le personalisme*, 7ª ed., Paris: Les Presses Universitaires de France, 1961; D., *L'engagement de la foi*, Textes choisis et présentés par Paulette Mounier, Paris: Seuil, 1968.

<sup>72</sup> Cf. E. GABELLIERI, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain / Paris: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve / Éditions Peeters, 2003.

<sup>73</sup> *Attente de Dieu*, p. 15.

Resistência durante a guerra, etc. Foi também essa amorosa passividade, cheia de atenção, que lhe permitiu reconhecer a tomada de posse do Cristo sobre sua vida e nela consentir, deixando-se configurar progressivamente a Ele. Foi também em nome desta obediência que declarou sentir não dever dar o passo em direção ao Batismo e à entrada na Igreja, pois sentia que Deus não lhe pedia isso<sup>74</sup>.

Simone Weil, como outros místicos cristãos, considerava a santidade uma transmutação tão profunda como a Eucaristia, onde era preciso consentir a uma morte espiritual a fim de ser totalmente transformado em Cristo. Diz ela: “A humildade total é o consentimento à morte, que faz de nós nada inerte. Os santos são aqueles que ainda vivos consentiram realmente na morte”<sup>75</sup>.

Uma das contribuições que Simone Weil traz para nossa reflexão sobre a fé cristã na contemporaneidade é, parece-me, a distinção bem clara entre santidade e moralidade. A santidade passa além do simples exercício voluntarista das virtudes. A intimidade com Deus e a necessidade do êxodo interior, de sair de si mesmo e oferecer a própria vida, tal é a marca do santo, ou, em outras palavras, da pessoa que vive sua fé radicalmente. Como ela, há muitos outros, homens e mulheres, conhecidos ou anônimos, “cristãos sem Igreja” que podem ser figuras paradigmáticas no caminho incerto e obscuro destes tempos modernos e pós-modernos, onde o ser humano, constrangido a viver em um mundo que perdeu o sentido do absoluto, tem às vezes a impressão de haver perdido também o sentido da vida. Muitas vezes são esses santos, esses místicos sem coroa nem capela, aqueles e aquelas cujo ensinamento e amor vivido podem inspirar as vidas humanas de hoje e de amanhã.

Talvez se possa falar de santidade a propósito de Simone Weil se se aceita a definição de santo segundo a qual “o santo tende à perfeição menos por busca de integridade que por amor a Deus, no ardor de uma fé que o leva ao devotamento total e ao esquecimento de si”<sup>76</sup>. Cremos poder dizer que, apesar das restrições que ela possa ter tido para com a Igreja enquanto instituição, são muito raros os homens ou as mulheres que tenham compreendido tão bem e vivido tão radicalmente este ideal de amor oblato e de abandono de si ao outro – seja o Outro divino e absoluto como o outro desfigurado pela miséria e a desventura – como esta judia ao mesmo tem-

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 25. Cf. sobre isso G.P. di NICOLA, *Abissi e vette*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2002. Sobre o Batismo de Simone Weil, v. ainda E. SPRINGSTEAD, *Simone Weil and Baptism*, in <http://www.laici.org/index.php?p=homedonna>.

<sup>75</sup> Cf. *La Connaissance Surnaturelle*, Coll. Espoir, Paris: Gallimard, 1950, p. 325.

<sup>76</sup> Cf. *Encyclopaedia Universalis*, version numérique, voix “Sainteté”. V. também G. FESTUGIERE, *La sainteté*, Paris: PUF, 1949.

po filósofa brilhante e mística ardente e apaixonada por Jesus Cristo e seu Evangelho.

Testemunha privilegiada da fé e da vida, no sentido que sempre buscou o excesso da justiça, da misericórdia e da solidariedade, ela viveu seu projeto transportada pela utopia que lhe dava força e sustento. Como muitas outras figuras humanas do século XX – chamado o século sem Deus – Simone Weil lutou pelo mundo e sua luta recebeu um sentido absoluto quando encontrou o Cristo que a tomou para si com amor. Com sua atitude de atenção a Deus e ao outro desventurado, tocou de muito perto o mistério de Deus Pai de Jesus Cristo, que a recebeu na câmara nupcial da união mística, ao mesmo tempo em que a enviava à praça pública da luta pela justiça<sup>77</sup>. Mística do Amor, Simone Weil pode continuar a inspirar hoje aqueles e aquelas que fazem a experiência de crer em Outro que lhes vem ao encontro traduzindo essa experiência em um radical serviço, dentro ou fora de qualquer instituição.

## **Conclusão**

Destas reflexões, que não têm a pretensão de ser exaustivas ou de recobrir por completo a vastidão da temática, cremos que podemos chegar a uma conclusão importante. Parece sempre mais claro, em termos teológicos, que realmente o Cristianismo não pode ser equiparado a uma religião. Ele é, sim, uma proposta de vida nova que tem em seu centro a pessoa de Jesus Cristo. A possibilidade de que seja mais ou menos vinculado a uma Igreja histórica (no nosso caso, o catolicismo), dependerá da capacidade nossa enquanto cristãos e enquanto comunidade eclesial, de narrar sempre de novo e de maneira criativa, a história que subjaz a nossa experiência e nosso testemunho.

Quanto mais sejamos capazes de expressar com nossa narrativa e nosso testemunho a disposição de abrir-nos sempre ao novo e relativizar constantemente o já estabelecido – a ser criativos sem afastar-nos da fidelidade à identidade que é a nossa; de valorizar as testemunhas de hoje que com suas vidas nos ensinam sempre de novo o Evangelho sem estar prisioneiros de formas que algumas vezes não comunicam mais o que pretendem às novas gerações – tanto mais seremos capazes de fazer com que nossa fé não se torne peça de museu, ultrapassada e envelhecida, mas sim dinâmi-

---

<sup>77</sup> *Attente de Dieu*, p. 59.

ca vital, cheia de sopro e de espírito, capaz de configurar a vida humana e dar-lhe seu sentido definitivo em meio a tão nebulosos e tormentosos tempos como os que vivemos.

**Maria Clara Lucchetti Bingemer** é doutora em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma) com a tese intitulada *Deus e o divino serviço. Mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola* (1989). Atualmente é professora associada de dedicação exclusiva no Departamento de Teologia da PUC-Rio e decana do Centro de Teologia e Ciências Humanas da mesma Universidade. De 1994 a 2004, foi diretora do Centro Loyola de Fé e Cultura da PUC-Rio. Entre suas publicações mais recentes encontram-se: *A identidade crística. Reflexões sobre vocação, identidade e missão dos leigos*, São Paulo: Loyola, 1998; *Violência e religião. Judaísmo, Cristianismo, Islamismo. Três religiões em confronto e diálogo*, Rio de Janeiro / São Paulo: PUC-Rio / Loyola, 2001; *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*, Valencia / São Paulo: Siquem / Paulinas, 2002 (em co-autoria com V. Feller); *Experiência de Deus em corpo de mulher*, São Paulo: Loyola, 2002; *Deus Trindade: graça que habita em nós*, Valencia / São Paulo: Siquem / Paulinas, 2003 (também em co-autoria com V. Feller); *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*, Rio de Janeiro: Rocco, 2007; *Jesus Cristo: Servo de Deus e Messias glorioso*, São Paulo: Paulinas, 2008.

**Endereço:** Rua Almirante Salgado, 51 (Laranjeiras)  
22240-170 Rio de Janeiro – RJ  
e-mail: agape@puc-rio.br