



Nomear o Real numa cultura pluralista. Desafios da Teologia Fundamental diante da experiência como *locus theologico*

Naming the Real in a pluralistic culture. Challenges of Fundamental Theology given the statement of experience as a “locus theologico”.

Alessandro Rodrigues Rocha *

Resumo

O artigo pauta o desafio que a teologia tem diante de si na tarefa contínua de nomear o Real numa cultura pluralista. Tal desafio coloca-se, sobretudo, à teologia fundamental que se encontra diante da afirmação da experiência como *locus theologico*. Para enfrentar essa temática o artigo propõe duas possíveis posturas de aproximação ao desafio de nomear o Real e, logo depois, partindo de uma das afirmações, enfrenta propriamente a temática da experiência como *locus theologico*, e suas conseqüências para a teologia. Esta, por sua vez, será abordada diante do deslocamento que a leva da prática da tutela à vocação do discernimento. Assumindo a vocação do discernimento a teologia, em sua tarefa de nomear o Real, adentra o espaço epistemológico da relacionalidade. Tal espaço se afirma na superação de aproximações metafísicas e/ou racionalistas.

Palavras-chave: Teologia fundamental; Pluralismo; Experiência.

Abstract

The article guides the challenge that theology is faced with the task of naming the Real remains in a pluralistic culture. This challenge arises mainly to the fundamental theology which is before the affirmation of experience as a locus theologico. To address this issue the article proposes two possible positions of approaching the challenge of naming the Real, and soon after, leaving one of the statements, properly faces the issue of experience as theologico locus and its consequences for theology. This, in turn, will be addressed before the shift that leads to the practice of guardianship to the vocation discernment. Assuming the discernment of a vocation to theology, in its task of naming the Real, enters the epistemological space of relationality. Such a space is said to overcome metaphysical approaches and / or rational.

Key words: Fundamental theology; Pluralism; Experience.

Artigo recebido em 02 de Outubro de 2010 e aprovado para publicação em 17 de Dezembro de 2010.

* Pós-doutorando em literatura pela PUC-Rio. Doutor em teologia pela PUC-RIO, pesquisador associado da Cátedra UNESCO de Leitura da PUC-RIO. País de origem: Brasil. E-mail: buenomartir@gmail.com

“Por favor, por favor!”
Disse um peixe do mar a um outro peixe:
“Você que deve ter mais experiência,
talvez possa ajudar-me... Então me diga:
Onde posso encontrar a coisa imensa
que chamam de Oceano? Em toda a parte
eu o venho buscando sem sucesso.”

“Mas é precisamente no Oceano
que você está nadando”, disse o outro.
“Oh... isto? Mas é pura e simplesmente água!”
Disse o peixe mais jovem, “eu procuro
é o grande Oceano!” E lá se foi nadando,
muito desapontado, a buscar noutra parte.
(Anthony Mello)

1 Introdução

Ao iniciarmos esta reflexão sobre a experiência nos limites da teologia, faz-se necessário precisar o que distingue a experiência religiosa propriamente da experiência teológica. Essa tarefa tem como propósito central circunscrever aquilo que seria próprio da teologia. Com isso, está-se dizendo que há uma tarefa específica que cabe inalienavelmente à teologia.

De forma sintética, afirmamos: a diferença entre experiência religiosa e experiência teológica é que esta ousa nomear o Sagrado e sua presença, chamando-o “Deus”.

Essa é, portanto, uma diferença substantiva. A experiência teológica parte do dado colocado pela experiência religiosa; “há uma presença a ser experimentada...”. Contudo, não para nesse dado: nomeia-o, mesmo que para isso tenha que ousar dizer o indizível. Ousar, portanto, significa que a teologia tenta nomear o inominável e o faz da única forma possível: no recurso dialético da linguagem, da mediação cultural.

2 Posturas de aproximação ao desafio de nomear Deus

A teologia ou, mais especificamente o teólogo, é aquele que diante de uma presença que o interpela, ousa perguntar-lhe por seu nome (cf. Êxodo 3,13-15), tanto para qualificar sua experiência, quanto para comunicá-la. (Cf. RICOEUR, 1996, p. 195). De tal ousadia

derivam duas posturas ou estratégias discursivas que determinam a própria concepção que a teologia terá de sua tarefa. Por um lado pode surgir uma postura conceitual-unívoca, que, a partir de procedimentos especulativos, arrogue para si a condição de qualificar univocamente a experiência que tem da presença do Sagrado. Desta forma, aconteceria uma identificação da experiência da presença com a própria presença. A nomeação dessa presença passaria a corresponder exatamente a esta em toda a sua densidade.

Outra postura possível diante da emergência da experiência de tal presença é a simbólico-polifônica. A teologia e o próprio teólogo sabem-se diante do mistério desvelado, ousam nomeá-lo, não obstante reconhecem que essa é uma tarefa que se faz sempre de forma inacabada, frágil, aberta. Ou seja, sem sandálias nos pés. (Cf. Êxodo, 3,5). Nesse caso, tanto a experiência em si quanto sua comunicação são carregadas da consciência de assimetria que há entre a presença e a possível experiência com ela. Se a postura conceitual é geradora de univocidade discursiva, a postura simbólica é francamente aberta à expressividade polifônica.

Atento para as discussões sobre posturas e estratégias discursivas no processo de nomeação das experiências teológicas judaico-cristãs originárias, Paul Ricoeur, em seu artigo “*Entre filosofia e teologia II: nomear Deus*” faz a seguinte observação:

A nomenclatura de Deus nas expressões originárias da fé não é simples, mas múltipla. Ou antes, ela não é monocórdia, mas polifônica. As expressões originárias da fé são formas complexas de discurso são tão diversas quanto narrações, profecias, legislações, provérbios, preces, hinos, formulas litúrgicas, escritos sapienciais. Essas formas de discurso nomeiam Deus todas juntas. Mas elas o nomeiam diversamente. (RICOEUR, 1996, p. 190).

Nomear Deus a partir de uma postura discursiva simbólico-polifônica constitui antes de tudo voltar-se à experiência mesma da presença de Deus, não tanto às palavras fixadas que decorrem de tal experiência. Paul Ricoeur afirma acerca desta questão que “é preciso dizer que nomear Deus é, em primeiro lugar, um momento de confissão narrativa. É na ‘coisa’ contada que Deus é nomeado. Isso contra certa ênfase das teologias da palavra que observam apenas acontecimentos de palavra”. (RICOEUR, 1996, p. 191). Contornando ainda mais a precedência da experiência no processo de nomeação de Deus Ricoeur afirma:

Um texto é primordialmente um anel em uma corrente comunicativa: em primeiro lugar, uma experiência de vida é levada à linguagem, torna-se discurso; depois, o discurso se diferencia em fala e em escrita [...] a escrita, por sua vez, é restituída à fala viva por meio dos diversos atos do discurso que reatualizam o texto. A leitura e a pregação são atualizações desse tipo na fala da escrita. Um texto é, sob esse ponto de vista, como uma partitura musical que pede para ser executada (alguns críticos, reagindo contra o excesso do texto em si, chegam até mesmo a dizer que é o “leitor no texto” que completa o seu sentido, por exemplo ao completar as suas lacunas, resolvendo as suas ambigüidades, até mesmo corrigindo a sua ordem narrativa ou argumentativa). (RICOEUR, 1996, p. 184).

A primazia do voltar-se à experiência de Deus no processo ousado de nomeá-lo reforça a postura discursiva teológica simbólico-polifônica em seu estado de inacabamento e abertura. Mais uma vez Ricoeur (1996, p.195) observa que “O referente ‘Deus’ não é apenas o indicador do pertencimento mútuo das formas originárias do discurso da fé, ele também é o seu inacabamento. Ele é a sua visada comum e o que escapa a cada uma delas”.

Como na epígrafe de Anthony de Mello, o próprio da tarefa teológica frente a possível experiência da desvelada presença do Real é dizer como o peixe mais experiente: “Mas é precisamente no Oceano que você está nadando”. (MELLO, 2003, p. 22). A ousadia de nomear é a mais radical tarefa que se apresenta ao fazer teológico: discernir, junto à comunidade que pergunta, mesmo sem as palavras precisas: “Por favor, por favor!” Disse um peixe do mar a outro peixe: “Você que deve ter mais experiência, talvez possa ajudar-me... Então me diga: Onde posso encontrar a coisa imensa que chamam de Oceano? (MELLO, 2003, p. 22).

3 A experiência como *locus theologicus* da nomeação de Deus

Tendo feito, portanto, uma distinção preliminar entre experiência religiosa e experiência teológica, sobretudo no sentido de afirmar o próprio da experiência teológica, bem como a postura ou estratégia discursiva que orienta toda nossa argumentação, é preciso avançar em nossa temática. Para tanto, nos propomos a fazer um percurso do universal revelado no conceito de Sagrado (próprio da fenomenologia da religião), ao particular desse

Sagrado nomeado Deus pela teologia no interior da fé cristã. Para tanto daremos os seguintes passos:

- a) exposição da centralidade da experiência para a teologia da revelação;
- b) o ápice da centralidade da experiência para a teologia da revelação expressado na encarnação, bem como a expressividade relacional que episódio apical oferece à teologia da revelação.

Antes, porém, de entrarmos diretamente na discussão sobre a centralidade da experiência para a teologia da revelação, faz-se necessário mostrar a íntima relação entre a presença de Deus – já nomeado no interior da teologia cristã – e experiência como expressão de cognoscibilidade humana. Relação esta que se realiza de forma pujante na pós-modernidade. Para isso consideraremos algumas contribuições de Andrés Torres Queiruga. Conforme este teólogo, “de fato, Deus está presente em toda a realidade, aberto à experiência religiosamente cognoscitiva do homem”. (QUEIRUGA, 1995, p. 148). Assim, A.T. Queiruga sintetiza a íntima relação que há entre Deus e o humano. Deus é presença, e o ser humano, como ser de abertura, pode fazer experiência de tal presença. Aliás – e essa é a tese de A. T. Queiruga –, humano só será pleno em sua humanidade no acolhimento da revelação, da mesma forma que tal revelação só pode ser justamente compreendida na dinâmica da realização plena do humano.

A perspectiva esposada por Queiruga é ampla e profunda. Sua amplitude consiste em dizer que Deus é presença em “toda a realidade”. Sobre isso ele afirma: “O divino é sempre experimentado como ‘transcendência ativa’, que sai – por própria iniciativa – ao encontro do homem; e, por isso, toda a religião se considera, enfim, revelada”. (QUEIRUGA, 1995, p. 149). Já sua profundidade jaz na proposição de que Deus “está aberto à experiência humana”. Aqui há uma importante questão a ser trabalhada: a abertura de Deus à profundidade experiencial do humano, presente sobretudo na vivência religiosa, deixou de ser conatural e espontânea em função da ascensão do movimento crítico da reflexão ao estado último da evolução da cognoscibilidade humana. Aprofundou-se desta forma a distinção entre o Deus da filosofia e o Deus da religião. O primeiro é “analisado ou

deduzido como *objeto* do pensamento crítico”. O Segundo é “vivenciado espontaneamente como *sujeito* ativo”. (QUEIRUGA, 1995, 149 *passim*).

Do ponto vista filosófico e teológico judaico, Martin Buber reflete essa mesma questão da seguinte forma:

A religião, mesmo que o “Incriado” não seja expresso com a boca nem com a alma, fundamenta-se na dualidade Eu-Tu; a filosofia, mesmo quando o ato filosófico desemboca em uma visão de unidade, fundamenta-se na dualidade sujeito-objeto. A dualidade Eu-Tu completa-se na relação religiosa; a dualidade sujeito-objeto é o que sustenta a filosofia enquanto se faz filosofia [...] Eu-Tu subsistem graças à concretude vivida e dentro dessa concretude; sujeito e objeto, produtos da força de abstração, só duram enquanto dura a abstração. (BUBER, 2007, p. 32).

Falar de experiência com a presença desvelada de Deus é falar, pois, em relação ao “Deus da religião”, à relacionalidade e concretude do Eu-Tu. Queiruga explicita claramente esse assento no experiencial-relacional-concreto da relação com a revelação nos seguintes termos: “Enquanto o homem experimenta – em si mesmo, como natureza ou na história – a Deus como chegando a ele, como manifestando-se a ele, está tendo a experiência radical da revelação”. (QUEIRUGA, 1995, p. 149). Para A.T. Queiruga é preciso assumir que “Deus está realmente presente em todos os homens e se revela a eles realmente [...] revela-se a eles sobretudo nas experiências mediadas por suas tradições religiosas”. (QUEIRUGA, 1995, p. 150-151).

Implicitamente estamos argumentando sobre o transfundo da passagem crítica da razão instrumental moderna à racionalidade-relacionalidade (raciovitalismo) pós-moderna. Refletindo especificamente sobre tal passagem Torres Queiruga afirma a seguinte compreensão sobre a teologia:

Nesse sentido, não concebo a teologia senão como decididamente *pós-ilustrada*. O que não é o mesmo (devo advertir, porque algumas vezes fui interpretado nessa direção) que simplesmente “ilustrada”. Se prestarmos atenção, é justamente o contrário! Porque ser *pós* significa que não se pode retroceder nos desafios, perguntas e perspectivas abertas pelo iluminismo; porém, bem por isso, impõem-se para nós seguir *adiante*, sendo lucidamente críticos com as soluções iniciais, em grande parte prematuras e carregadas de uma polêmica unilateralidade. (QUEIRUGA, 2003, p. 22-23).

Percebendo a “revolução epocal”, ou “mudança de paradigma” que representa o *pós* para a teologia, logo depois de apreciar o pensamento de Gianni Vattimo como representante de uma “evolução filosófica”, A.T. Queiruga afirma: “Para um pensamento responsável tudo isso deveria significar antes de tudo e, sobretudo uma só coisa: a necessidade ineludível de enfrentar lucidamente a nova situação, buscando um equilíbrio atualizado”. (QUEIRUGA, 2003, p. 23-25 *passim*). Como desdobramento ao necessário enfrentamento dessa “nova situação” Queiruga trava um contato crítico com a pós-modernidade e tece a seguinte consideração:

Existe uma [...] valência positiva, que se encontra no fato de ter (a pós-modernidade) propiciado a percepção de novos valores. No âmbito do individual suscitou, ou ao menos ativou, a revalorização do pequeno, a tolerância para com o diferente, a desobstrução do estabelecido, o novo apreço do corpo, a revitalização da experiência. (QUEIRUGA, 2003, p. 112).

Tornando ainda mais específicas as suas considerações sobre a pós-modernidade em sua relação com a religião, sobretudo no sentido de afirmar o primado da experiência, A.T. Queiruga afirma que a “pós-modernidade ‘religiosa’, partindo desta abertura, se difrata em múltiplas formas, em busca de uma vivência de fraternidade que abrace todo o real e leve a uma experiência atual do Absoluto”. (QUEIRUGA, 2003, p.116).

Enfrentando mais propriamente o primeiro passo da relação experiência/teologia – centralidade da experiência para a teologia da revelação –, partiremos de uma discussão de teologia fundamental e experiência no horizonte pós-moderno, daremos o contorno da experiência em face da revelação de Deus e, como passagem ao segundo passo acima enunciado – encarnação como ápice da centralidade da experiência para a teologia da revelação –, trabalharemos a dimensão holística e relacional tão íntimas do dístico experiência/revelação.

“A crise da razão é a consciência da irracionalidade gigantesca dessa mesma razão”. (LIBANIO, 2003, p. 163). Assim, João Batista Libanio introduz uma interessante reflexão sobre a Teologia Fundamental¹ no contexto desafiante da pós-modernidade. Foi no interior

¹ J.B. Libanio já havia escrito uma importante obra sobre Revelação, só que em franco diálogo com a modernidade. Cf. LIBANIO, J. Batista. **Teologia da revelação a partir da Modernidade**. São Paulo: Loyola, 1992. Nesta obra o autor destina dois capítulos para refletir sobre a relação experiência/teologia, pp. 195-248.

da própria modernidade, com sua tendência à extrema especialização, que o conceito de razão forte começou a ruir. No lugar de tal razão forte, surgiu um princípio de enfraquecimento da razão, que elevou a experiência à condição primordial em relação teologia da revelação. (Cf. LIBANIO, 2003, p. 162-163).

Neste sentido J.B. Libanio afirma: “Um caminho viável sugere partir das experiências significativas das pessoas, explicitando-as para elas mesmas. E de dentro delas mostrar como a revelação vem responder concretamente a elas”. (LIBANIO, 2003, p. 165). Diante disso, a teologia se vê frente a uma tarefa inalienável: ajudar homens e mulheres no discernimento de suas experiências, contribuindo para a nomeação e esclarecimento de um universo plural de sinais férteis da presença de Deus.

4 Da tutela ao discernimento: deslocamentos de papéis da teologia frente ao desafio de nomear Deus

A desafiante tarefa teológica consiste, portanto, em contribuir no processo de discernimento das experiências efetivamente feitas por homens e mulheres dentro de seus mais variados lugares culturais. Essa contribuição, contudo, não o será em toda a sua espessura se não for realizada a partir de dentro mesmo dos mundos onde habitam esses e essas que são os verdadeiros protagonistas da recepção da presença divina. J.B. Libanio descreve as características desses lugares culturais pós-modernos onde a recepção da presença de Deus é experimentada.

Tanto mais pertinente parece tal caminho quanto mais se percebe que crescem nas pessoas o interesse, a sensibilidade e gosto pelos símbolos, pelos sinais, pela beleza e pela estética [...] A beleza e a força significativa dos sinais tocam mais profundamente a geração pós-moderna. Uma teologia fundamental para tal momento cultural requer agilidade mental em que a alusão, a insinuação, o jogo simbólico, a beleza das reflexões superem uma racionalidade lógica cada vez mais inacessível. (LIBANIO, 2003, p. 165).

A moldura epistemológica necessária para contornar esse cenário teológico e existencial deve compor-se de uma sensibilidade adequada a tal cenário. Urge, portanto, uma superação de molduras que tão bem enquadraram cenários passados, mas que agora só fazem distorcer a percepção do horizonte novo que se apresenta. Uma nova racionalidade

que possibilite à teologia ler nas experiências humanas, experiências de Deus. J.B. Libanio faz uma importante consideração a esse respeito. Ele afirma que “quando, porém, se entra pelo campo dos símbolos, da estética, não se renuncia à razão, mas trabalha-se com outra dimensão da racionalidade, cujo acesso não depende dos conhecimentos racionais sofisticados e inacessíveis, e sim de outra fonte”. (LIBANIO, 2003, p. 166).

O lugar onde a teologia é pensada e proposta sofre um radical deslocamento. (Cf. LIBANIO, 2003, p. 169). Ela e seus processos são deslocados para o interior das comunidades, onde não interessam tanto formulações teóricas sobre a fé, mas, antes, narrativas de experiências da presença de Deus veiculadas por sinais e símbolos próprios de tais universos. Narrar as próprias experiências. Esse é o processo catequético próprio de uma racionalidade pós-moderna. Cabe a teologia, como “irmã mais velha”, contribuir a partir do depósito das muitas tradições, no discernimento de tal dinâmica catequética afim de que esta seja conseqüente com a fé cristã em suas múltiplas expressões.

Esse novo lugar que a teologia é convidada a habitar tem como atmosfera própria a experiência. É a partir e de dentro dela que se quer ousar nomear a presença do Real que a todos envolve. Na experiência da presença do Real assumimos o risco de chamá-lo Deus. Tal atitude se constitui num risco porque o desafio de nomear Deus pode degenerar na tentativa de defini-lo, incorrendo dessa forma na mais radical idolatria. Acerca desse risco Paul Tillich adverte: “Deus” é símbolo para Deus. Isso significa que precisamos distinguir dois elementos em nossa concepção de Deus: uma vez o elemento incondicional, que se manifesta na experiência imediata e em si não é simbólico, e por outro lado o elemento concreto, que é obtido de nossa experiência normal e é simbolicamente relacionado com Deus [...] “deus” é símbolo de Deus. Nesse sentido Deus é o conteúdo próprio e universalmente válido da fé. (Cf. TILLICH, 2001. p. 33-34).

Neste sentido, precisar um pouco mais os contornos da experiência em face à nomeação da revelação do Real se faz necessário. Uma vez que já estabelecemos tanto uma conceituação filosófica acerca da experiência, quanto uma descrição de sua importância para a percepção da presença do Sagrado no escopo da fenomenologia da religião, cabe-nos ainda a tarefa de traçar os contornos da experiência no interior da teologia e, daquilo que lhe é próprio. Para tanto recorreremos a discussão proposta por Gerald O’Collins em sua obra **Teologia Fundamental**, especificamente no segundo capítulo intitulado *A*

*experiência humana*².

G. O'Collins, tratando da experiência em si (cf. 1991, p. 54-55), estabelece um conjunto de características próprias em face à sua relação com a teologia. Em primeiro lugar toda a experiência tem um significado, ou seja, há uma comunicação de sentido àqueles que fazem uma experiência de Deus. Essa primeira característica aponta para a profundidade que tal evento produz na existência humana. Ao contrário do que por vezes é dito a experiência não é “epidérmica”, ou ao menos não o é somente. Por se dar em íntimo contato com nossa dimensão empírica ela não está fadada à fugacidade. Há efetivamente um sentido intrínseco e profundamente dado numa experiência de Deus.

Marcando a incidência profunda e espessa que a experiência gera na existência humana, G. O'Collins salienta sua não redução ao exclusivamente efêmero afirmando que “podemos esperar que o mundo e nossas experiências façam sentido, contanto que não insistamos num sentido simples e imediato”. (O'COLLINS, 1991, p. 55). Nesse sentido, é como se a experiência humana de Deus ecoa-se desde o íntimo daquele que a faz reverberando sua ação e influxo para todas as dimensões da existência humana. O sentido de tal experiência vai se afirmando e, sendo percebido, à medida que em tais dimensões dessa experiência vai sendo reconhecida e acolhida.

Esse processo de afirmação de sentido que surge de experiência de Deus feita nos contornos da existência humana tem uma teleologia. G. O'Collins identifica tal finalidade como a segunda característica da experiência em sua relação com a teologia. Ele afirma que “toda experiência traz consigo um certo propósito ou finalidade. Leva-nos em alguma direção”. (O'COLLINS, 1991, p. 55). No escopo da teologia da revelação a finalidade de uma experiência de Deus deve ser conseqüente com o próprio revelado experimentado. Ou seja, a teleologia deve encontrar consonância com a teologia, recebendo desta os elementos para seu discernimento. G. O'Collins exemplifica essa segunda característica da seguinte forma: “A experiência do amor genuíno torna-se enriquecedor do outro, e pessoalmente enriquecedor”. (O'COLLINS, 1991, p. 55).

Experimentar o amor é mover-se na dinâmica do próprio amor. Isso dá o peso e concretude da experiência, ajudando a corrigir possíveis reduções fugazes e epidérmicas. G. O'Collins identifica nessa dimensão de concretude a terceira característica da experiência.

² O'COLLINS, Gerald. **Teologia Fundamental**. São Paulo: Loyola, 1991. p. 47-70.

“A experiência não é nada se não for concreta”. Sua espessura e historicidade evidenciam-se exatamente aí. Não há espaço para abstrações “puras”, para racionalizações apriorísticas, ou recursos a formulações axiomáticas fundadas sobre recursos metafísicos. Uma teologia da revelação nesse acento da experiência não pode ser pensada em geral, porque “não existem experiências em geral”. “Uma experiência de Deus [...] só ocorre em momentos particulares, em lugares particulares e com pessoas particulares”. (O’COLLINS, 1991, p. 56 *passim*).

Em quarto lugar G. O’Collins menciona como importante característica da experiência uma abertura ao novo, ao inédito, ao não ordinário. Ele menciona como os teóricos que tratam dessa temática utilizam o recurso da linguagem para expressar o surpreendente que se mostra numa experiência. Expressões como “experiência-ápice”, “situações-limite” ou “experiência-limite” revelam que “a experiência sugere prontamente algo de novo ou inesperado, que deixa a sua marca no sujeito, e o abre para outras experiências no futuro”. Em suma, conclui G. O’Collins: “A experiência genuína transcende as nossas previsões”. (O’COLLINS, 1991, p. 56 *passim*).

Outro autor que pode ajudar na compreensão da importância da experiência em relação à teologia da revelação é Raimon Panikkar, especificamente em sua obra **Ícones do mistério**³. No âmbito da reflexão sobre o risco de nomear o Real, chamando-o Deus, intrinsecamente presente no ato da experiência, R. Panikkar (2007, p. 75) começa por advertir que “tudo o que se possa dizer com estrita racionalidade da experiência de Deus é idolatria”. A experiência de Deus é um ato do ser humano, portanto, não está para a compreensão de uma única dimensão deste, mesmo sendo esta a própria razão. Ela só pode ser percebida em sua espessura se colocada para a integralidade do humano, inclusive para sua dimensão misteriosa.

É exatamente essa amplitude da espessura do Real que nomeamos tão particularmente de Deus, que possibilita-nos ser inteiramente humanos. A experiência de Deus reclama nossa humanidade inteira, por isso, somente diante dela podemos nos afirmar como inteiramente humanos. “O ser humano chega a ser plenamente humano quando faz a experiência de seu último ‘fundamento’, do que realmente é”. (PANIKKAR, 2007, p. 76).

³ PANIKKAR, Raimon. **Ícones do mistério**. A experiência de Deus. São Paulo: Paulinas, 2007

Por ser uma experiência que reclama a inteireza do humano, ela é constitutivamente relacional. De forma bastante clara R. Panikkar afirma que

sem os laços que nos unem com toda a realidade não podemos ter experiência de Deus. [...] A experiência de Deus é a raiz de toda experiência. É a experiência em profundidade de todas e cada uma das experiências humanas: do amigo, da palavra, da conversa. É a experiência subjacente a toda experiência humana: dor, beleza, prazer, bondade, angústia, frio... subjacente a toda experiência no tanto que nos descobre uma dimensão de infinito, não-finito, *in-acabado*. Subjacente a toda experiência e, portanto, não suscetível a ser completamente expressa em qualquer idéia, sensação ou sentimento. (PANIKKAR, 2007, p. 77-78).

Da experiência de Deus surge então a possibilidade da experiência plena do humano. Nela está a fonte para a relacionalidade, que é constitutiva do humano humanizado. Conforme o autor (2007, p. 79), tal processo de humanização constitui

a experiência de Deus que subjaz toda experiência e pela qual nos fazemos humanos nos faz conscientes de nossa contingência, torna-nos humildes e capazes de compreender. Por essa experiência nos damos conta de que estamos dentro de algo que abarca tudo e somos conscientes de uma dupla dimensão de ausência e presença.

Mesmo já tendo delineado os contornos da experiência de Deus em perspectiva teológica, fica restando ainda uma tarefa importante no processo de especificação de nossa temática. É preciso perguntar pelos critérios que nos possam permitir identificar com alguma clareza as diferenças entre experiência teológica, das demais formas de experiência do Sagrado⁴. Para isso é preciso explicitar o que até aqui esteve implícito ao longo de toda exposição deste tópico: falamos de experiência teológica cristã.

O ponto apical da centralidade da experiência para a teologia da revelação em perspectiva cristã se expressa na encarnação. Nela a experiência de Deus ganha sua inalienável topografia: a concretude da existência de homens e mulheres situados em seus múltiplos e respectivos contextos. E ainda, tal experiência encontra sua irreduzível expressividade relacional, que, em última análise, é quem a qualifica como experiência de

⁴ H. C. de Lima Vaz faz uma importante distinção entre experiência religiosa (experiência do Sagrado) e experiência de Deus (experiência de Sentido). Há claramente um corte, uma delimitação, que faz da experiência de Deus uma experiência com certa especificidade. Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia. Problemas de fronteira**. São Paulo: Loyola, 1986. p. 248-253.

Deus (assumindo tal nomeação a partir do que nos foi dado a conhecer pela vida de Jesus de Nazaré, compreendido teologicamente como o Cristo, conforme o fazem os evangelhos).

A experiência cristã de Deus é tanto uma experiência *da* encarnação, quanto *de* encarnação. Isso é o que nos pode revelar a vida de Jesus, o Cristo. Sendo ele o próprio Deus encarnado, vive numa condição radicalmente marcada por tal encarnação: quer do ponto de vista geográfico, quer do ponto religioso, cultural ou existencial. Deus encarnando-se se auto-delimita e delimita a nós, apresentando o *modus operandi* para a articulação teológica da experiência cristã de Deus: a lógica da encarnação. Aqui se encontra o coração do Mistério feito história e a pedagogia para viver tal história como única e só história. Refletindo sobre tal especificidade da experiência cristã de Deus L. Boff afirma que:

No cristianismo articulou-se a experiência do Mistério como história do Mistério. O Sentido não ficou di-fuso, pro-fuso e con-fuso dentro da realidade. Ele armou tenda entre nós e se chamou Jesus Cristo (cf. Jo 1,14). O Mistério é tão radicalmente Mistério que pode, sem perder sua identidade, fazer-se carne e história. Ele pode subsistir totalmente num Outro diferente dele. Se assim não fora, não mostraria sua onipotência nem seu caráter de Mistério. Então, sendo vida, ele pode morrer. Fazendo-se morte, ele pode viver. Ele pode, sendo impalpável, fazer-se impalpável; sendo invisível, fazer-se visível; sendo Criador, fazer-se criatura. (BOFF, 2002, p. 106).

Essa não “di-fusão, pro-fusão e con-fusão” do Mistério presente em meio a nós se realiza por que há uma existência concreta que abriga tal Mistério. A encarnação confere os contornos, a concretude da presença de Deus. E é exatamente isso que nos permite nomeá-lo. Se nos é possível falar de Deus em perspectiva cristã, só podemos fazê-lo de forma crística. Isso significa dizer que “a experiência cristã de Deus é uma experiência da presença do Sentido radical numa existência historicamente dada, a existência de Jesus e na palavra da revelação que é totalmente condicionada por essa existência histórica na medida em que dela procede e a ela se refere”. (VAZ, 1986, p. 253).

Da dimensão de concretude legada à experiência cristã de Deus, surge como “outra face da moeda” a dimensão relacional. Se com a primeira a experiência cristã de Deus ganha seu contorno, com a segunda ela ganha sua profundidade. Não é possível conceber a presença de Deus em Jesus, o Cristo, sem que se afirme a lógica relacional, ou

intersubjetiva. A teologia cristã quando se propõe nomear o Real a partir de Jesus não pode, sob pena de perder completamente, decair num esquema racionalista de sujeito/objeto. Se fizer isso a teologia tratará a revelação somente como pauta doutrinária, devendo ser acessada exclusivamente pelas normas da razão, tanto nas metodologias especulativas, quanto nas apologéticas. Ambas, porém, subjugadas ao mesmo princípio de uma razão estreita. Nesse caso o Real nomeado Deus não é mais que um objeto descritível.

Falando acerca de uma teologia cristã da revelação como encontro entre sujeitos, Roger Haight (cf. 2004, p. 89-107) apresenta importantes considerações sobre a dimensão relacional de tal evento. Ele afirma: “Não se trata de uma operação dedutiva que argumenta com base na personalidade de Deus, e sim de uma fenomenologia da experiência da revelação cristã que responde pela crença segundo a qual Deus é pessoal”. (HAIGHT, 2004, p. 94). A encarnação não permite menos que isso, ela é a radicalização da pessoalidade de Deus. Neste sentido “a revelação cristã não se afigura como conhecimento a respeito de Deus como de um objeto, nem mesmo como conhecimento de uma pessoa transcendente. A revelação cristã assume antes a forma de um encontro pessoal com um sujeito divino”. (HAIGHT, 2004, p. 94).

5 Concluindo a partir do princípio

A encarnação reclama a relação, e esta, por sua vez, afirma a experiência como expressão privilegiada. O Real nomeado corajosamente pela teologia cristã como Deus, em sua plena revelação que é Jesus, o Cristo, não permite à teologia menos que comunicação intersubjetiva. Deus não está para a teologia como um conceito a ser apreendido, antes como um sujeito que a desafia a uma relação. “Deus é experimentado como sujeito, de tal sorte que o contato ou percepção humana de Deus não pode ser um conhecimento acerca de Deus como de um objeto”. “Na revelação cristã, Deus é experimentado como eu pessoal”. (HAIGHT, 2004, p. 95 *passim*).

Em termos da teologia cristã, falar sobre experiência de Deus é assumir os riscos de nomeá-lo, e isso constitui-se numa urgente compreensão responsável e ampliada da teologia da revelação. Tratar esta última sem atentar para os critérios crísticos colocados pela encarnação e a relacionalidade dela derivada significa cair na armadilha de tal

nomeação: objetivação do Real e conseqüente idolatria. Falar de Deus a partir da perspectiva cristã precisa ser sempre um falar situado como exige a encarnação, e intersubjetivo como propõe a radical personalidade do encarnado. Nas palavras de R. Haight (2004, p. 97): “o conteúdo positivo da revelação, portanto, é influenciado e determinado pelo meio que medeia a experiência da presença e da iniciativa de Deus. No caso da revelação cristã, Jesus é seu meio histórico central”.

Referências

- BOFF, Leonardo. **Experimentar Deus**. A transparência de todas as coisas. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BUBER, Martin. **O Eclipse de Deus**. Considerações sobre a relação entre religião e filosofia. Campinas: Verus, 2007.
- HAIGHT, Roger. **Dinâmica da teologia**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- LIBANIO, João Batista. Desafios da pós-modernidade à Teologia Fundamental. In TRASFERETTI, José; GONÇALVES, Paulo Sérgio. **Teologia na Pós-modernidade**. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003.
- LIBANIO, J. Batista. **Teologia da revelação a partir da Modernidade**. São Paulo: Loyola, 1992.
- MELLO, Anthony. **O canto do pássaro**. Contemplar a Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus. 11 ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- MESLIN, Michel. **A Experiência Humana do Divino**. Fundamentos de uma antropologia religiosa. Petrópolis: Vozes, 1992.
- O'COLLINS, Gerald. **Teologia Fundamental**. São Paulo: Loyola, 1991.
- PANIKKAR, Raimon. **Ícones do mistério**. A experiência de Deus. São Paulo: Paulinas, 2007.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **Fim do cristianismo pré-moderno**. São Paulo: Paulus, 2003.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **A revelação de Deus na realização humana**. São Paulo: Paulus, 1995.

RICOEUR. Paul. Entre filosofia e teologia II: nomear Deus. In RICOEUR. Paul. Leituras 3. **Nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996.

RICOEUR. Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. 6 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

TRASFERETTI, José & GONÇALVES, Paulo Sérgio. **Teologia na Pós-modernidade**. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia**. Problemas de fronteira. São Paulo: Loyola, 1986.