

Experiência religiosa: ética e profecia

Religious experience: ethics and prophecy

Waldir Souza*
Marcia Regina Chizini Chemin**
Márcio Luiz Fernandes***

Resumo

Seres humanos têm necessidade perene de encontrar respostas significativas para a sua vida: as respostas implicam a espiritualidade/religiosidade/religião e as experiências culturais. Nesse contexto objetiva-se discutir na perspectiva ético-fenomenológica a atuação pública das pessoas que detêm conhecimento teológico em vista de colaborar para a vida na sociedade plural do século XXI. A literatura escolhida para pensar crítico-reflexivamente a questão tem base fenomenológica, teológico-moral, e a perspectiva pública da Teologia. Observa-se que medo e culpabilidade estão ligados às “falsas imagens” de Deus; não são de poucos os prejuízos e as dificuldades causadas por esta equivocada experiência. Resulta que convém reconsiderar, em muitos casos, a vida moral a partir de um *ethos* profético, tornando mais crível e acolhedora a presença do Divino no mundo. Ou seja, requer sair da Academia e/ou dos Templos para estar junto à sociedade que convive em interculturalidade e inter-religiosidade.

Palavras-chave: Experiência religiosa. Fenomenologia. Teologia. Ética. Profecia.

Abstract

Human beings have a perennial need to find meaningful answers to their lives; the answers involve spirituality/religiosity/religion and cultural experiences. This context aims to discuss in the ethical-phenomenological perspective the public performance of people who have theological knowledge in order to collaborate for life in the plural society of the 21st century. The literature chosen to think critically-reflexively the issue has a phenomenological, theological-moral basis, and the public perspective of Theology. It is observed that fear and guilt are linked to the "false images" of God; there are not a few of the losses and difficulties caused by this mistaken experience. It follows that it is appropriate to reconsider, in many cases, the moral life from a prophetic ethos, making the presence of the Divine in the world more credible and welcoming. That is, it requires leaving the Academy and/or the Temples to be with the society that coexists in interculturality and interreligiousness.

Keywords: Religious experience. Phenomenology. Theology. Ethics. Prophecy.

Artigo submetido em 5 de maio de 2021 e aprovado em 29 de abril de 2022.

* Doutor em Teologia pela PUC-RJ. Professor da PUCPR. País de Origem: Brasil. E-mail: waldir.souza@pucpr.br

** Doutora em Teologia pela PUCPR. Professora da Universidade Positivo. País de Origem: Brasil. E-mail: maychizini@yahoo.com.br

*** Doutor em Psicologia pela USP. Docente da PUCPR. País de Origem: Brasil. E-mail: marcio.luiz@pucpr.br

Introdução

O que se deseja discutir, neste artigo, tem relação com a necessidade que o ser humano tem de encontrar respostas significativas para a sua vida. As diferentes formas de responder implicam, por sua vez, a colocação do problema da religião, das culturas e da experiência que feita pelo sujeito e os respectivos reflexos na sua atuação ética na sociedade. Por isso, nosso objetivo será discutir, a partir das considerações fenomenológicas, o papel de teólogas/teólogos no cenário público considerando os desafios, os impasses e as perspectivas que a representação de Deus ou da própria religiosidade tem para o desenvolvimento religioso da pessoa no nível subjetivo e as possíveis implicações na vida em sociedade.

O que seria interessante fazer notar é como a área que envolve as Ciências da Religião e Teologia tem colocado na pauta de suas discussões nos últimos anos a questão da pluralidade de procedimentos metodológicos e provocado uma fecunda discussão em termos epistemológicos. Nesse horizonte lembramos aqui, como provocação introdutória, a perspectiva proposta por Pavel Florenskij, cientista e teólogo russo, para quem era necessário contemplar o mundo no seu conjunto e complexidade. Assim, cada objeto e parte do mundo de nossa experiência mantém complexas teias de ligação entre si, com uma ligação e parentesco de nível estrutural. O autor russo defende a necessidade de um método de pesquisa inter/transdisciplinar e diz: “o objetivo do estudo da poesia, da música, da pintura, do pensamento científico é aquele de compreender aquilo que se estudo como um todo, isto é, de ver como este todo produz as suas partes.” (FLORENSKIJ, 2006, p. 210). A teoria do conhecimento proposta pelo teólogo russo está baseada em dois princípios metodológicos importantes que é preciso combinar: (1) o princípio da descontinuidade que supõe a dialética do pensamento e a visão antinômica do real e (2) o princípio da unidade, da visão unitária e integral. Ademais, convém considerar o valor da observação e a vivência concreta com o que se deseja investigar porque tudo o que aparece — o fenômeno — não é outra coisa senão a porta na direção de algo ainda maior, que está além, mas que se dá a conhecer por meio de algo presente naquilo que aparece. A atenção à estrutura interna dos fenômenos evidencia a natureza

simbólica do real (ŽÁK; FERNANDES, 2016). Para a descrição do sentido da natureza, do humano e das coisas, portanto, é necessária uma atitude de disponibilidade na investigação que, por sua vez, rejeite partir de esquemas conceituais já postos e mantenha uma atitude de suspensão do juízo. Para a discussão epistemológica ora proposta é muito valiosa esta concepção do real no qual cada fenômeno deve ser atentamente observado, no qual o sentido da realidade não é substituído por fórmulas abstratas, mas orientado pela experiência e pelo valor da vida das pessoas.

1 A análise fenomenológica da religião e da experiência religiosa

Gostaríamos de iniciar a reflexão reportando um depoimento colhido por Pierre Sanchis, no decorrer de um culto e ao som dos atabaques, de um *filho de santo* do mais antigo Terreiro de Belo Horizonte, durante uma homenagem a Iemanjá na Lagoa da Pampulha. Eis o diálogo:

- O senhor, de vez em quando, vai a uma romaria?
- Eu frequento romaria demais. Inclusive amanhã vou a Nossa Senhora da Piedade, na Serra da Piedade [...]. Em Congonhas, eu fui, eu vou sempre.
- Como o senhor se sente numa romaria católica?
- Uai, a romaria católica é mais força, mais luz e mais compreensão de nós, e é mais um meio de nos entrosar com o povo católico (SANCHIS, 2012, p. 44).

O trecho acima não só ilustra um processo de articulação em que duas tradições religiosas e culturais aparecem acopladas, mas é ilustrativo para compreendermos a necessidade de se prestar atenção à elaboração da experiência dos sujeitos envolvidos e participantes de um sistema religioso. Nesta direção é que entra a necessidade de um método de análise que aqui queremos ilustrar a partir da Fenomenologia. Conforme diz Mendonça “a fenomenologia da religião situa-se naquele ambiente de revisão das estruturas epistemológicas com que o século XX se inicia.” (MENDONÇA, 1999, p. 77). A aproximação ao fenômeno religioso requer, portanto, um esforço de colaboração de todas as Ciências que se ocupam da religião e cada uma delas devem reconhecer os limites de seu objeto de estudo e manter — tal como vemos na origem deste campo da Fenomenologia da Religião — a abertura para acolher as provocações de outras fontes de estudo do fenômeno religioso.

Muito se tem refletido sobre a necessidade de ferramentas metodológicas e a aplicação de métodos de estudos da religião para poder investigar os problemas da religião no mundo contemporâneo com um instrumental adequado para a análise (PASSOS, USARSKI, 2013; SILVEIRA, 2018). Assim, a leitura fenomenológica apresenta-se como um destes instrumentos que permite explorar o mundo-da-vida, isto é, o conjunto das vivências compartilhadas pelo ser humano com o seu grupo de pertença.

Neste sentido, como explanam Fernandes e Santana, é preciso dizer que o “desafio de uma ciência da religião de caráter fenomenológico é aquele de pensar o sagrado não a partir de conceitos a estes impostos, mas a partir do sagrado mesmo, da forma como este se manifesta ao pensamento.” (FERNANDES; SANTANA, 2020, p. 272). A particularidade do método — para os principais representantes da escola como Husserl, Stein, Heidegger — está no desejo de seguir o modo de apresentar-se das coisas, no “deixar-se guiar por algo, isto é, pela coação da originalidade, não do tipo factual, mas sim essencial.” (ALES BELLO, 2000, p. 40). A preocupação em revelar a subjetividade nas suas estruturas fundamentais, por meio das vivências, e responder com rigor às perguntas sobre o sentido da vida humana torna-se o horizonte da perspectiva metodológica inaugurada por Edmund Husserl.

Segundo Van der Leeuw, no epílogo da sua obra *Fenomenologia da Religião*, o objetivo da fenomenologia é justamente buscar a essência do que aparece ao ser humano em tensão dialética entre algo que se mostra e o sujeito para quem esta força ou potência se manifesta. Afirma o pensador holandês, portanto, que “o fenômeno não é produzido pelo sujeito e este não é demonstrado por ele. Toda a sua essência consiste em se mostrar, se mostrar a alguém. E quando este alguém começa a falar do que se mostra, faz-se a fenomenologia.” (LEEUEW, [1956] 1992, p. 538).

Esta reflexão, entretanto, permite entender que para ele “a ciência só pode falar da atividade do ser humano em relação com Deus e não pode falar da ação de Deus.” (LEEUEW, [1956] 1992, p. 7). O falar da ação de Deus na história é uma apresentação do domínio teológico, enquanto o primeiro polo pertence ao domínio próprio das ciências da religião. Por conseguinte, quando o ser humano

passa a falar e a descrever o que a ele se manifestou, aí então, tem início o exercício da Fenomenologia. A tarefa da Fenomenologia comporta, portanto, compreender e testemunhar como o fenômeno — antes oculto — começa progressivamente a entrar no horizonte do sujeito que o observa e tal fenômeno se mostra transparente. Desse modo, se voltarmos a atenção para a narrativa religiosa do *filho de santo* (iyawo) descrita por Sanchis no início deste tópico, podemos entender que para o sujeito a participação na romaria católica permite uma maior compreensão do próprio Candomblé. A experiência do sujeito manifesta que a participação religiosa implica uma ampliação da sua vida. Este conceito de visão ampliada da vida parece muito sugestivo tanto para pensar a religião quanto a experiência singular que ela proporciona ao sujeito. A experiência vivida pode ser descrita a partir de uma determinada estrutura que torna transparente o que se mostra e seu respectivo significado para o sujeito.

Nesse sentido, compartilhamos a tese adotada pela fenomenóloga Ales Bello (1998) de que a religião tem sempre uma função de justificativa profunda da cultura, é o fio de ouro que perpassa os fenômenos culturais. O fato, explica a filósofa na linha de Van der Leeuw, é que o ser humano procura uma potência para ampliar o horizonte de sua própria vida. Ele deseja que sua vida adquira um sentido mais amplo e, neste caso, a religião entra como algo que lhe permite torná-la mais rica. Este é um movimento que o ser humano realiza no nível horizontal porque aspira, com suas forças, encontrar algo que seja potente. De outro lado, há o movimento vertical, que foi muito bem descrito nas experiências religiosas de todas as culturas que faz o ser humano perceber que a potência e ampliação de vida que ele busca vem ao seu encontro no caminho da vida. Por esta razão Ales Bello — seguindo as indicações da Escola fenomenológica — propõe o aprofundamento da análise do fenômeno religioso realizado por Van der Leeuw junto com as contribuições de Husserl. Para a filósofa com a guia destes dois autores é possível avançar nas pesquisas sobre o significado da experiência religiosa *quod nos* e, desse modo, descobrir por meio do momento hilético e noético como tal experiência se apresenta em si. Conscientes de que a experiência religiosa é uma experiência de si e da existência de algo superior a si, onde os dois movimentos horizontal e vertical se encontram. Por isso, se quisermos compreender por onde é que devemos começar a análise, será preciso dizer que

para achar a essência da religião, será necessário descortinar as vivências do ser humano, pois é ele quem pode dizer “Deus”, é ele quem ritualiza, é ele quem pode reconhecer a Potência que vem ao seu encontro.

O importante de tudo isso é reconhecer o valor da interioridade e as bases antropológicas para compreender o sentido da experiência religiosa. Do ponto de vista antropológico, conforme atestam fenomenólogos/as, permanece a questão de que o “ser humano não pode ser compreendido desde fora, mas a partir de dentro, por meio da análise das vivências. E é a partir da investigação sobre o humano que se pode chegar à clareza com relação ao sentido religioso.” (ALES BELLO, 2014, p. 19). A interioridade, no caminho da análise, passa a ser o centro unificante e a caixa de ressonância das experiências silenciadas e fragmentadas. Esta dimensão imanente da realidade sacral-religiosa vem reconhecida como um dos lugares da manifestação da divindade e que requer uma compreensão de que o movimento de busca desta potência que supera o ser humano “não se trata de uma ilusão ou de uma projeção, mas sim de uma autêntica e mútua relação entre um momento subjetivo e outro objetivo.” (ALES BELLO, 1998, p. 168).

Para a análise da experiência religiosa e para um olhar sobre o rico patrimônio milenar das religiões é necessário prestar atenção aos passos fundamentais do método fenomenológico. O primeiro relativo a uma atitude descritiva das vivências subjetivas e intersubjetivas, e o segundo passo é a disponibilidade para analisar os conteúdos e vivências culturais diferentes que exigem a superação dos preconceitos já estabelecidos. A reflexão sobre a experiência religiosa, na vertente fenomenológica, tem como pressuposto uma análise das vivências no nível antropológico em comparação com as manifestações religiosas historicamente identificadas e consiste na busca pelos elementos característicos – essenciais – que expressam o desejo do ser humano de encontrar o sentido, a potência, o mistério. Tal busca envolve a totalidade da vida do ser humano e, portanto, tem relação não só com um fato espiritual ou religioso, mas implica o compromisso com um universo de valores que ressoam na sociedade e, por isso, será necessário dar atenção aos que no tecido social se ocupam de modo direto com tal cenário religioso.

2 Teólogas e teólogos, a religião e a presença na sociedade

A presença da religião no contexto sociopolítico brasileiro é inegável, de tal monta é a religiosidade da população que não é de estranhar que a Teologia tenha retornado à Universidade. Diante desse cenário, uma vez que a Teologia é parte da Academia presume-se que, assim como se espera dos demais cursos, também prepare pessoas para desenvolver a relação entre o conhecimento adquirido e suas possíveis aplicações tanto para o desenvolvimento pessoal como para a comunidade.

Convém destacar que a formação de ministros/as de culto não é a única função de uma graduação em Teologia, se assim fosse estaria ainda sediada como um assunto dos Seminários. E, exatamente porque a formação teológica não está restrita à formação religiosa é que se espera reconhecer um espaço de atuação de teólogas e teólogos junto à sociedade.

No Brasil, poucas pessoas têm condições iniciar um curso superior e nem todas concluem a formação (OECD, 2019); certamente aquelas que o fazem têm algo a fazer pela sociedade. De fato, se espera uma atuação pública diferenciada das pessoas egressas de cursos superiores, não é diferente a expectativa quanto àquelas pessoas advindas da graduação em Teologia.

Sendo abundante a oferta de vagas no Brasil para cursar Teologia nas Instituições de Ensino Superior, tanto de forma presencial como em Educação a Distância (CHEMIN; SOUZA, 2020), é possível inferir que um número expressivo de teólogos/os está presente nos mais diversos espaços da sociedade. Este contingente ainda não encontrou um campo profissional próprio (CHEMIN; SOUZA, 2020), no entanto não está dispensado de pensar a realidade social e contribuir para um melhor discernimento de acontecimentos e das situações que envolvem os aspectos espirituais/religiosos implicados no cotidiano.

A imersão da aplicação do conhecimento teológico em temas e situações públicas, mesmo que o Brasil seja um estado laico, de pronto não parece problemática, pois a população é preponderantemente religiosa (BRASIL, 2012). Entretanto, o senso comum entende que Teologia é “coisa de Igreja”, o que pode

causar repúdio a alguma parcela da população. De modo que a busca a ser empreendida por teólogas e teólogos é dar a conhecer, tanto para pessoas crentes e religiosas como para não crentes, ateias e agnósticas, em que ou como a Teologia pode colaborar para o andamento da vida. Há, a nosso ver, muitas possibilidades, pois a realidade instiga e requisita interpretações.

Para que tais interpretações alcancem logro, é imprescindível que a reflexão crítica teológica tenha o intuito de dinamizar a ação, e que se baseie em recursos interdisciplinares. E, ainda, espera-se que a baliza seja um mínimo ético como aquele que pode beneficiar e libertar a toda e qualquer pessoa de algum aprisionamento ideológico pernicioso.

Portanto, a Teologia que pretenda integrar-se à sociedade plural do Terceiro Milênio precisa ser mais que ecumênica e/ou inter-religiosa, cabendo por isso considerar a hospitalidade, a interculturalidade e contribuir para a convivialidade de diferentes modos de viver e pensar (KUZMA, 2011; BRIGHENTI, 2016). A perspectiva de base não pode ser outra, senão a de abertura frente ao que é desconhecido e à possibilidade de não saber tudo sobre todas as coisas e/ou de não ter todo entendimento sobre os modos humanos de viver a espiritualidade e a religiosidade.

Essas posições necessárias para uma presença pública e aberta são possíveis porque, não sendo religião, a Teologia não está contida por doutrinas e dogmas. Obviamente não se dispensam contribuições das religiões, pois como aponta Tracy “os grandes clássicos religiosos (textos, eventos, pessoas, rituais, símbolos), mesmo para o não crente, têm muito a sugerir para a reflexão de qualquer pensador sério na esfera pública.” (TRACY, 2012, p. 35). No entanto, persistem equívocos sobre a diferença entre Teologia e religião, assim como entre espiritualidade, religiosidade e religião.

Espiritualidade e religiosidade se referem a um ponto de vista individual, a primeira se refere tanto à busca como à expressão por “sentido e propósito e o modo como se experiência conexão com o momento, consigo mesmo, com os outros, com a natureza e com o transcendente ou sagrado.” (PUCHALSKI *et al.*, 2009, p. 887). A segunda, religiosidade, remete ao “envolvimento do indivíduo

com práticas religiosas [...]” (ESPERANDIO, 2014, p. 808), ou não.

Enquanto que religião “diz respeito a um fenômeno social definido por limites particulares, expressos num corpo de doutrinas assumidas pela comunidade de fé que partilha das mesmas crenças” (ESPERANDIO, 2014, p. 808), a Teologia é uma área do conhecimento que estuda “o fenômeno religioso.” (BRASIL, 2010, p. 3). Dito de outra forma, a Teologia se ocupa “com o que é específico da fé e da religião [...]. No entanto, ela é mais do que isso” (KUZMA, 2011, p. 243), é de sua alçada a análise crítica de “temas e questões que entrelaçam a fé e as experiências de vida.” (ANJOS, 2011, p. 130).

Pode-se inferir que a maioria das pessoas que buscam formação em Teologia reconhecem a existência das conexões espirituais, as próprias e as de outrem. Um resumo do contexto brasileiro quanto à espiritualidade/religiosidade revela que embora a maior parte da população se reconheça religiosa, a fidelidade a um determinado credo é volátil, há transitoriedade e capilaridade, além de que cresce o número das pessoas que se dizem sem religião (BRASIL, 2012; SOMMA; BARGSTED; VALENZUELA, 2017). Também não é incomum que pessoas frequentem mais de um tipo de culto ao mesmo tempo, e/ou que transitem entre variadas denominações, inclusive entre as que se contrapõem no que se refere às suas verdades de fé. E, mais ainda, é notório o sincretismo religioso (DOS SANTOS, 2009; ANDRÉ, 2018), p. ex., uma mesma pessoa pode frequentar o centro espírita e uma missa católica, ou crer nos Orixás e em Maria, a Mãe de Jesus, com o mesmo fervor.

Para este cenário, que Teologia pode contribuir? Apresenta-se aqui a Teologia Pública, a partir da perspectiva proposta por Tracy (1981; 2006) que pensa três instâncias de atuação e serviço: a Igreja, a Academia e a Sociedade. Como crentes teólogas/os podem atuar junto à comunidade religiosa de origem. Crentes ou não, como estudiosas/os podem transformar o conhecimento acadêmico em prática fazendo a relação com a sociedade e como parte dela alcançar o público que necessita de escuta, diálogo e esclarecimento sobre questões que trazem significados para a existência. Quanto ao discurso público, Tracy aponta que cada uma das três instâncias requer ênfase própria, ainda que “de fato, cada teólogo [a], dirige-se implicitamente a todos os três públicos.”

(TRACY, 2006, p. 69).

Na contemporaneidade as pessoas se dão conta cada vez mais que a racionalidade, por si só, não deu respostas às questões existenciais sobre sentido e significado. As respostas doutrinárias religiosas também não são mais suficientes, como já aconteceu. Essa situação exige inevitavelmente de teólogas/os “argumentos de plausibilidade”, de forma que há “necessidade de refletir criticamente sobre reais ou aparentes conflitos de alegação [...] deve encarar honestamente as pretensões de sentido e verdade de todos os três públicos.” (TRACY, 2006, p. 68).

Quem são as pessoas que vão interagir com teólogas e teólogos? Na “igreja” são diferentes pessoas que têm em comum a tradição religiosa. Na “academia” onde se busca o desenvolvimento intelectual da Teologia estão pessoas com diferentes tradições religiosas e onde o saber teológico precisa se afirmar. A “sociedade” é onde se encontra a totalidade de tais diferentes interlocutores/as que convivem com as outras pessoas que não são “igreja”, não estão na “academia”, e sequer reconhecem sua espiritualidade/religiosidade. Consequentemente teólogas/os estão instalado/as num mundo onde encontram com “amigos morais” (as pessoas que já concordam de antemão com as posições da pessoa que lhes aborda) e “estranhos morais” (aquelas com as quais é preciso, porém nem sempre com facilidade, encontrar um ponto de consenso para dialogar) (ENGELHARDT JR., 2008). Evidentemente não cabe escolher como público interlocutor apenas “amigos morais”, nem seria possível: o mundo é repleto de ambiguidades (TRACY, 2006).

Se como cidadãos/ãs compete a teólogos/as auxiliar diferentes públicos, a partir da sua leitura própria, a encontrar respostas às questões existenciais, nesse caso entra em cena a dimensão ética. Isso porque a pessoa que se aproxima de outra não pode desfazer-se de suas convicções, contudo precisa estar ciente de que a construção de relações independe da fé religiosa (SANCHES, 2004). Relações exigem ouvir antes de falar e estar presente para a outra pessoa. Acolher dialogicamente, sem proselitismos, sem fundamentalismos, sem certezas prontas, e considerar que “afirmar o particular é reconhecer a diversidade e o pluralismo.” (SANCHES, 2004, p.73). Nessa toada, seguindo com o raciocínio

lógico e oportuno de Sanches, resta claro que “o universal, por sua vez, deve ser buscado, construído [...] é o outro lado da relação com o particular e, assim, se determinada posição faz sentido, indica que outras posições podem fazer sentido.” (SANCHES, 2004, p. 73-74).

Ou seja, dispensa-se aquilo que atrapalha o diálogo e age-se em consonância com o preceito básico universal de respeito à vida e à novidade que toda pessoa representa. Por exemplo, por que motivo se justificaria alguma dificuldade em compreender o entendimento que budistas têm sobre a vida? Budistas afirmam a vida como impermanência, ora, como criticar essa percepção que traduz a existência como uma oportunidade!

Acolher as interpretações sobre existência, tanto para pessoas que creem em ressurreição como para as que creem em reencarnação, ou para as que não se preocupam com o pós-morte, é uma atitude política. Os esforços para evoluir pessoalmente, buscar a justiça para a coletividade, oferecer cuidado com equidade, respeitar a liberdade de escolhas, são comportamentos políticos.

Em cada situação demandante de atenção, reflexão, preocupação e atuação se espera que teólogas e teólogos não se furtem à sua responsabilidade social e intelectual. Seja como líderes religiosos, assistentes espirituais nos cuidados em Saúde, participantes de Comitês de Bioética e /ou de Comissões de Humanização, seja assumindo posições políticas particularmente ou em cargos eletivos, o papel de cada teóloga/o deve ser pela inclusão, pela justiça social, pela dignidade da vida.

Importa avaliar que as religiões tendo o “compromisso com o todo da sociedade de refletir sobre a ética” e o fazem desde “uma crença particular e em diálogo com os desafios apresentados pela sociedade de seu tempo” (SANCHES, 2004, p. 76), a partir de qual compreensão do Transcendente serão avaliadas as ações como moralmente aceitáveis? Não é surpresa que, por vezes, se impute ao Transcendente e às religiões moralismos que se contrapõem a seus fundamentos básicos. Diante dessas idiossincrasias teólogas/os têm a empenhar sua parcela para tal construção ética.

3 Atitude ética e profética: impasses, desafios e perspectivas

O medo e a culpabilidade estão ligados às “falsas imagens” de Deus que se criou no imaginário moral do senso comum. Na época atual, não são de pouca monta os prejuízos e as dificuldades que provém do campo moral. É preciso reconsiderar e, em muitos casos, refazer a vida moral dos fiéis, das pessoas comuns a fim de tornar mais crível a presença de Deus no mundo. Uma das revisões imprescindíveis é a do uso das imagens de Deus no discurso ético e na vida moral.

3.1 Impasses

Há uma interação entre “moral falseada” e “imagem falsa de Deus”. A moral religiosa falseada falseia a imagem de Deus; por sua parte, a imagem falsa de Deus falseia por sua vez a moral-religiosa. Pode-se, pois, analisar a questão a partir de qualquer das duas polaridades. A análise se fará desde as imagens falsas de Deus que a moral religiosa assume incorretamente (VIDAL, 2003).

Não resta dúvida que são muitas as deformações da imagem de Deus que tiveram e, em parte, continuam tendo, lugar na moral cristã. Elegi Será eleita a moral cristã, porque esta reflexão se faz a partir da problemática gerada no mundo ocidental, cuja matriz religiosa é a cristã. Porém, há de se perceber muitas semelhanças com outras experiências culturais religiosas. Vou tomar três imagens para esta reflexão que podem incidir na experiência do medo e da culpabilidade.

3.1.1 *Um Deus “descomprometido” com a história humana*

A fé em um Deus afastado da realidade humana introduz uma profunda deformação na compreensão da moral religiosa. É o divórcio entre fé e moral. Trata-se, ao mesmo tempo, de um “falseamento” da moral e de um “escândalo” para a fé em Deus. O Concílio Vaticano II, continuando a tradição bíblica dos profetas e de Jesus, denunciou o divórcio entre a fé e o compromisso moral como um dos erros mais graves de nosso tempo. A separação entre a fé que professa e a vida cotidiana de muitos deve ser considerada como um dos erros mais graves de nosso tempo. No Antigo Testamento os profetas condenavam veementemente

esse escândalo (Is 58, 1-12) e muito mais contundente no Novo Testamento, onde o próprio Jesus Cristo apresentava esse erro cujas consequências seriam graves (Mt 23, 3-13; Mc 7, 10-13) (VIDAL, 2003).

A reflexão teológico-moral atual faz um empenho particular em propor uma articulação correta da “fé” e da “moral” no conjunto unitário da existência cristã (VIDAL, 2003). O crer não é redutível ao compromisso moral. Porém, por outro lado, não tem sentido uma fé que não comporte uma série de decisões empenhativas. Para um cristão não tem sentido nem o “moralismo” esvaziado e esvaziador do religioso, nem o “supranaturalismo” esvaziado e esvaziador da moral. Muitas deficiências do passado e do presente têm sua explicação numa educação que por excesso (moralismo) ou por falta (amoralismo) não situou de modo conveniente a moral dentro do conjunto da mensagem cristã (VIDAL, 2003).

3.1.2 Um Deus “heterônomo” que usurpa a liberdade com que dotou a criatura racional

Essa tem sido a compreensão de Deus como legislador universal que ao criar o mundo, ordena-o segundo uma “lei eterna”, a qual se vai dando a conhecer por diversos caminhos e procedimentos. Sobre essa compreensão de Deus como uma vontade heterônoma à pessoa apoiaram-se a maior parte das falsificações da moral cristã (VIDAL, 2003): o voluntarismo nominalista; o fundamentalismo bíblico; o legalismo tanto eclesiástico como civil; o naturalismo objetivista.

Nas compreensões heterônomas da moral a pessoa fica à margem do processo de decisão. Tampouco é a pessoa o objetivo primordial dos comportamentos éticos impostos com critérios de heteronomia. A imagem de um Deus heterônomo, além de deformada, não propicia uma moral que favoreça a causa do ser humano; pelo contrário, conduz a formas de moral que mantêm a pessoa no infantilismo heterônomo, no medo do castigo ou na busca do prêmio, na sujeição aos interesses meramente pessoais que confluem ideologicamente com os interesses de quem detém poder. A avaliação global que se pode fazer dos modelos morais baseados na heteronomia é que supõem e propiciam a infantilização da consciência moral. Um modelo desta imagem, apresenta o

desejo de um Deus interventor, que a pedido do crente, intervém na história para salvar e fazer justiça. Isto naturalmente tira a responsabilidade daquele que crê, depositando em Deus o cumprimento da justiça. É o que sucede à consciência moral cristã quando vive a dimensão moral da fé com esquemas de heteronomia: as relações e os compromissos comunitários padecem de uma infantilização moral (VIDAL, 2003). Convém aqui ressaltar que não é exclusividade da tradição cristã. Acredito que faça parte de todas as experiências humanas de religiosidade.

Diante da imagem de um Deus heterônomo, é necessário voltar a propor a imagem autêntica do Deus da Revelação cristã. Unicamente a imagem de Deus que apoia e plenifica a liberdade do ser humano pode ser garantia de uma moral autêntica e libertadora, isto é, de uma moral salvífica. Revelada a imagem como alguém que, mediante a relação mútua de amor, faz existir o ser humano em liberdade e em autonomia, é fácil conceber a moral cristã como uma moral da liberdade que tem fundamento último e sua realização plena em Deus (VIDAL, 2003).

3.1.3 Um Deus que se apresenta como um “peso” para a consciência moral

Com muita frequência, a moral cristã tem sido apresentada e vivida como um jogo duro e como uma carga pesada (TORRES QUEIRUGA, 1986). Conhece-se bem uma manifestação histórica dessa orientação: a do rigorismo moral jansenista. Por trás do rigorismo jansenista, e em geral de todo rigorismo moral, há uma compreensão antropológico-teológica que lhe proporciona cobertura e fundamentação. É a compreensão do cristianismo com desvio de: pessimismo antropológico; afirmação exagerada da necessidade da graça eficaz; redução elitista da salvação eterna (“são poucos os que se salvam”); limitação da graça sacramental, reservada para perfeitos (a eucaristia como “pão dos anjos”) ou dada como prêmio àqueles/as que se submetem a esforços sobre-humanos (VIDAL, 2003).

Por trás desta postura moral está uma determinada imagem de Deus: a imagem de Deus Juiz. Essa imagem deixou um profundo e amplo vestígio na consciência cristã. O Deus revelado em Cristo não impõe “pesos” nem “jugos”: “Vinde a mim [...]. Tomai sobre vós meu jugo e aprendei de mim, porque sou

manso e humilde de coração, e encontrareis descanso para vossas almas, pois meu jugo é suave e meu fardo é leve.” (Mt 11, 28-29).

As imagens falsas de Deus utilizadas na moral aqui eleita, cristã, coincidem em algo comum: apresentam um Deus que parece “zeloso” da realização humana. Diante dessa imagem falseada de Deus é necessário “redescobrir” continuamente o verdadeiro rosto de Deus tal como se manifestou na pessoa humana de Jesus. Unicamente desde a compreensão e aceitação de Deus tal como é revelado na humanidade de Jesus o Cristo, pode-se construir uma reflexão teológica e viver uma moral que seja genuinamente cristã. Uma proposta moral na qual: se ame a pessoa, como Deus Pai a ama; se liberte a pessoa, como Cristo a libertou; se faça a pessoa viver em liberdade (VIDAL, 2003), como corresponde àqueles que vivem sob a “lei do Espírito que dá a vida em Cristo Jesus” (Rm 8, 2). Convém acenar a passagem do Concílio Vaticano II que, ao retornar à Sagrada Escritura e ao acentuar o papel da consciência, modificou o acento de uma moral da rigidez para a liberdade, desejosa de dar frutos na caridade para a vida do mundo (OT, 16). Da mesma forma, “Na intimidade da consciência, o homem descobre uma lei... Chamando-o sempre a amar e fazer o bem e a evitar o mal, no momento oportuno a voz desta lei lhe soa nos ouvidos do coração” (GS, 16). A verdadeira imagem de Deus fundamenta e plenifica o humano.

3.2 Desafios e perspectivas

Há de se destacar alguns acentos que revelam ao mesmo tempo desafios e perspectivas enquanto *ethos* religioso cristão e, sua *práxis*, como testemunho profético. Isto se dá um tanto limitado, pelo seu caráter indicativo global e, muito mais, pelo fato de que a sobrevivência da humanidade presente e a formação de uma sociedade humana viável não são decididas por discurso ou teorias, mas pela *práxis*, pelo agir humano histórico, responsável, organizado e eficiente.

3.2.1 Princípio da encarnação

Se Deus não somente cria o universo, achando-o bom, e alia-se aos seres humanos, mas também se torna realmente ser humano e assumindo as condições humanas terrenas até a tentação, a dor e a morte, a própria vida humana e a

caminhada histórica da humanidade se enriquecem muito além do imediato visível e palpável. A encarnação do Filho do homem no tempo e no espaço deste mundo obriga os cristãos a reconhecerem plenamente sua existência de carne e sua pertença às condições desta terra, aqui e agora, com todos os riscos e responsabilidades que esta existência implica. O cristão não leva uma vida esquizofrênica, os pés na terra e a cabeça no céu. Hoje vive, trabalha, participa da sociedade humana histórica no contexto presente desta terra, está ligado intimamente às categorias do tempo e do espaço e sabe-se limitado em conhecimento, poder e realizações. Amanhã serão a morte e a ressurreição em Cristo (MOSER; LEERS, 1996).

Incorporados na Igreja, através de uma experiência religiosa, os cristãos não se tornam seres extramundanos que entram em órbita como espíritos voadores, mas ficam mais do que nunca ligados aos outros e ao mundo comum em que todos vivem e agem. Tudo quanto há de humano, corporal, terrestre não lhes é estranho; fica próprio, realidade de pertença a este tempo agora. Pela fé penetram mais no mistério do ser humano e do mundo do que a racionalidade e as ciências empíricas são capazes de fazer e afirmar (MOSER; LEERS, 1996).

3.2.2 Princípio da práxis

O eixo central da *práxis* de Jesus é o serviço completo aos outros. Com sua autoridade e poder, ele dá cada vez de novo uma resposta eficaz às necessidades humanas, de pão, saúde, apoio, paz, perdão. Para o Verbo que se fez carne (Jo 1,14), é a humanidade toda das pessoas, do povo, que interessa e é assumida, sem separar corpo e alma, terra e céu.

A história da Igreja cristã, seguidora de Jesus, demonstra que somente a insistência na *práxis* dos discípulos não basta. Nela pode funcionar ainda um traço de espiritualização desencarnada que marginaliza e despreza a presente condição terrena, corporal dos seres humanos e pensa resolver os problemas humanos com os lábios. Também a *práxis* cristã pode ser manipulada também dentro do círculo do individualismo liberal, do egocentrismo, em que o cristão de fato ajuda o outro, o pobre de assistencialismo paternalista, concentrando a finalidade do auxílio na salvação de si mesmo ou para aparecer, deixando o outro

no lugar inferior da dependência onde foi encontrado. Os narcisos precisam de luzes e aplauso, precisam do espetáculo.

A nova liberdade dos pecadores perdoados recebe ao máximo a orientação de não repetirem mais o mal que fizeram. A libertação que Jesus pratica é dar liberdade, as condições de assumir sua vida responsável, aos outros, tirando-os da prisão de seus limites, da falta de solidariedade e da marginalização em que estão condenados a viver (MOSER; LEERS, 1996).

3.2.3 Princípio da solidariedade

Na medida em que os perigos e ameaças à sobrevivência física ou moral crescem, o instinto da autodefesa e o medo tendem a fechar as pessoas e os grupos sociais em si mesmos na busca de uma saída salvadora, sem olharem a situação dos outros. Assoma-se a isto, o traço cultural do individualismo liberal, o risco da preocupação narcisista, sua vida, seu bem-estar, sua segurança e sua identidade. Por trás de muita procura de identidade há um resto de egoísmo.

O mundo moderno demonstra outro paradoxo de alto risco: o do poder e da fraqueza. A concentração do poder econômico, político e também religioso nas mãos de grupos pequenos se desenvolve de tal modo que a vida, o bem-estar, a segurança de milhões de pessoas, famílias, povos inteiros, dependam das decisões tomadas por cima de suas cabeças. O grande público só vê o/a líder e seu/sua porta-voz na televisão. Os grupos verdadeiros do poder são maiores e, em boa parte, invisíveis.

A força mobilizadora, transformadora e libertadora aqui é a solidariedade. Ser próximos/as não é algo automático, natural, e sim, o resultado de prestar serviço a outras pessoas, atendê-las prontamente em suas necessidades reais e no momento certo. O amor é mais do que o desejo devoto de que todas as pessoas sejam irmãs. É gastar energia de corpo e alma para fazer o bem, servir, ajudar, colaborar, trabalhar, melhorando a vida das demais pessoas que habitam este chão. São os serviços concretos, conforme os casos, as situações, as demandas de outrem neste mundo, que constroem a aproximação, a fraternidade humana, e tornam as pessoas que fazem este serviço pelo bem alheio, as benditas do Pai, que

definitivamente tomarão posse do Reino (Mt 25,31-46) (MOSER; LEERS, 1996).

A solidariedade supera o velho antagonismo do egocentrismo e altruísmo pela procura constante do “Nós”, o encontro, a aproximação, a comunicação, pela participação efetiva de todas as pessoas. Não visa apenas uma troca de poder, uma virada do domínio, em que encalham tantas reviravoltas e revolução que não mudam a situação de vida das pessoas que estão debaixo da pirâmide. Sua finalidade intencional é encontrar modos de conviver em que o grau crescente da liberdade, o mútuo respeito e a tolerância social criem uma qualidade de vida comunitária em que as pessoas e grupos sociais se sentirão melhor e mais realizados, enquanto as condições humanas por agora permitirem (MOSER; LEERS, 1996).

3.2.4 Em direção ao futuro

A esperança encontrou na literatura teológica moderna ampla repercussão. Nesta evolução, a extensão do poder humano, as exigências do ritmo acelerado da vida, e as ameaças à sobrevivência da humanidade não são elementos estranhos. A esperança é graça com que Deus estimula e convoca os seres humanos a ir para frente, e horizonte escatológico em que o mistério de Deus, agora apenas visível por um espelho mal polido, será comunicado em sua plenitude. Há de sublinhar que a esperança tem uma face humana e funciona como uma força tenaz. Diante dos desafios da atualidade, ela desempenha um papel especial.

A esperança desenvolvida e estimulada na experiência religiosa é um processo de aprendizagem que repensa e reformula o que o passado legou e reforma o que a *práxis* cristã tem produzido até agora. Nem a teoria moral chegou ao seu ponto mais alto, como demonstra a situação humana-desumana dos países em que o cristianismo se desenvolveu e criou raízes. A esperança puxa para frente, porque a atualidade humana que se vive não satisfaz e não merece ainda o prêmio final, nem no plano pessoal, nem no plano social. Bem plantada na história, a esperança conhece os limites, as possibilidades presentes e recursos humanos disponíveis, sem perder de vista que sua plena realização está além do

horizonte (MOSER; LEERS, 1996). Continuemos a fazer na história esta grande profecia!

Considerações finais

As religiões proporcionam uma última fundamentação da ética na situação atual de crise do projeto moderno de criar uma ética racional de validade universal. A solidariedade para muitos autores, dificilmente pode fazer-se a margem de uma visão transcendente da vida. É possível justificar a justiça, mas nunca a solidariedade de uma empatia com a dor alheia.

As religiões são imprescindíveis para construir uma ética comum. É verdade que não podem ter o monopólio da ética comum, mas tampouco devem ser excluídas da mesa comum na hora de apresentar valores que possam ser válidos para todos. Não cabe construir a casa comum somente sobre as bases monetárias, de mercado, de leis abstratas. Podem, as religiões, com seus valores supremos, normas incondicionais, motivações profundas, com seus máximos e ideais, elevar os mínimos da ética civil. Enfim, valorosos ideais morais sustentam as religiões e permeiam a cultura planetária por isto, identificar os mínimos morais com uma ética de máximos ou reduzir os máximos morais a uma ética de mínimos é inadmissível em uma sociedade plural.

Com um modelo as religiões apresentam uma oferta de vida boa frente ao “fracasso” que pode ser a ética que desconsiderar a espiritualidade, a religiosidade e a religião de cada ser humano. A realidade é que não somos de todo e a todo momento seres éticos, não somos sempre apenas bons e muitas vezes fazemos o que não queremos, mas temos nas conexões espirituais/religiosas onde recorrer.

As linguagens religiosas e as linguagens seculares não são ilhas totalmente separadas. Não estamos sós, somos fruto de encontros e invasões, somos heranças de diferentes linguagens religiosas e seculares, e somos seres políticos, pois performamos a *pólis*. Todos os seres humanos podem reconhecer que a religiosidade cumpre um papel importante na forma de se situar diante do sofrimento, diante da enfermidade ou da morte. A Teologia e a religião podem

apresentar visões alternativas que ajudam a fundar a incondicionalidade da moral, que apresenta máximos aos mínimos de justiça em nossa sociedade, que ajuda a superar os limites estreitos do principialismo e do entusiasmo tecnológico sem necessidade de que muitas pessoas tenham que assumir as crenças religiosas ou a confiança em uma realidade última divina.

REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, R. G. Do samsara à ancestralidade: a apropriação do culto aos ancestrais no Budismo japonês. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ANPUH, a. XI, n. 32, p. 277-305, set. 2018. DOI: 10.4025/rbhranpuh.v11i32.40442
- ALES BELLO, A. **Cultura e religiões**: uma leitura fenomenológica. Trad. Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 1998.
- ALES BELLO, A. **A fenomenologia do ser humano**. Trad. Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2000.
- ALES BELLO, A. **Il senso del sacro**: dall'arcaicità alla desacralizzazione. Roma: Castelvechi, 2014.
- ANJOS, M. F. dos. Teologia como profissão: da confessionalidade à esfera pública. *In*: SOARES, A. M. L.; PASSOS, J. D. (Orgs.). **Teologia pública**: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2011. 328p. p. 122-133.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- BRASIL. **Ministério da Educação**. Parecer CNE/CES n. 51/2010 aprovado em 9 de março de 2010. Reexame do Parecer CNE/CES n. 118/2009. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=5272-pces05110&category_slug=maio-2010-pdf&Itemid=30192>. Acesso em: 20 dez. 2018.
- BRIGHENTI, A. Prefácio. *In*: SILVA, J. S. da.; CHEMIN, M. R. C. (Orgs.) **Teologia e sociedade**: perspectivas de diálogo. Curitiba: Prismas, 2016.
- DOS SANTOS, J. B. Etnicidade e religiosidade da comunidade quilombola de Olaria, em Irará-Bahia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ANPUH, a. II, n. 5, p. 171-201, set. 2009. DOI: 10.4025/rbhranpuh.v2i5.30162
- ENGELHARDT JR., H. T. **Fundamentos da bioética**. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 2008.
- KUZMA, C. A teologia no universo científico e sua especificidade epistemológica. *In*: SOARES, A. M. L.; PASSOS, J. D. (Org.). **Teologia pública**: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2011. 328p. p.231-247.
- CHEMIN, M. R. C.; SOUZA, W. Assistência espiritual em cuidados paliativos como uma atuação profissional. **REVER**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 153-169, mai./ago. 2020. DOI: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2020vol20i2a11>

CONCÍLIO VATICANO II. **A igreja no mundo de hoje:** constituição pastoral *Gaudium et Spes*; **Luz para os povos:** constituição dogmática *Lumen Gentium*; **A formação sacerdotal:** decreto *Optatam Totius*. Petrópolis: Vozes, 1982.

ESPERANDIO, M. R. G. Teologia e a pesquisa sobre espiritualidade e saúde: um estudo piloto entre profissionais da saúde e pastoralistas. **Horizonte**, v. 12, n. 35, p. 805-832, jul./set. 2014. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2014v12n35p805>

FERNANDES, M. L.; SANTANA, C. C. O Sagrado e o pensamento: o percurso filosófico-fenomenológico de Klaus Hemmerle. **Estudos de Religião**, v. 34, n. 2, p. 267-291, mai./ago. 2020. DOI: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v34n2p265-291>.

FLORENSKIJ, P. A. **Non dimenticatem!**: le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo. Milano: Oscar Mondadori, 2006.

LEEUW, G. V. D. **Fenomenologia della religione**. Torino: Bollati Boringhieri, [1956]1992.

MENDONÇA, A. G. Fenomenologia e experiência religiosa. **Numem: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, v. 2, n. 2, p. 65-89, 1999.

MOSER, A.; LEERS, B. **Teologia moral:** impasses e alternativas. Petrópolis: Vozes, 1996.

ORGANISATION for Economic Co-operation and Development. OECD. **Education at a glance:** OECD indicators. Country Note - Brazil, 2019. 9p. Disponível em: <https://www.oecd.org/education/education-at-a-glance/EAG2019_CN_BRA.pdf>. Acesso em: 18 out. 2020.

PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

PUCHALSKI, C. et al. Improving the quality of spiritual care as a dimension of palliative care: the report of the Consensus Conference. **Journal of Palliative Medicine**, Larchmont, v. 12, n. 10, p. 885-904, 2009. Disponível em: <https://ecommons.luc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1023&context=socialwork_fa_cpubs>. Acesso em: 4 mar. 2018.

SANCHES, M. A. **Bioética:** ciência e transcendência [uma perspectiva teológica]. São Paulo: Loyola, 2004. 135p.

SANCHIS, P. O som Brasil: uma tessitura sincrética. In: MASSIMI, M. (Org.). **Psicologia, cultura e história:** perspectivas em diálogo. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2012, p. 15-54.

SILVEIRA, E. S. **Como estudar as religiões:** metodologias e estratégias. Petrópolis: Vozes, 2018.

SOMMA, N. M.; BARGSTED, M. A.; VALENZUELA, E. Mapping Religious Change in Latin America. **Latin American Politics and Society**, v. 59, n. 1, p. 119-142, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1111/laps.12013>

TORRES QUEIRUGA, A. **Creo em dios padre**. Santander: Sal Terrae, 1986.

TRACY, D. Defending the public character of theology. **RELIGION ONLINE** p. 350-356, abr. 1981. Disponível em: <<http://www.religion-online.org/article/defending-the-public-character-of-theology/>>. Acesso em: 13 mai. 2017.

TRACY, D. **A imaginação analógica**: a teologia cristã e a cultura do pluralismo. São Leopoldo: UNISINOS, 2006. 584p.

TRACY, D. A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, a. 44, n. 122, p. 29-51, jan./abr. 2012. Disponível em: <<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1590/1940>>. Acesso em: 3 fev. 2018.

VIDAL, M. **Nova moral fundamental**. O lar teológico da ética. Aparecida: Santuário, 2003.

VIER, F. (Coord.) **Compêndio do Vaticano II**: constituições decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1982.

ŽÁK, L.; FERNANDES, M. L. Ressonâncias teológicas da “fenomenologia simbólica”: uma aproximação entre Edith Stein e Pavel A. Florenskij. **Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.**, Curitiba, v. 8, n. 2, 245-278, maio/ago. 2016. DOI: 10.7213/revistapistispraxis.08.002.DS02