

Edição 18

CIBER  TEOLOGIA

Revista de Teologia & Cultura

CIBERTEOLOGIA COMEMORA SEU 3º ANIVERSÁRIO

Artigo

O ensino religioso
em face do Projeto Político
Pedagógico

Artigo

Pensar a criação
como jogo

Notas

Gênese do universo
e teologia da criação

Terceiro aniversário

Com esta edição, Ciberteologia comemora seu terceiro aniversário. Uma jovem revista científica que rapidamente amadureceu seu propósito de oferecer a nossos leitores e leitoras um acervo qualificado de textos inéditos ou trabalhos significativos da área que, embora já publicados anteriormente no formato livro, estão esgotados e fora do alcance dos estudantes e pesquisadores da área de estudos da religião. Nosso presente de aniversário é a inauguração de uma nova seção, que oferecerá ao leitor livros digitais. Nesta edição, poderá ser apreciado o livro que reúne os originais das Mesas de Estudo e das Comunicações Científicas do 21o Congresso Anual da Soter (Belo Horizonte, de 7 a 10 de Julho de 2008), cujo tema é “Sustentabilidade da Vida e Espiritualidade”.

O primeiro trabalho da seção de Artigos é o trabalho inédito de Lurdes Fátima Polidoro e Robson Stigar, O ensino religioso em face do Projeto Político Pedagógico, que objetiva analisar a relevância de se incluir essa disciplina na grade curricular, apontando a sua identidade, o seu conteúdo e, por fim, a importância da disciplina como área de conhecimento e não apenas um momento de formação humana, pastoral ou catequética.

Em *La gran crisis de las religiones y el auge de los integristas*, Marià Corbí estuda, a partir da epistemologia, contando com a antropologia, a lingüística e a sociologia, as linhas de força do novo tipo de sociedade – a sociedade de conhecimento, de inovação e mudança contínua –, e tenta calibrar as conseqüências que essas linhas já têm, ou terão no médio prazo, sobre as culturas, as maneiras de viver das pessoas e sobre a religião.

O artigo de François Euvé, *Pensar a criação como jogo*, propõe pensar como jogo a criação do mundo, essa relação entre Deus, o ser humano e o cosmo. E se pergunta: qual o lugar de Deus nesse “jogo”? Pressupondo uma dimensão lúdica na tradição teológica, perceptível através da presença de uma temática do jogo ou, mais genericamente, através de um certo estilo que se pode qualificar de lúdico, o autor trata aqui de mostrar a articulação possível entre essa tradição e as reflexões contemporâneas sobre o jogo.

Finalmente, em *Revelação como “dar-se conta de”*: razão teológica e magistério pastoral, Andrés Torres Queiruga apresenta com clareza o seguinte problema: ou a revelação consiste numa intervenção extraordinária, “categorial”, no curso da história humana, ou deveremos buscar uma explicação que preserve ao mesmo tempo a transcendência da ação divina e a autonomia da realidade criada. Para o autor, o segundo é mais difícil, mas constitui a única maneira de preservar não somente o caráter real da revelação, mas também sua credibilidade crítica e fecundidade religiosa.

A seção de Comunicação abre-se com o texto Gênese do universo e teologia da criação: cosmologia e metafísica, Jean-Michel Maldamé. Nele o autor repropõe o dogma cristão da criação discutindo a grande novidade da cosmologia moderna (o paradigma evolutivo estendido a todo o cosmo) em confronto com a cosmologia ligada à astronomia dos Antigos e à da idade clássica.

A Comunicação seguinte, O nascimento do diabo: a cisão da psique humana ocidental, de Júlia Signer, examina a idéia de como surgiu a idéia de diabo na religião cristã. Para tal, traça a trajetória desse imaginário até os dias de hoje. A abordagem do texto é de caráter psicológico, focando como as crenças adotadas levaram à ação externa executada.

Em Sustentabilidade e cuidado: contribuições de textos bíblicos para uma espiritualidade ecológica, Haroldo Reimer parte da constatação de que está em processo a construção de uma “espiritualidade ecológica”, e que nesse processo, a leitura e a releitura de textos bíblicos pode dar contribuição significativa para resgatar tradições pré-modernas e potencializar suas mensagens em tempos de crise pós-modernos. Por isso, ele procura destacar elementos de uma “hermenêutica ecológica de textos bíblicos”.

Por fim, em A sinfonia adiada: o único Cristo, Christian Duquoc situa e discute as novas possibilidades de compreensão da afirmação tradicional da unicidade de Cristo ou da unidade em torno dele, evitando os fáceis consensos almejados por nossos contemporâneos.

Completarão a edição, ao longo das próximas semanas, a seção Teologia Aberta e Espiritualidade. E, mais uma vez, recordamos a pesquisadores e autores com escritos originais afins a nosso projeto editorial que podem nos enviar seus trabalhos (artigos, notas, resenhas), desde que atendam nossas normas de publicação (enviar para: ciberteologia@paulinas.com.br). Aproveitamos para agradecer aos articulistas desta edição por sua importante participação em nosso projeto.

Aí está, portanto, a décima oitava edição de **Ciberteologia**. Aproveitem-na. Uma boa leitura e bom início de semestre a todos!

Afonso Maria Ligorio Soares - Redator-Geral

Resumo: Este artigo objetiva analisar a relação do ensino religioso junto ao Projeto Político Pedagógico destacando a relevância de a disciplina estar incluída na grade curricular, apontando a sua identidade, o seu conteúdo e, por fim, a importância da disciplina como área de conhecimento e não apenas um momento de formação humana, pastoral ou catequese.

Palavras-chave: Educação, ensino religioso, fenomenológico, Projeto Político Pedagógico.

Introdução

O ensino religioso necessita estar inserido no Projeto Político Pedagógico (PPP) a fim de garantir seus fundamentos epistemológicos e pedagógicos, pois tal atitude faz com que o ensino religioso tenha uma identidade clara e, assim, seja compreendido como área de conhecimento junto à comunidade escolar. Por isso faz-se necessário esclarecer o que é o PPP, bem como em que pode contribuir para a identidade do ensino religioso enquanto disciplina e a concepção de escola atualmente.

O ensino religioso e o Projeto Político Pedagógico

Atualmente, o ensino religioso tem sido foco de novos estudos, pesquisas e reflexões, por causa do artigo 33 da nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) 9.394/96, alterado pela lei 9.475, de 22.7.1997, que regulamenta atualmente o ensino religioso. Entretanto sabemos que não podemos trabalhar esta temática em separado ou isolada das demais conjunturas que norteiam a escola e a sociedade num todo. Devemos, então, observar sua conjuntura: a escola, a família, a sociedade, e o ser humano, como nos recordam a Constituição Federal e a própria LDB, a identidade do processo escolar no Brasil.

Inicialmente, o artigo 1.º das Diretrizes afirma: “A educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais”. Essa afirmação é confirmada pelos parágrafos 1.º (“Esta Lei disciplina a educação escolar, que se desenvolve,

1 Licenciada em pedagogia com especialização em psicopedagogia. Mestranda em Ciências da Religião na PUC-SP. E-mail: fatimapoli@yahoo.com.br.

2 Professor de filosofia e de ensino religioso. Licenciado em filosofia e em ciências religiosas. Bacharel em teologia, especialista em psicopedagogia, em educação, em filosofia, em catequética, em ensino religioso e em história do Brasil, com aperfeiçoamento em sociologia política e MBA em gestão escolar. Mestrando em ciências da religião na PUC-SP. E-mail: robsonstigar@hotmail.com.

predominantemente, por meio do ensino, em instituições próprias”) e 2.º (“A educação escolar deverá vincular-se ao mundo do trabalho e à prática social”). Tal compreensão é reforçada, ainda, pelo artigo 2.º da LDB: “A educação é dever da família e do Estado, inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho”.

É impossível pensar sobre o ensino religioso dentro da identidade escolar se o mesmo não fizer parte do PPP da escola. Esse projeto deve estar vinculado à melhoria da escola, da comunidade, do aluno. Isso providenciará mudanças educativas, beneficiando toda a comunidade, pois o existir das escolas só tem sentido a partir de sua função social e educativa. É em função do social e do educativo que há sentido em existir as escolas.

O PPP deve ser implantado democraticamente no decorrer da caminhada escolar, no cotidiano da comunidade como um todo, respeitando cada momento, não devendo ocorrer por decreto, por obrigação, mas por necessidade. O mesmo quanto ao ensino religioso, que deve ser implantado não por decreto ou artigo, mas de acordo com a necessidade de cada realidade escolar, de acordo com a sua caminhada, democraticamente, a fim de garantir que não haja proselitismo nem desrespeito à religiosidade e crença de cada aluno.

O PPP tem a necessidade de estar em diálogo e atento à realidade escolar, inclusive a religiosa. Atualmente, o ensino religioso é visto como uma necessidade humana e não apenas disciplinar ou acadêmica. O PPP deve encarar o ensino religioso como parte do seu projeto educativo, reconhecendo o ensino religioso não apenas como disciplina, mas também como necessidade da cidadania.

A educação se vê obrigada a buscar meios cada vez mais atualizados a fim de oferecer condições para que o aluno descubra a si mesmo e se afirme sempre mais numa formação global. E é justamente nesse contexto que se compreende também o novo tipo de educação religiosa do aluno. Juntamente com o pluralismo cultural e ético, a sociedade brasileira, hoje, é marcada pelo pluralismo religioso, o qual se acentuou nos últimos anos, tanto no plano quantitativo quanto na variedade das formas.

Enquanto o ensino religioso for compreendido como sendo o espaço do qual as tradições religiosas se utilizam para manter o proselitismo religioso, ao fazerem da escola uma extensão da instituição religiosa, buscando novos adeptos, ou transformando a disciplina ER num cabide de empregos para seus fiéis, mantendo ou reforçando seus salários, esse tipo de atitude evidencia que não é a disciplina ensino religioso o problema. É uma questão de competência pedagógica daqueles que orientam o processo de ensino-aprendizagem na instituição.

O ensino religioso será visto com outros olhos se o mesmo for apresentado como área do conhecimento e necessidade da formação humana. Educar com solidariedade e para a solidariedade é, essencialmente, educar com os valores humanos. Só é possível compreender o ensino religioso a partir do humanismo, dos valores humanos. O ser humano não pode ser visto ou trabalhado em fragmentos, isto é, em separado, dividido, pois o ser humano é um só e deve ser visto como um todo, por isso a necessidade de uma formação integral. O mesmo vale para a educação e para o conhecimento, por isso a necessidade de incluir o ensino religioso na busca de uma formação holística e sistêmica do educando.

O profissional do ensino religioso deve estar atento ao diálogo interdisciplinar, manter um diálogo com as demais ciências e crenças religiosas. É fundamental

ter a capacidade de refletir e analisar a realidade; assim como abrir-se à dimensão ecumênica e inter-religiosa. Deve estar atento ao cotidiano da escola, tanto nas práticas pedagógicas como nas políticas educacionais.

É indispensável uma educação voltada para a religiosidade, pois nossa sociedade esta cada vez mais pluralista, ofertando espaço também para o transcendental. Temos, atualmente, em nosso meio, uma grande mudança social e cultural, podemos dizer que é um novo paradigma, portanto devemos estar atentos a fim de não cair na futilidade e na banalidade. Devemos ter um norte, uma estrada a percorrer. O mesmo vale para a escola, ela deve escolher sua estrada. Novamente se clama por reflexão e diálogo, devemos refletir e dialogar constantemente.

A escola tem tido a tarefa árdua de educar o ser humano, não só para o conhecimento, mas também para os valores humanos, para a cidadania, para a ética. Pois bem, não resta dúvida que é a tarefa mais difícil, formação é algo próprio do ser humano, entretanto poucos tiveram/têm condições de tê-la.

Em todos os seguimentos temos a necessidade de estar atentos e abertos a críticas e a inovações. Assim, também a escola e o próprio Projeto Político Pedagógico devem estar abertos e atentos, pois as críticas —negativas ou positivas— nos trazem benefícios. As relações humanas e sociais têm mais validade quando são vividas de diversas maneiras, pois sabemos que é com a prática e com a vivência que o saber e o conhecimento são, de fato, assimilados.

O conteúdo do ensino religioso deve ser fixado a partir da realidade escolar local, deve-se levar em consideração toda a comunidade e não só a opinião pessoal de um professor. Em outras palavras: os conteúdos surgem de uma maneira natural e não imposta. Entretanto sabemos que é muito difícil haver um consenso, por isso devemos evitar proselitismo e desrespeito às crenças religiosas. Dentro de uma perspectiva histórica, percebe-se que o Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (Fonaper) vem desenvolvendo inúmeros trabalhos e pesquisas que desenham uma nova visão sobre o ensino religioso, a qual agrada a necessidade pluralista existente na sociedade.

O ensino religioso pode e deve resgatar os valores humanos e religiosos que vêm sendo esquecidos pela escola, pela família, pela sociedade e pelo ser humano. A escola, por sua vez, deve ser um espaço onde se vive esses valores, tais como a cidadania, a solidariedade, o respeito, a confiança, a honestidade, a humildade, a amizade, entre outros. A escola deve ser um lugar de paz e tranqüilidade, onde o conhecimento e a educação seja um prazer. Mas isso é tarefa de todos e não só do ensino religioso. As demais disciplinas e seguimentos escolares devem assumir essa responsabilidade também. Um educador não é só um agente curricular que transmite conhecimento, antes de tudo é um agente transformador da realidade sócio-política-econômica, onde se encontra inserido o aluno destinatário da formação, e, também, não deixa de ser um formador de opinião, um agente sensibilizador.

A tarefa do ensino religioso na escola, certamente, é libertar, não controlar, dominar, manipular, conforme vemos em muitas escolas. O professor se aproveita, muitas vezes, deste espaço, desta aula, para formar uma moral ou estabelecer regras de etiqueta. Isso acontecia muito, veladamente, no tempo em que a avaliação tinha como objetivo o controle social, quando, então, se fazia uma seleção, manipulava-se a pessoa para pensar e ser o que a sociedade queria e não o que ela desejava pensar ou ser.

Os temas transversais podem e devem ser trabalhados pela disciplina ensino religioso, mas não é responsabilidade apenas sua, as demais disciplinas devem as-

sumir tal responsabilidade juntas na formação do ser e na construção da cidadania. Destacamos que ensino religioso é diferente de pastoral e catequese. Isso deve estar claro no PPP. Se confundirmos ensino religioso com pastoral ou catequese, certamente estaremos dando espaço para a discriminação religiosa, o que não convém para a escola e para a sociedade.

Sabemos que as políticas públicas educacionais interferem, muitas vezes, na realidade escolar, portanto devemos ter clareza escolar e sensibilidade humana e educacional a fim de não aderir às propostas neoliberais que circulam na sociedade. Um bom exemplo é o fato de a escola existir bem antes do capitalismo. Contudo seu papel muda radicalmente em virtude de esse sistema político-econômico poder influenciar a vida humana e a sociedade em geral. Assim também muda a escola, cuja formação passa a ser não só para a pessoa humana, mas também para o mercado de trabalho, que valoriza a mão-de-obra e não a pessoa humana.

O sentido da educação passa pelo sentido da vida. Desse modo, o sentido que se der à vida será o mesmo dado à educação. Portanto, é fundamental que estejamos atentos à realidade e reflitamos sobre a mesma a fim de garantir uma boa caminhada pelo árduo caminho que temos de enfrentar.

A partir de uma abordagem antropológico-filosófica que reconhece o fenômeno religioso como decorrência de sua propriedade humana, de sua condição existencial, partindo para uma abordagem mais específica e de nossos interesses de ordem pedagógica, podemos dizer que o específico do transcendental, para o ensino religioso, é ajudar o aluno a posicionar-se e a relacionar-se da melhor forma possível com as novas realidades que o cercam.

O ensino religioso é, portanto, uma questão diretamente ligada à vida e que vai refletir no comportamento dos cidadãos, para o qual orienta a sua ética. “Toda religião comporta uma ética e toda ética desemboca numa religião, na mesma medida em que a ética se orienta pelo sentido do transcendente da vida humana” (Catão, 1995, p. 63). É necessário propor uma ética da consciência e da liberdade em lugar da ética da lei e da obrigação. Na raiz do *ethos*, como contempla o ensino religioso, está a busca da transcendência que dá sentido à vida, que proporciona a plena realização do ser humano pessoal e social.

Considerações finais

O ensino religioso deve ter uma proposta pedagógica clara, objetiva e coerente com a realidade escolar, a fim de garantir vínculo com o PPP escolar. Por sua vez, o PPP deve estar atento a cada momento da realidade social e da realidade local da comunidade, pois tanto a vivência como a prática são consideradas como chave de uma boa escola. Já que a escola mantém constante diálogo com o seu meio social, sua construção não é individual, mas coletiva.

Bibliografia

- BRANDÃO, Carlos da Fonseca. *LDB: passo a passo*. São Paulo: Avercamp, 2003.
- CARON, Lurdes (Org.) e equipe do GRERE. *O ensino religioso na nova LDB. Histórico, exigências, documentário*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CATÃO, Francisco. *O fenômeno religioso*. São Paulo: Letras & Letras, 1995.
- FERNANDES, Maria Madalena. *Afinal, o que é o ensino religioso? Sua identidade própria em contraste com a catequese*. São Paulo: Paulus, 2000.
- FIGUEIREDO, Anísia. *Ensino religioso: perspectivas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- FONAPER. *Parâmetros curriculares nacionais do ensino religioso*. São Paulo: Ave-

- Maria, 1997.
- GONÇALVES, Tarcizo. *Ensino religioso e formação do ser político. Uma proposta para a consciência de cidadania*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- GRUEN, Wolfgang. *O ensino religioso na escola*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *O "ensino religioso" na escola pública*. Belo Horizonte: PUC-Minas, 1976.
- JUNQUEIRA, Sergio Rogério Azevedo. *O processo de escolarização do ensino religioso no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- OLENIKI, Marilac Loraine R.; DALDEGAN, Viviane Mayer. *Encantar: uma prática pedagógica do ensino religioso*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- PASSOS, João Décio. *Ensino religioso: construção de uma proposta*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- VELOSO, Dom Eurico dos Santos. *Fundamentos filosóficos dos valores no ensino religioso*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- VIESSER, Lizete C. *Um paradigma didático para o ensino religioso*. Petrópolis: Vozes, 1994.

Primera aclaración: Aunque he estudiado teología, no hablo desde la teología, sino desde la epistemología, contando con la antropología, la lingüística, la sociología y la prospectiva. Es importante hacer constar esto para que se comprenda mejor lo que quiero decir.

Segunda aclaración con respecto a nuestra postura: No hacemos previsiones respecto a la marcha de nuestras sociedades; sólo intentamos saber con qué contamos para postular una vida más humana, sostenible y equitativa, y así poderla construir.

Para ello constatamos las líneas de fuerza del nuevo tipo de sociedad, -la sociedad de conocimiento, de innovación y cambio continuo-, e intentamos calibrar las consecuencias que esas líneas fuerza tienen ya, o van a tener a medio plazo, sobre las culturas, las maneras de vivir de los hombres y sobre la religión.

Afirmamos que la generalización de la industrialización, acompañada de la desaparición progresiva de las sociedades preindustriales, más el asentamiento, afianzamiento y extensión de las sociedades de conocimiento, tienen una tendencia expansiva mundial.

Esta expansión tiene un doble efecto:

1. integrador, (piénsese en los países del este y centro de Europa, en los intentos europeos por incorporar al desarrollo al norte árabe africano, en los países del sudeste asiático, en China, etc.);
2. marginador (en África, en algunos países americanos, en algunos países asiáticos, en muchas regiones de países en vías de desarrollo e incluso en países desarrollados, etc.).

1 *Este artículo será publicado em breve pela Editora Paulinas em: Alberto da Silva Moreira & Irene Dias de Oliveira (Org.), *O futuro da religião na sociedade global*; uma perspectiva multicultural. Col. Estudos da Religião. A obra reúne as principais contribuições apresentadas no *Congresso Internacional em Ciências da Religião*, promovido pelo Programa de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiânia, de 3 a 5 de setembro de 2007.

2 MARIÀ CORBÍ QUIÑONERO é epistemólogo, doutor em Filosofia e mestre em Teologia. Atua como diretor do Centro de Estudos de las Tradiciones Religiosas (CETR) de Barcelona. Foi professor do Departamento de Ciencias Sociales da Escuela Superior de Administración y Dirección de Empresas (ESADE) da Universidad Ramón Llull e da Fundación Vidal y Barraquer, de Barcelona. Tem-se dedicado aos estudos sobre as consequências ideológicas e religiosas das transformações da sociedade industrial. Algumas de suas principais obras são: *La religión que ve* (Barcelona: Editorial Claret, 1991); *Conocer desde el silencio* (Salamanca, Sal Terrae, 1992); *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión* (Barcelona: Herder, 1992); *Viento de libertad* (Barcelona: Hogar del Libro, 1994); *Religión sin religión* (Madrid: PPC, 1996); *El camino interior, más allá de las formas religiosas* (Barcelona: Ediciones del Bronce, 2001); *Métodos de silenciamiento* (Barcelona: CETR Editorial, 2006); *Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses* (Barcelona: Herder, 2007).

Sostenemos que todos estos procesos – la desaparición de las sociedades preindustriales, la generalización de la industrialización y el auge de las sociedades de conocimiento – se están haciendo bajo el imperio del neo-capitalismo. Pero si nos empeñáramos, y tendremos que hacerlo, podría ser y tendrá que ser de otra manera, si no queremos dañar irreversiblemente la vida en el planeta y si no queremos que los países pobres hagan una explosión, tarde o temprano. La emigración masiva a los países desarrollados ya está siendo una modalidad de esa explosión.

Sostenemos que la sociedad de cambio e innovación continua tiende a ser una sociedad no homogénea. Aunque el uso que hacen de ella las políticas neocapitalistas del mercado, sí es homogénea. Las nuevas sociedades progresan a través de la creatividad, en todos los órdenes, y la creatividad promueve la diversidad.

Las nuevas sociedades no son enemigas de la pluralidad, al contrario, son partidarias de la biodiversidad, de la diversidad cultural, de la creatividad generalizada. De hecho está surgiendo un tipo de sociedad industrial europea, que es diferente de la norteamericana, otro tipo de sociedad industrial china, otra india, esperemos que surja una sudamericana, otra árabe, etc.

Pero todas las culturas, a pesar de ser diversas, si no quieren optar por la marginación, tendrán que asimilar, cada una a su manera, el nuevo tipo de sociedad.

Estas afirmaciones no son dogmas, ni creencias, ni imposiciones, sino el reconocimiento de hechos económicos, antropológicos y culturales.

Afirmamos que este nuevo tipo de sociedad, que es una segunda industrialización, se expande como una macha de aceite, integrando o marginando; y esto no va a tener macha atrás, como no la tuvo la primera industrialización. No podemos añorar e intentar revivir la vida preindustrial de nuestros antepasados.

Los cambios nos llegan de mil maneras. La conciencia de que todo cambia continuamente, al ritmo del crecimiento de las ciencias y tecnologías y al ritmo de la extensión de las comunicaciones y de la globalización, está ya en todas partes.

Es cierto que todavía hay 4.000 millones o más de humanos que viven en la pobreza; pero eso no quiere decir que vivan como sus antepasados. Para comprenderlo basta con visitar a los habitantes de las ruinas de la ciudad de Managua o cualquier barrio de marginados de las grandes ciudades africanas o incluso sudamericanas.

Sostenemos que las tradiciones religiosas tienen que comprenderse y vivirse desde esta nueva situación.

Toda pluralidad del mundo religioso es legítima, si es de calidad, si no es perjudicial y si tiene en cuenta la nueva situación, para poder hablar a los hombres que de hecho hay, y no a los que añoraríamos que fueran.

Por consiguiente:

- No sostenemos la uniformización, ni creemos que sea buena.
- Ni sostenemos que todo vaya en una misma dirección. La nueva sociedad será y es ya muy plural.
- Sí sostenemos, en cambio, la marcha acelerada e imparable de las ciencias y las tecnologías, con todas las consecuencias que tienen en la vida de los hombres y en la espiritualidad.
- Sí sostenemos la globalización inevitable, por efecto de las técnicas de información. No se puede luchar contra la globalización, sino contra el tipo de globalización vigente.

- Sostenemos que la globalización religiosa, supone un doble efecto: tiene graves consecuencias para las formas tradicionales de vivir la religión y, a la vez, comporta un inmenso aporte de riquezas espirituales para toda la humanidad.
- Sostenemos que lo que está pasando en Europa y lo que pasa en América con respecto a la religión es menos diferente, en el fondo, de lo que parece. Es la misma crisis manifestada de forma diferente, según los grados de integración, marginación, tradiciones culturales anteriores, nuevas culturas que se insertan, etc.

En Europa se manifiesta como decadencia y muerte de las religiones tradicionales, en América como una erupción y multiplicación de sectas y grupos religiosos con redes osmóticas. Se pasa con gran facilidad de unos grupos religiosos a otros.

En Europa nos hemos alejado de las creencias y de las iglesias, pero crecen los buscadores de una espiritualidad auténtica; en América se pone en la sombra las creencias y se vuelcan sobre experiencias que llaman espirituales, pero que son más bien experiencias religiosas emotivas y colectivas, casi-extáticas.

En ambos casos se da un alejamiento de las creencias y una vuelta hacia lo que podríamos llamar "experiencia espiritual".

Tercera advertencia: Se está produciendo de forma acelerada un gran cambio epistemológico con respecto a las escrituras sagradas, los grandes textos y las tradiciones religiosas, es decir, una transformación en profundidad de las maneras de pensar y de sentir con respecto a esas cuestiones.

Pretendemos estudiar, en esta exposición, los generadores de ese cambio y los caracteres de ese cambio.

Tanto en Europa como en América estamos frente a un gran tránsito cultural

En un brevísimo espacio de tiempo, se ha pasado en los países desarrollados, o se está pasando en los países en vías de desarrollo,

- de unas sociedades preindustriales, estáticas (porque vivían durante larguísimos espacios de tiempo haciendo fundamentalmente lo mismo), que eran patriarcales, jerárquicas, religiosas, provinciales, con pretensiones exclusivas y excluyentes;
- a sociedades plenamente industrializadas, dinámicas (porque viven y progresan mediante la innovación y el cambio), con crisis del patriarcalismo, democráticas, progresivamente más laicas y globales.

Estos dos tipos de sociedades contrapuestas tienen lógicas culturales también contrapuestas.

Esta transformación brutal, no se ha realizado sin pasos intermedios. No analizaré esos momentos económicos, sociales, políticos y culturales intermedios. Sólo los mencionaré:

Ha habido dos tipos de sociedades mixtas en las que se entremezclaban las formas de vida y las lógicas de sociedades diferentes.

El primer tipo de sociedad mixta duró, aproximadamente, desde 1870 a 1970 en los países desarrollados de la época. En estas sociedades, la mayoría de la población vivía de forma preindustrial, y así pensaba, sentía, se organizaba y creía. Pero existía, también, un sector de la sociedad, primero muy minoritario, que fue creciendo con el paso del tiempo, que vivía de la industria, por consiguiente ya no pensaba, sentía, se organizaba y vivía como sus antepasados preindustriales.

El sector preindustrial y mayoritario era religioso; el sector industrial y minoritario, aunque muy influyente, tendía a no ser religioso. El sector preindustrial vivía, actuaba y se organizaba según las normas tradicionales de la religión; el sector industrial, tendía a vivir, actuar y organizarse según las normas de las ideologías.

Y he dicho “tendía”, porque muchos individuos estaban escindidos en sí mismos: actuando y organizándose según la ideología y pensando y sintiendo según la religión.

A lo largo de la existencia de esta primera sociedad mixta, se produjeron conflictos graves; primero ideológicos y luego armados, como guerras civiles entre conservadores y liberales, entre liberales y socialistas, guerras entre países, guerras coloniales, etc.

Después de la segunda guerra mundial, se llegó a una entente, en la mayoría de los países desarrollados: se reservó a la religión, la moralidad, la organización familiar, y no en poca medida la organización social que continuó siendo patriarcal y, por supuesto, todas las cuestiones del espíritu; se reservó a la ideología, la economía, las ciencias, la política.

Este equilibrio, que coincidió con los 30 años gloriosos del crecimiento europeo, se vino abajo con la generalización de la sociedad industrial, que barrió y redujo a los modos de vida preindustriales a la casi inexistencia y a la insignificancia.

Este hecho, por sí sólo, ya tuvo repercusiones ideológicas: la religión que nació y se desarrolló en el modo de vida preindustrial, con su desaparición se quedó sin suelo cultural. Continuó luchando, y lo hace todavía, por mantener los criterios, normas de vida, de comportamiento y de organización social y familiar propios de la vida preindustrial, en sociedades en las que esas maneras de vivir ya han desaparecido casi por completo; porque aunque haya agricultura y ganadería (es imprescindible que la haya), ya no se cultiva y ni se cuidan los animales de las maneras tradicionales, sino por procedimientos científicos, industriales y comerciales, propios de los modos de vida ya no tradicionales.

Simultáneamente a esta generalización de la industria en los países desarrollados, aparece un nuevo tipo de sociedad industrial. A este nuevo tipo de sociedad industrial se le han dado varios nombres: sociedad de la segunda gran industrialización, sociedad de innovación constante, sociedad informatizada, sociedad de conocimiento.

Lo que caracteriza a este nuevo tipo de sociedad es vivir y prosperar creando continuamente nuevos servicios y nuevos productos.

Para lograrlo tiene que crear continuamente novedades científicas. Esas novedades científicas posibilitan nuevas tecnologías, que también crecen continuamente. Las nuevas tecnologías provocan cambios en las maneras de trabajar de los grupos humanos. Esos cambios requieren continuas modificaciones en las formas de organizarse. Y, por fin, los cambios, y la necesidad de estar dispuestos a cambios constantes, imponen cambios de los sistemas de valores colectivos, de las motivaciones de cohesión colectiva, de las finalidades.

En resumen: en las nuevas sociedades industriales, se vive y se prospera creando continuamente nuevos productos y nuevos servicios; se vive del cambio, del continuo movimiento en la interpretación de la realidad, -de todos los ámbitos de la realidad-, del cambio en la valoración de las realidades y de las organizaciones. Todo cambia continuamente, y los miembros de estas sociedades deben estar preparados, programados para ese cambio constante.

Así hemos llegado a *un segundo tipo de sociedad mixta*, compuesta esta vez, por una mayoría industrial, con una industria que corresponde a la primera revolución industrial, y una minoría de sociedad de innovación o sociedad de conocimiento.

Hay que advertir, para no ser llevados a equívoco, que se le llama sociedad de conocimiento, no porque sea una sociedad más sabia que las que nos han precedido, sino porque vive y prospera creando continuamente nuevos conocimientos científicos y tecnológicos. Gracias a ellos crea nuevos productos y servicios. Esa es la base de la competitividad en los mercados.

Hoy todavía estamos en esta segunda sociedad mixta. Pero así como en la primera sociedad mixta el control económico y la dinámica expansiva la llevaba la sección industrializada sobre la sección preindustrial, hasta que la expulsó del mapa; así es lógico suponer que ocurrirá con la segunda sociedad industrial o sociedad de conocimiento. Por el momento ya se ha hecho plenamente con el control económico, científico y tecnológico. Los conocimientos crecen más y más, y las tecnologías informatizadas invaden y alteran todos los ámbitos de la vida de los hombres.

La gran mutación de los sistemas de socialización o programación colectiva

Nuestra estirpe humana es una especie animal, pero con una peculiaridad que nos diferencia de las restantes especies animales. Todos nuestros parientes animales tienen determinado genéticamente, con pequeños márgenes de aprendizaje, cómo deben vivir y actuar en el medio, cómo tienen que realizar la crianza y cómo deben organizarse.

Nosotros tenemos determinada nuestra fisiología, nuestra condición simbiótica y nuestra condición sexuada; pero no tenemos determinado cómo tenemos que actuar en el medio para sobrevivir, cómo hemos de realizar la crianza de la prole, ni como debemos organizarnos. Para concluir esta incompleta programación, la vida creó un gran invento biológico, el habla. Con el habla podemos programarnos a nosotros mismos hasta hacernos animales viables. Si no nos autoprogramamos, no resultamos animales viables.

La competencia lingüística humana que, insisto, es un invento biológico, tiene un doble uso: uno y primario *programador* y otro *comunicador* desde el seno de un programa ya establecido. Usando una terminología informática diríamos que el habla tiene una doble función: crear un programa que haga a los grupos humanos animales viables, y establecer un sistema de comunicación en el seno de ese programa.

Las *narraciones sagradas, los mitos, los símbolos y los rituales* son el lenguaje programador de las sociedades preindustriales. Con ese lenguaje nos socializamos o autoprogramamos para una forma particular de vida preindustrial.

A lo largo de la historia se han dado unos pocos lenguajes mitológicos programadores, correspondientes a unos pocos tipos de vida diferente en la larga época preindustrial: las mitologías correspondientes a los cazadores/recolectores, las correspondientes a la primera agricultura u horticultura, las de las culturas agrícolas de riego y las ganaderas. Estas mitologías determinaban el modo de pensar, sentir, actuar y organizarse de los colectivos, porque eran el medio de socialización; funcionaban como un programa de la colectividad. La vida del colectivo se desarrollaba desde ese programa. También la dimensión espiritual o religiosa humana tenía que vivirse y expresarse en y desde ese programa.

Cada vez que se cambia de modo de vida preindustrial, se cambia de sistema mítico-simbólico y se cambia de religión. Nada tiene de extraordinario que cuando las formas de vida preindustriales desaparecen, entren en crisis y tiendan a desaparecer las formas religiosas concebidas y vividas desde esos programas preindustriales.

Desde esta perspectiva, llamaremos “religión” a la forma de vivir la dimensión sagrada o espiritual humana, desde los patrones y programas propios de las sociedades preindustriales. Si esto es así, la desaparición completa de la sociedad preindustrial deja a la religión sin suelo cultural y como cosa de épocas pasadas. La generalización de la industrialización provoca una crisis mortal en la religión.

Además de ese desplazamiento cultural de la religión, se produce otro, más grave todavía, con la entrada de las sociedades de cambio e innovación.

Hemos dicho que las sociedades preindustriales eran estáticas porque vivían largos espacios de tiempo haciendo fundamentalmente lo mismo. Cuando se lograba construir un programa de vida que aseguraba la sobrevivencia, después de muchos y muchos años de tanteos y errores, el programa se fijaba. Nadie debía tocar ese programa, a menos que fuera absolutamente imprescindible. *Por consiguiente, los mitos, símbolos y rituales son sistemas de programación propios de sociedades estáticas que deben excluir el cambio. Este punto es capital.*

Programaban la intocabilidad del sistema de socialización diciendo que ese modo de vida era revelado por los dioses o los antepasados sagrados. Esas formas de vida tenían así garantía sagrada; tocarlos era delito religioso y social.

Eso equivalía a estructurar a la sociedad sobre *creencias*. ¿Qué entendemos por creencias aquí? Formulaciones, que comportaban una interpretación de la realidad que daba pie a valoraciones, actuaciones y organizaciones, que se tenían como transmitidas por los antepasados sagrados, o reveladas por los dioses y absolutamente intocables.

Las sociedades preindustriales eran, pues, sociedades creyentes. Para salir al paso a equívocos: en nuestro lenguaje ordinario, hoy, llamamos creencias a lo que las gentes opinan y que no suelen cambiar con facilidad. Estas no son las creencias de las que hablamos. Las sociedades industriales y las sociedades de conocimiento también tienen creencias en ese sentido. Pero esas creencias son sólo supuestos acrílicos, no formulaciones reveladas intocables.

Las primeras sociedades industriales fueron también, en cierto modo, sociedades de creencias, pero creencias laicas esta vez. Se enfrentaron a las afirmaciones de las religiones y de la tradición, mediante la filosofía y las ciencias, pero con una concepción del saber, todavía emparentado con los mitos. Se enfrentaban a la “revelación” de las religiones con los “descubrimientos, desvelaciones”, de las ciencias; y pretendían, como los mitos, que lo que decían las formulaciones científicas o filosóficas predicaban como era la realidad.

En las nuevas sociedades industriales o de innovación ya no nos quedan ni creencias religiosas (que eran las creencias apropiadas a la programación de las sociedades preindustriales), ni las creencias laicas (que eran las creencias apropiadas a los sistemas ideológicos de programación de la primera industrialización).

Ahora sabemos que somos nosotros mismos los que nos autoprogramamos; nosotros construimos nuestros mitos, símbolos y rituales, y por tanto también nuestras religiones. Y sabemos también que nuestras ciencias sólo modelan la realidad para mejor operar en ella, no describen la realidad misma.

Las ciencias, como los mitos, son construcciones lingüísticas de unos animales, aunque peculiares, para vivir.

Las nuevas sociedades, al tener que vivir de la innovación y el cambio en todos los niveles de la vida de los individuos y de los colectivos, tienen que socializarse, es decir, tienen que conformar su pensar, su sentir, su actuación, sus organizaciones y su vida toda, al cambio continuo, real o posible. Tienen, pues, que programarse para el movimiento, no para la fijación, por consiguiente, *deben excluir las creencias*.

Al excluir las creencias, excluyen, aún sin pretenderlo, la religión, porque las religiones vienen vehiculadas, expresadas y vividas a través de creencias, propias, además, de sociedades que ya no existen o están en vías de extinción.

Así pues, las nuevas sociedades industriales de innovación por vía del conocimiento, tienen que excluir las creencias para vivir. Y si lo hacen, no es por degradación moral, consumismo, decadencia o cualquier otra interpretación peyorativa, aunque puedan ser consumistas, inmorales y, en algunos aspectos decadentes, sino por necesidad de sobrevivencia. *Este es un asunto que debe tenerse muy en cuenta al enfocar el problema religioso en las nuevas condiciones culturales*.

Y la necesidad de rechazo de las creencias no está afectando únicamente a las religiones, afecta también a las que hemos llamado "creencias laicas", las que acompañaban, como mínimo a nivel popular, pero incluso, en ocasiones, universitario, a las dos grandes ideologías, la liberal y la socialista.

Nos estamos convirtiendo rápidamente en sociedades sin creencias, ni religiosas ni laicas (aunque continuemos teniendo, en ocasiones, supuestos acrílicos). Las nuevas sociedades ya no se rigen por proyectos de vida bajados de los cielos, ni por proyectos de vida proporcionados por los descubrimientos de la filosofía y de las ciencias. En las nuevas sociedades *nos vemos forzados a vivir desde postulados axiológicos propuestos por nosotros mismos (los derechos humanos son un ejemplo claro) y por proyectos contruidos por nosotros mismos a partir de nuestros postulados axiológicos*.

Las sociedades de conocimiento y globalizadas no se identifican con el uso que hace de ellas el capitalismo actual

El tránsito al nuevo tipo de sociedad es ya inevitable y se puede suponer que no hará más que extenderse. Ni siquiera el calentamiento global del planeta frenará este tipo de sociedad basada en la creación de conocimientos. Posiblemente acentuará la necesidad de crear nuevas ciencias y tecnologías que sean sostenibles y reparen, en la medida de lo posible, los desastres que ya hemos realizado en el planeta y en la vida.

En este tránsito que estamos sufriendo, que se ha convertido en inevitable y sin posible marcha atrás, no afirmamos que estemos yendo a mejor. En algunas cosas mejoramos con relación a nuestros antepasados y en otras empeoramos.

Las nuevas sociedades nos han forzado a renunciar incluso a la idea de progreso. El nuevo tipo de sociedad es una sociedad de riesgo, dura, competitiva. Nunca antes la humanidad se había planteado vivir del cambio continuo. Ese es un riesgo muy grande e inédito para nuestra especie y para el planeta.

Mucho tendremos que cambiar el enfoque de nuestras ciencias y tecnologías para que el planeta y la vida resistan su impacto, para que resulte un proceso sostenible, para que ese vivir, siempre cambiando, resulte un proceso sostenible para

nosotros mismos.

Tampoco estamos yendo a una sociedad más justa. Hemos sustituido la explotación de clases, que aún continúa, por un nuevo tipo de explotación, que es una grave marginación producida por la marcha acelerada de la cultura. El control del conocimiento, la tecnología y la información son la clave del éxito económico. Quienes queden fuera de ese control, quedan fuera de los provechos de la nueva economía y con gravísimos riesgos de sobrevivencia.

La nueva sociedad puede prescindir de gran parte de la sociedad y de los países. Los sectores sociales y los países que no se incorporen a las sociedades de conocimiento quedarán reducidos a mano de obra barata, mientras se necesite, porque el crecimiento de la tecnología reduce continuamente esa demanda, aunque parece que nunca podrá excluirla del todo.

Las nuevas sociedades pueden prescindir de los pobres, pero no de los recursos de los países pobres.

Corremos el riesgo de que sectores muy amplios de la sociedad y países enteros se queden atrás, sin posibilidad de recuperar terreno por sí mismos. En las nuevas sociedades la marginación pasa por la posibilidad o imposibilidad de adquirir conocimientos.

Aquí se plantean nuevos problemas políticos que requieren nuevas soluciones.

No se puede usar los viejos métodos de lucha por la justicia y la equidad, para nuevos tipos de marginación y explotación. No se puede hacer política en las nuevas sociedades como se hacía en las sociedades preindustriales, ni como se hacía, y se hace, en las sociedades de la primera industrialización. Una nueva política y una nueva organización internacional deben responder a los problemas que se plantean desde las sociedades de conocimiento que son globales.

No es sólo el aspecto religioso de la sociedad el que está en una grave crisis de tránsito, todas las dimensiones de la sociedad están en una situación parecida: la económica, la política, la organización de los colectivos, la familia, la moral, etc.

Ya hemos advertido que no se debe confundir las posibilidades de las nuevas sociedades industriales, informatizadas, de conocimiento y globalizadas, con el uso que hace de ellas, actualmente, la política neocapitalista y neoconservadora de la mayoría de los países desarrollados, que explota sin consideración a personas, países y a la naturaleza.

Es posible y necesario hacer otro uso, plantear otros proyectos colectivos de vida, contando con el poder desplegado por las nuevas ciencias y tecnologías en continuo crecimiento. Las tecnologías de la información podrían llevar la educación y la cultura a todos los rincones de la tierra.

Son posibles otras sociedades de conocimiento y globalizadas, más equitativas, más justas, más democráticas y libres, más respetuosas con el medio. Ahí está planteada la lucha por un futuro mejor. En esa dirección deben apuntar la búsqueda de soluciones económicas y políticas.

Nuestro doble acceso a lo real. Planteo de una nueva antropología

Nuestra condición de hablantes nos proporciona un doble acceso a lo real. Un acceso interesado, en función de nuestras necesidades, y otro gratuito, un acceso a la realidad que está ahí. Este doble acceso supone una doble experiencia de la realidad: una relativa a nuestra condición necesitada de vivientes, y otra absoluta, porque no está en relación con nuestras necesidades.

Esta doble experiencia de la realidad es “nuestra cualidad específica” como vivientes. Por ella no nos quedamos fijados en una interpretación y valoración de la realidad, como los restantes animales, sino que adquirimos una flexibilidad que nos permite cambiar esa interpretación y valoración, y por tanto también nuestros modos de vida, cuando convenga.

Las restantes especies animales tienen que cambiar su fisiología para adaptarse a los cambios del medio, lo cual les lleva millones de años. En nuestra especie, la vida inventó un procedimiento de adaptación al medio, rápido, que no requería transformar la fisiología. Los humanos sustituimos la programación genética por una programación cultural.

¿Cuál es el artificio que inventó la vida para que se produjera esta transformación? Las palabras nos permiten diferenciar *lo que importan las cosas del medio* para nuestras necesidades – su significado –, *de las cosas mismas* – que están ahí, independientemente de la utilidad o no utilidad que puedan tener para nosotros.

Este es el fundamento de nuestra doble experiencia de la realidad.

Si queremos mantener nuestra “cualidad específica”, debemos cultivar esa doble dimensión de nuestra experiencia de lo real. Eso es lo que nos mantiene flexibles y capaces de responder a los cambios que se produzcan en el medio, o a los que nosotros mismos provoquemos.

Supuestas estas consideraciones, los sistemas de socialización o programación colectiva, deben tener en cuenta esta doble dimensión de nuestra experiencia de lo real. Así lo hicieron los mitos.

Podríamos decir que los mitos tenían una doble misión:

- construir una naturaleza humana viable, en unas condiciones de vida preindustrial determinada,
- y posibilitar la expresión y el cultivo de la segunda dimensión de la realidad, según los modos de sobrevivencia.

Lo que hemos llamado “religión” es la conjunción de estos dos niveles de la realidad y esta doble función de los mitos y símbolos.

Estamos frente a una transformación epistemológica

Las graves transformaciones de nuestra manera de sobrevivir en el medio están transformando nuestra manera de pensar y sentir la realidad. Para explicar esta mutación, tengo que volver a hablar de los mitos y de los diversos modos de socialización o programación colectiva.

Ya hemos dicho que la pretensión primaria de narraciones sagradas, mitos, símbolos y rituales era la socialización, la programación de los colectivos para un tipo determinado de vida preindustrial. Con esa finalidad se construyeron. Su finalidad no era, pues, primariamente religiosa, sino hacer viables a unos grupos humanos en unas condiciones de vida preindustriales.

Por todo lo dicho y si no olvidamos nuestra condición de animales que hablan, se concluye que la pretensión de las narraciones sagradas, mitos, símbolos y rituales *no es describir la realidad como es*, ni la dimensión relativa, ni la dimensión absoluta. Lo que pretenden los mitos es sólo decir cómo hay que verla, sentirla, actuar en ella y cómo hay que organizar la simbiosis, para poder sobrevivir de una forma concreta en ella.

Los mitos y los símbolos no son, pues, descripción de ninguno de los dos as-

pectos de nuestra experiencia de lo real, sino sólo delimitación, modelización de la inmensidad de lo real, adecuada a las formas de vivir de un grupo de humanos. Insisto, no es ni descripción de la realidad que precisamos para vivir, ni, menos, descripción de la realidad absoluta.

Aunque *los sistemas míticos no se proponen describir la realidad, sino sólo modelarla* según las condiciones de vida de los grupos humanos, al funcionar como sistema colectivo de programación de unos vivientes, que deben asegurar día a día su supervivencia, *tienen que imprimir en las mentes y sentirse de individuos y grupos, el convencimiento de que la realidad es como ellos la describen*. Si no imprimieran esa certeza indudable, no podrían funcionar como un programa de vida para unos vivientes que no se pueden permitir dudas ni vacilaciones en su actuación.

La urgencia y los riesgos de la sobrevivencia y las condiciones precarias de vida, exigen criterios de comprensión, valoración y actuación que sean claros, prontos, decididos y alejados de toda duda. Para conseguir ese efecto, los vivientes humanos han de dar por real lo que el programa configura.

Cualquier otro sistema de comprensión, valoración y actuación, que sea contrario o diferente al que el sistema mítico-simbólico propone, es, para los pueblos que los mitos programan, ignorancia, error, desviación, pecado, delito.

Por su función programadora, lo que dicen los mitos y los símbolos se ha de tener como una descripción verdadera, fiable y completa de la realidad. Cuando hablan de la dimensión absoluta de lo real, también tienen que considerarla como real, tal como la enuncian los mitos, de lo contrario destruirían el crédito del sistema de programación.

Esta forma de concebir la relación de lo que dicen las narraciones sagradas socializadoras, programadoras, con la realidad, tanto en su aspecto relativo, como en su aspecto absoluto, le llamaremos epistemología mítica. Para la *epistemología mítica*, las cosas de este mundo y del otro son como dicen los mitos.

Las religiones nacieron y se desarrollaron en la época de las sociedades preindustriales, se expresaron y vivieron según los sistemas de programación mítico-simbólicos y estuvieron sometidas, como no podía ser de otra manera, a la epistemología mítica.

Esta epistemología mítica fue la raíz del exclusivismo de las religiones y de sus enfrentamientos. *Y en sí, la epistemología mítica no es una epistemología religiosa sino la epistemología de un tipo de sociedad: la sociedad preindustrial estática.*

La epistemología mítica es inseparable de la creencia

Hemos dicho que los mitos son primariamente sistemas de programación colectiva. Para que funcionen como sistemas de programación colectiva de un grupo de vivientes tienen que vivirse desde la epistemología mítica. Es decir, ha de tomar como absolutamente real lo que las narraciones sagradas, mitos, símbolos y rituales dicen. Desde esta actitud resulta que *los mitos y símbolos son inseparables de las creencias*.

Se toma lo que dicen los mitos y símbolos como una descripción, con garantía sagrada, de la realidad. Lo que dicen los mitos y símbolos no se puede poner en duda, sin poner en riesgo la cohesión y la viabilidad del grupo humano; han de creerse, hay que someter la mente, el sentir y la actuación a lo que proclaman, porque tienen procedencia de los antepasados sagrados o de los dioses.

En estas condiciones culturales, *la espiritualidad* tendrá que venir vehiculada, interpretada y vivida desde esos sistemas de creencias.

Por consiguiente, la religión, como forma propia de las sociedades preindustriales de vivir la dimensión absoluta de la realidad, como forma de vivir la espiritualidad, es equivalente a un sistema de creencias. No pudo ser de otra manera, porque así estaban estructurados los miembros de esas sociedades, y porque, de otra forma, hubiera resultado un peligro para la sobrevivencia colectiva.

Por consiguiente, *tampoco las creencias son un fenómeno propiamente religioso*, son un fenómeno que acompaña inseparablemente a los sistemas de programación de un tipo de sociedades, las preindustriales.

Los patrones míticos de interpretación y valoración de la realidad y sus desarrollos

Cada tipo de cultura preindustrial tiene un tipo de mitología que arranca y se desarrolla desde una imagen o *metáfora central*. Estas metáforas centrales surgen de *la operación central* de la que viven los colectivos.

- Los cazadores viven de matar, por ello su experiencia más intensa es que *de la muerte violenta surge la vida*. Toman su acción como metáfora, como paradigma, como patrón de interpretación y valoración de la realidad, se organizan sobre ese patrón y actúan según él. Desde ese mismo patrón, que funciona como un programa, interpretan, representan y viven la dimensión sagrada de la existencia. La representan como ancestro y como animal.
- Los agricultores *utilizan esa misma metáfora central*, aunque ampliada a los tubérculos, mazorcas o granos, porque viven de trocearlos, desgranarlos y enterrarlos para que mueran y den vida. Arrastran el viejo y venerable patrón, verificado durante miles de años, de los cazadores, y lo extienden a los tubérculos y los granos. En la interpretación religiosa, la divinidad también estará representada, además de cómo ancestro y como animal, como los tubérculos y los granos de los que viven.
- Los ganaderos cuidando sus ganados y defendiéndolos de enfermedades, depredadores humanos y animales, viven la experiencia cotidiana de que hay que luchar contra la muerte para mantener vivos los rebaños y la tribu de depredadores y enemigos; viven la experiencia cotidiana que *la vida y la muerte están enfrentadas*. Esa será su metáfora desde la que interpretarán toda la realidad y también el ámbito de lo sagrado. Para ellos lo sagrado tendrá doble aspecto: un Principio del Bien y un Principio del Mal, dios o demonio.
- Los agricultores de riego viven una doble experiencia en su lucha por la sobrevivencia: tienen que luchar, conjuntándose como grupo para controlar un gran río, para así poder cultivar y vivir. Así su metáfora central es doble: *sin coordinación rígida bajo una autoridad no es posible controlar un río y defender los cultivos, y se controla el río y se defienden los territorios para poder cultivar*. Desde ahí concebirán su vida individual y colectiva y su vida religiosa. Representarán lo absoluto como un Señor y como divinidad agraria.

Esos diferentes tipos de mitologías, correspondientes a tipos de sociedades preindustriales, difieren en sus estructuras superficiales, pero coinciden en sus estructuras profundas. De forma que donde quiera que se de, en el tiempo o en el espacio, un tipo de sociedad cazadora/recolectora, se dará ese tipo de mitología e idéntica

estructura profunda, aunque la estructura superficial de las narraciones puedan diferir mucho. Lo mismo se puede decir de todas las restantes mitologías.

Además de estos tipos puros, se dan mezclas, por ejemplo, aquí, en América del Sur se dan un tipo de sociedades que son cazadoras y horticultoras.

La religión cristiana cumple esta ley general de los sistemas de programación colectiva, vivida desde la epistemología mítica, ligada a un sistema de creencias y expresada en una mitología compuesta, que conjunta la metáfora de “muerte / vida”, la de “mandato / obediencia” y también la de “la muerte y la vida se enfrentan”.

Estas metáforas o patrones de interpretación, que dependen del modo de sobrevivencia de los grupos, tampoco tienen nada de religiosas, ni pretenden describir la realidad misma, sino modelarla para que un grupo humano pueda sobrevivir convenientemente en ella.

Esas metáforas centrales o patrones de interpretación y valoración *tienen una lógica en sus desarrollos*. La metáfora central tiene que extenderse a la interpretación de toda la realidad, a valorarla, a motivar un tipo de actuación en ella, a organizar el grupo, a excluir cualquier otra interpretación alternativa, a bloquear los cambios, a representar, cultivar y ritualizar la dimensión absoluta de nuestra experiencia de lo real.

Para extenderse a todos esos niveles tienen que desplegar unas formas que son *los desarrollos de la metáfora central extendiéndose a todos los aspectos de la vida de los colectivos*.

Así, cuando se habla de que el Absoluto es un antepasado (un muerto) o se le representa en forma animal, o cuando se dice que la divinidad se manifiesta en el maíz o en el trigo, o en un tubérculo, o cuando se dice que el Absoluto es un dios, o Señor Supremo, o que el Dios Supremo envía a alguien de su rango a que muera por obediencia y muriendo haga la muerte fecunda y la transforme en vida, o cuando se dice que un pueblo es del Elegido, o que Dios envía a un emisario en la lucha contra el mal, el pecado y la muerte, o cuando se habla de muerte y resurrección, estamos frente a desarrollos mitológicos de las metáforas centrales.

Por consiguiente, los desarrollos mitológicos, que forman el cuerpo de las mitologías y de las religiones, no pretenden describir la realidad como ella en sí misma es, ni la que tiene que ver con nuestra sobrevivencia, ni la realidad Absoluta, sólo pretenden modelarla de forma que quienes sobreviven de una determinada forma, puedan hacerlo con éxito.

Lo que ocurre es que, para que puedan funcionar como programa colectivo, tienen que leerse y vivirse desde la epistemología mítica, es decir, han de tomarse como descripción fidedigna, y con garantía sagrada, de la realidad.

Recojamos algunas conclusiones de estas reflexiones sumarias y quizás demasiado densas:

- cuando hay cambio en la forma de vivir preindustrial, hay cambio de mitología y, por consiguiente, cambio de religión;
- los patrones de interpretación mitológicos o metáforas centrales de las culturas no tienen nada de sagradas, como tampoco tienen nada de sagrados los desarrollos de esas metáforas hasta llegar a construir una mitología que se extienda a nuestra experiencia de la realidad en función de nuestras necesidades y que se extienda también a nuestra experiencia de la dimensión absoluta de la realidad;

- las mitologías son fenómenos propios de sociedades preindustriales;
- puesto que funcionan como sistemas de programación colectiva, imponen una epistemología mítica, es decir, crean en las mentes y sentir de las gentes, el convencimiento de que las realidades son como lo proclaman los mitos;
- por la misma razón, la vivencia y expresión de la dimensión absoluta de la realidad está ligada a creencias, como el resto de la interpretación de la realidad;
- al funcionar los mitos como sistemas de programación que deben ser creídos y que deben ser tenidos como intocables, son exclusivos y excluyentes. Las religiones que se expresan en ellos se oponen y excluyen unas a otras.

La noción de “revelación”, para poner un ejemplo significativo, se mueve en este contexto cultural y epistemológico. Lo mismo cabe decir de la noción de “creación”.

Los mitos y los símbolos significan la realidad, no la describen

Insistamos una vez más: los mitos y los símbolos significan la realidad absoluta, no la describen. Cuando se creía que los mitos y los símbolos describían aquello que significaban, *la analogía en el ser* era una auténtica predicación, una descripción del Ser Absoluto, aunque fuera sólo analógica.

Cuando sabemos que los símbolos y los mitos no describen la realidad sino que la modelan a la medida de las necesidades de un grupo de vivientes, en unas condiciones determinadas de sobrevivencia, comprendemos que sólo pueden apuntar a lo Absoluto como lo hacen las metáforas, sólo significando, no describiendo, ni siquiera analógicamente.

Las metáforas con las que se habla del Absoluto proceden de los momentos centrales de la vida de un grupo. En esos momentos semánticamente centrales, el Absoluto brilla, como la luz a través de las vidrieras de una iglesia. Las formas y colores que las vidrieras conforman, hacen presente a la luz, pero no describen su naturaleza, ni su forma.

La “fe-creencia” y la “fe sin creencia”

Durante la larga etapa preindustrial de la humanidad, que no está todavía liquidada en todos los países, pero que, si las cosas no van demasiado mal en el mundo, está en vía de extinción, *la concepción, expresión y vivenciación de la dimensión absoluta de la realidad estuvo ligada indisolublemente a la creencia*.

Si llamamos “fe” a la experiencia de lo absoluto, y “creencia” a las creencias míticas en las que se concibe y expresa lo absoluto; o comparamos a la *fe con el vino* y las *creencias míticas como la copa*, en las sociedades preindustriales la experiencia del absoluto, la vida espiritual, está siempre y necesariamente ligada a la creencia.

Esto es lo que expresamos con el término “fe-creencia”.

Podríamos decir, que en el ámbito de la religión, es decir, en la manera en que se vivió la dimensión absoluta de realidad en las sociedades preindustriales, la unión de fe y creencia era necesaria y permaneció intocable durante milenios.

Esta forma de vivir la espiritualidad resultará inviable en sociedades de conocimiento e innovación que deben excluir las creencias, porque esas sociedades ya no se programan con mitos y símbolos, ni puede sostener la epistemología mítica,

sino que tienen que vivir de postulados y proyectos que ellos mismos se tienen que construir al paso acelerado de las innovaciones científicas y tecnológicas.

Las nuevas sociedades no pueden vivir la experiencia de absoluto ligada a creencias, porque para sobrevivir, las deben excluir; tienen que vivir la “fe sin creencias”.

Eso no significa que tengan que renunciar a toda la riqueza del pasado; lo único que tenemos que hacer es distinguir el vino de la copa, tomar el vino y dejar la copa, porque son estructuras de culturas muertas.

Tendrán que construirse otras formas de expresar el absoluto: no se puede beber u ofrecer vino sino no es en alguna copa, pero esas copas hoy sabemos que las construimos nosotros mismos, que pueden cambiarse cuando convenga.

Con ello cesa el enfrentamiento entre religiones, porque el enfrentamiento siempre se da en las “fe-creencias” no el vino, no en la “fe sin creencias”.

Esto significa que tenemos que aprender a iniciar a gustar el vino de la experiencia del absoluto, que tenemos que aprender a iniciar a la vida espiritual, sin creencias, sin oposición entre tradiciones religiosas, heredando todas las tradiciones espirituales de la humanidad, pero sin ligarnos, con creencias a ninguna de sus formas de expresión, que son todas propias de otras formas de pensar, sentir y vivir.

La crisis de las religiones y la espiritualidad sin religión

Con la generalización de la industria en los países desarrollados y con la implantación de las sociedades de innovación o de conocimiento, todo el edificio construido por las culturas preindustriales, edificado lentamente, y vigentes durante milenios, ha perdido su fundamento y se está viniendo abajo.

Con la desaparición, casi completa, de las sociedades preindustriales en los países y regiones desarrolladas, las narraciones sagradas, los mitos, los símbolos y los rituales, han perdido su función de programación colectiva y se han convertido en cosa del pasado. Como consecuencia, los modos de concebir, representar y vivenciar la dimensión absoluta de la realidad, que venía vehiculada por esos mitos, ha perdido su vigencia.

Esa es la razón de la crisis de las religiones. No se trata de una crisis pasajera, es una crisis mucho más grave que todas las que han sufrido las religiones con anterioridad, porque ha desaparecido la tierra que las soportaba: las sociedades preindustriales y sus sistemas de programación mítico-simbólica y la epistemología mítica de creencias que era concomitante a ese sistema de socialización y programación.

Quienes quieran cultivar la espiritualidad, en las nuevas condiciones culturales, tendrán que alejarse de la interpretación tradicional de los mitos y los símbolos de las religiones, porque implican creencias que fijan la interpretación de la realidad y su valoración, porque con esas creencias fijan en gran medida la organización social y la familiar y porque pretenden fijar los modos de vida. En definitiva porque se apoyan en la “fe-creencia”.

En las nuevas sociedades todo debe mantenerse en movimiento: las ciencias cambian continuamente la interpretación de la realidad, en todos los ámbitos de la vida; las tecnologías cambian continuamente la manera de tratar la realidad y el modo de trabajar con ella; como consecuencia se requiere introducir cambios en la forma de colaborar en el trabajo y en los modos de organización. *Todo debe estar dispuesto a cambiar cuando convenga. Nada puede quedar fijado en formu-*

laciones intocables.

Cuando las ciencias y las tecnologías son la vía de la sobrevivencia de los colectivos, hay que abandonar los sistemas míticos de programación, siempre ligados a creencias, que son sustituidos por la creación de una serie de postulados axiológicos, (derechos humanos) que orientan, en términos generales, la creación y el movimiento.

A partir de esos postulados axiológicos, se crean proyectos de vida colectiva, que tendrán que ir cambiando al ritmo que marquen nuestras creaciones científicas y tecnológicas y todas las transformaciones que ellas provocan en todos los ámbitos de la vida.

No puede esperarse que el nuevo tipo de sociedades industriales genere nuevos mitos y nuevas creencias. Generará, a lo más, nuevos supuestos no críticos, pero no nuevas creencias. Porque las nuevas sociedades ya no pueden creer que los proyectos de vida sean dones de los dioses y con su garantía, porque saben que deben construirse ellos mismos; tienen que aceptar que han de vivir apoyándose sólo en sus propios postulados y proyectos, sin otra garantía que la calidad de quienes los construyen.

Los hombres de las nuevas sociedades tienen que buscar la manera de cultivar su dimensión espiritual, que es la experiencia absoluta de la realidad, porque la doble experiencia de la realidad es nuestra cualidad propia como especie viviente. Pero ya no podrán hacerlo con el procedimiento tradicional, las religiones, porque las nuevas condiciones culturales se lo impiden.

La nueva forma de cultivo de la espiritualidad tendrá que ser, necesariamente, sin religiones, sin creencias, sin sacralidades, laicas.

Hay que advertir con toda claridad que la crisis definitiva de las religiones no supone la crisis de la espiritualidad; supone sólo la crisis de la manera preindustrial de cultivar la espiritualidad.

Con este tránsito, uno de los más graves de la historia de los hombres, no hemos perdido el legado de sabiduría y espiritualidad que atesoraron las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad. Al contrario, al vernos forzados a cultivar una espiritualidad ya no religiosa ni creyente, podemos heredar todo el legado espiritual de toda la humanidad. De todos podemos aprender; todas las tradiciones ya son nuestras.

Pero para hacernos cargo de ese valiosísimo e inmenso legado, tenemos que ir aprendiendo a beber el vino que las tradiciones contienen, sin confundirlo con la copa. Tenemos que aprender a discernir el vino de la copa; y tenemos que aprender a dejar, con conciencia clara y tranquila, la copa, como cosa venerable de nuestros antepasados muertos.

Tenemos que aprender a leer las tradiciones religiosas – esta es una de las cosas más difíciles de la nueva situación –, como puros símbolos, como metáforas que hablan de aquello de lo que no se puede hablar. Símbolos y mitos, narraciones y metáforas que cumplen con su misión cuando son dejadas atrás, cuando nos conducen a la frontera misma del Sin Nombre y nos invitan a entrar en ese océano.

Los mitos y las narraciones así entendidas y vividas, ya no entran en conflicto con los mitos y narraciones de otras tradiciones, ni se excluyen, sino que se complementan; tampoco entran conflicto con nuestras ciencias y técnicas continuamente cambiantes, ni con nuestros postulados y proyectos de vida.

Los mitos y narraciones sagradas así entendidas ya no son letra, sino espíritu y

vida que podrá guiar, para bien, todas nuestras construcciones culturales.

La crisis de las religiones ¿es un fenómeno puramente europeo o es, en cierta manera, ya universal?

La crisis de las creencias está ocurriendo en todos los países desarrollados, de una forma u otra. Y está ocurriendo a una velocidad insospechada.

La globalización de las ciencias, de las tecnologías, de las comunicaciones, de la economía, de los ocios, de las artes, de las modas, de las religiones y tradiciones espirituales y hasta de los modos de vida, están desarticulando las antiguas formas de vivir de las tradiciones preindustriales que todavía sobreviven, y con ellas sus sistemas de creencias; están diluyendo, también, el prestigio intocable de la idea de nación; están poniendo en seria crisis a los partidos políticos, a los sindicatos, las formas jerarquizadas de organizar la sociedad, el modelo de familia, etc.

Las diferentes formas de industrialización y de globalización diluyen, consciente o inconscientemente, la intocabilidad de todas las creencias, tanto religiosas como laicas.

Simultáneamente a esta relativización de todas las creencias, se da un movimiento que parece ser opuesto

Las nuevas sociedades industriales globalizadas, de cambio continuo, son sociedades que acentúan enormemente el riesgo, de individuos, de colectivos e incluso de la vida en el planeta. Todo hay que estarlo renovando y gestionando continuamente, nada es estable, ni el trabajo, ni la familia, ni el lugar de residencia; incluso el medio, por culpa nuestra, no es estable. Ya nada funciona solo; nosotros somos los responsables de todo. Nosotros somos responsables de nuestros postulados axiológicos, de nuestros proyectos colectivos, de las formas de organizarnos social o familiarmente, de la marcha de nuestras ciencias y tecnologías y de lo que hacemos con ellas para sobrevivir en el medio. Somos también responsables del medio en que vivimos.

No todos los grupos humanos, ni los individuos se sienten capaces de tanta responsabilidad, capaces de asumir tantos riesgos, personales y colectivos.

En estas condiciones propias de las sociedades de riesgo, a las que se añade la crisis profunda de las religiones, resulta lógico que se produzca un crecimiento de sectas religiosas, integrismos religiosos y nacionalistas, movimientos que buscan en la religión o en la idea de nación, la manera de salvar su identidad como pueblos o como culturas.

Los hombres y mujeres se sienten abandonados, en este tipo de sociedades y buscan refugio, buscan dónde asirse.

En Occidente se utilizan la religión para protegerse de la intemperie y de la marginación; para ignorar el derrumbe de las formas tradicionales de vida; para soportar las deficiencias de la política; para justificar políticas insostenibles, interesadas y agresivas; para paliar la carencia de proyectos de vida colectiva adecuados a las nuevas circunstancias; para encontrar acogida y calor humano para hombres que tienen que emigrar o cambiar con frecuencia, por razones económicas o profesionales, de lugar de residencia o incluso de país; para mitigar y aliviar el desconsuelo de la miseria.

En Oriente se utiliza la religión para defenderse de la agresión militar, política, económica y cultural de los países poderosos occidentales, o para justificar y mantener

regímenes dictatoriales; para dar sentido de identidad a los pueblos cuando la idea de nación pierde crédito; para no perder la identidad en un mundo globalizado.

Por consiguiente el auge de los integrismos religiosos y de las sectas, la utilización de la religión en la lucha por la identidad cultural o en la política, no resulta ser una objeción seria a la afirmación de la grave crisis de la religión, sino su confirmación.

Cuando en una época de cambios acelerados, cambios en todos los órdenes de la vida, hay que volver la vista atrás para resucitar un neoconservadurismo, un islamismo o cualquier otro "ismo", es que esos puntos de apoyo han entrado en crisis en el presente. Una vuelta intolerante o sectaria a la religión o incluso al nacionalismo, son prueba de que la religión y el nacionalismo han entrado en crisis en el presente.

Los intentos de echar la vista atrás no son buena solución, a medio o largo plazo, porque, en las nuevas circunstancias culturales, y contando con la lógica que la nueva cultura crea, se origina una esquizofrenia en el espíritu, que a la larga no es ni deseable ni sostenible.

El riesgo de tener que decidirlo todo, siendo conscientes de la pobre calidad de quienes tenemos que decidir, provoca, en muchas personas e incluso en colectivos, la añoranza de los tiempos en que nos venía de los cielos o de la naturaleza misma de las cosas, cómo debíamos vivir, cómo debíamos organizarnos y qué teníamos que creer.

La generalización de la industria y la implantación de la sociedad de conocimiento, no están todavía implantadas en todos los países, ni mucho menos, ni siquiera en todas las regiones de los países desarrollados, ni tampoco en todas las personas de una misma ciudad, pero lo está alterando todo. Ese tipo de cultura de innovación y globalizada, aunque minoritaria, ya rige la economía mundial, con todas sus secuelas. Y es así, para bien o para mal. No estoy haciendo un juicio de valor, sino de hechos.

Creación de una nueva conciencia colectiva

Aunque no todos los países estén plenamente industrializados, ni en todos los países de la tierra esté ya implantada la sociedad de conocimiento y cambio continuo, a todas partes han llegado ya las consecuencias de estas transformaciones.

A todos los países de la tierra ha llegado la idea y la experiencia de que todo cambia aceleradamente, desde los países más desarrollados, hasta los rincones más remotos de África.

Todos los pueblos de la tierra tienen la experiencia de que ya no pueden vivir como lo hicieron sus antepasados. Todos los pueblos saben que los cambios proceden de las ciencias y las tecnologías; que las interpretaciones de la realidad y sus valores cambian; que las formas de organizarse colectivamente y familiarmente también cambian. Todos los pueblos tienen conciencia, explícita o implícita, de que los modos de vida de los antepasados ya no valen, ni como interpretación de la realidad, ni como valoración, ni como estilo de vida. Todos tienen noticia, de una forma u otra, que todo nos lo hacemos nosotros mismos, a nuestro propio riesgo, sin garantías externas; que nada nos viene del cielo ni de la naturaleza de las cosas. Incluso diría que se ha extendido una conciencia, clara u oscura, formulada o sin formular, de que las religiones también nos las hacemos nosotros. La globalización religiosa, que ha puesto unas tradiciones junto a otras, en las comunicaciones

internacionales e incluso en los mismos países y ciudades, ha contribuido poderosamente a esta conciencia.

Este estado de conciencia llega a todos los rincones de la tierra, a través de las comunicaciones, los periódicos, las televisiones, el cine, Internet, etc. *Y este estado de conciencia, repito, claro u oscuro, poco importa, es quizás más eficaz para la corrosión de la religión, como sistema de creencias reveladas, como sistema de valores, comportamientos, modos de organización, modos de vida con garantía divina, que la misma marcha acelerada de la ciencia, las tecnologías, y que generalización de la industria y la implantación de la sociedad de conocimiento. Este estado de conciencia resulta incompatible con las creencias, incompatible con las ideas centrales de la religión como revelación y creación.*

Esta conciencia que se extiende con la propagación de los modos de vida y la influencia de las sociedades desarrolladas, de su economía, de sus ciencias y técnicas, de sus comunicaciones, corroe todo tipo de creencia intocable y *va creando la nueva conciencia: tenemos que vivir de nuestros propios postulados de valor, de nuestros propios proyectos, de nuestras propias creaciones.*

La creación y expansión de este estado de conciencia que corroe las creencias y las religiones, no parece que pueda frenarlo el auge, en América, de movimientos y grupos religiosos que, dejando en la penumbra las creencias, insisten en la experiencia religiosa como experiencia emotiva individual y colectiva, provocada externamente.

Sinceramente creo que este tipo de religiosidad no resistirá en embate, a medio plazo, de la desaparición de las sociedades preindustriales, de la generalización de la industrialización y sobre todo el embate de las sociedades que prosperan con la creación continua de conocimientos y tecnologías.

Así están las cosas, y no parece razonable pensar que este proceso vaya a parar, y menos, que vaya hacer marcha atrás, por más integrismos religiosos y sectas que aparezcan, por más islamismos que se propaguen.

La herencia de las tradiciones religiosas desde unas condiciones culturales, sin creencias, sin religiones, laicas

Por todo lo que precede, podemos concluir que las nuevas sociedades industriales son sociedades sin creencias (aunque puedan tener muchos supuestos acríticos), sin religiones y laicas o bien con creencias en grave crisis. La piel se está enferma tanto si se muestra pálida y sin vida, como si tiene una grave erupción.

Como ya hemos dicho, en el seno de este tipo de sociedades se dan sectas e integrismos religiosos; y en su periferia se da todo tipo de integrismos, islamismos, etc. para defenderse de la agresión de las sociedades poderosas y para defenderse de la desarticulación que acompaña, en un primer momento, a la globalización.

¿De dónde vamos a sacar la sabiduría que requerimos para el cultivo de la calidad que tan urgentemente necesitamos? El lugar donde se encuentra la sabiduría que cultivaron nuestros antepasados por miles de años son las tradiciones religiosas de la humanidad. En una sociedad globalizada todas las tradiciones son nuestras. Ya no hay tradiciones religiosas nuestras y de ellos. Todas son nuestra herencia. Podemos y debemos heredarlas todas.

Para poderlas heredar en las nuevas condiciones culturales y poder aprender de todas ellas, hemos de pasar por una serie de requisitos. Tenemos que aprender a heredar su sabiduría, sin que ello suponga que tengamos que heredar, a la vez, sus creencias, sus maneras de pensar, valorar, organizarse y vivir.

Las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad son como copas que contienen un vino sagrado. Las copas tienen formas distintas, según los patrones de las culturas de cada una de las tradiciones, pero el vino es siempre el mismo. Tenemos que aprender a distinguir la “fe”, que es la apertura y el reconocimiento del Absoluto, el don sagrado – el vino –, de lo que es la creencia y los modos de vida que lleva consigo, que son hijas de los patrones culturales propios de cada cultura – la copa. El vino, la fe, es imperecedera; las copas, las creencias, son perecederas. Son las creencias de nuestros antepasados, de las sociedades que ya no existen o que están desapareciendo. Debemos enterrarlas o ayudarles piadosamente a morir.

En cambio, tenemos que aprender, de nuestra propia tradición religiosa y de todas las tradiciones religiosas de la humanidad, porque todas son ya nuestras, qué es el camino espiritual, cómo cultivarlo, cómo evitar desviaciones, cómo estimularnos en esa vía. Y con poco esfuerzo podremos hacerlo, (si nos libramos de la epistemología mítica), como podemos apreciar la belleza de todas las creaciones de arte de nuestros antepasados, sin tener, por ello, que pensar, sentir, organizarnos, actuar y vivir como unos egipcios, unos griegos, unos europeos de los siglos XIX y XX.

Las nuevas condiciones culturales nos fuerzan, explícita o implícitamente, a distinguir con toda claridad la “fe” de las “creencias”. Si aprendemos a hacer esa distinción, dispondremos de un inmenso legado de sabiduría y de procedimientos para cultivar la calidad humana que necesitamos para gestionar nuestras ciencias y tecnologías, que necesitamos para crear proyectos de vida humana de calidad, justos, equitativos y dispondremos de un inmenso legado de sabiduría para cultivar la espiritualidad. Paradójicamente, para poder heredar ese riquísimo legado, *tenemos que aprender a leerlo desde una actitud laica (no laicista), es decir, sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Tenemos que aprender a distinguir, con toda claridad, el vino de las copas, para poder beber el vino sin tenernos que comer las copas.

Las grandes tradiciones religiosas de la humanidad son un gran legado de sabiduría y de espiritualidad, que será nuestro si se traduce, para nosotros, en una espiritualidad laica.

En las nuevas condiciones culturales nos hemos quedado sin creencias ni religiones, pero a cambio, hemos podido heredar toda la riqueza espiritual de todas las tradiciones religiosas de la humanidad, teniendo que distinguir con claridad lo que es la espiritualidad de lo que son las creencias, siempre relacionadas con los sistemas de poder. Sólo podemos leer las Escrituras y los grandes textos de los maestros del espíritu, tanto los de la tradición cristiana, como los de las restantes tradiciones, como se leen los poemas; como textos que hablan de una dimensión de la realidad – de ésta no de otra –, sutil, desmedida para nuestra pobre condición de animales vivientes, indecible con palabras que están construidas para las necesidades de nuestra vida cotidiana.

Las tradiciones espirituales de la humanidad hablan de lo que no es la construcción de nuestra necesidad, ni de las dualidades que nuestra condición de vivientes necesitados precisa construir para vivir. Hablan de lo que está más allá de todas esas construcciones, de todas esas dualidades. Hablan del “No-dual”, del “Único”, del “Patente y Manifiesto”, de “Eso”, del “Ser-Conciencia no dual”, del “Vacío”, de “Dios”, del “Padre”, para usar algunas de las formas de apuntarle de las tradiciones espirituales de la humanidad. En definitiva, hablan de lo que no se puede nombrar, pero sí que se le puede aludir, significar.

En resumen, tendremos que aprender a hacer una lectura puramente simbólica,

alusiva, de las tradiciones religiosas, nunca como descripciones de la realidad, ni como un proyecto de vida individual y colectiva, bajado de los cielos. Las grandes Escrituras Sagradas y los grandes textos de los maestros no pretenden ni describir esta nuestra realidad humana, ni la dimensión absoluta de lo real.

El fin de las religiones y de las creencias no supone el fin de la espiritualidad. Estamos experimentando que la crisis de las religiones va acompañada por un interés creciente por la espiritualidad, pero una espiritualidad ya no creyente, pero real.

La calidad humana, la espiritualidad y la lucha por la justicia

No hay calidad humana si no se da, en un cierto grado por lo menos, el tránsito de la condición de depredador despiadado, a amante de los otros y de toda realidad. La espiritualidad va en esa misma línea y lleva esa transformación hasta el extremo.

Para transitar de depredador despiadado a amante, hay que pasar un proceso de desegocentración. La desegocentración es el silenciamiento de los propios intereses para poderse volver a la realidad de las personas y de las cosas, por sí mismas, y no por el beneficio que se pueda obtener de ellas. El silenciamiento de la egocentración es la condición del auténtico interés por las realidades y la condición del amor. Donde no se silencia la egocentración, el interés propio prevalece siempre, aunque sólo sea para conseguir sentido de la vida. La desegocentración, la vuelta generosa a los otros y a todo lo creado, o dicho en el lenguaje de las tradiciones religiosas, “muerto a sí mismo”, (cristianismo), “como muerto, pero vivo”, (islam), “vacío de sí mismo”, (budismo) “reconociendo la propia nada”, (hinduismo), es la condición del amor.

Sólo el amor que nace del silenciamiento del ego merece el nombre de amor. Sólo el completo silenciamiento de la egocentración es capaz de dar la libertad de la necesidad, desde la que se puede amar verdaderamente. Donde hay necesidad no hay libertad, donde no hay libertad no hay amor. El amor desde el ego es el amor desde la necesidad, desde el interés propio. Mientras haya “yo” y “lo mío” hay dualidad, y hay, a lo más, egoísmo ampliado a la pareja, al grupo; es la necesidad propia de una animal que sólo puede vivir en simbiosis con otros. (Lo cual no es pequeña hazaña).

La profunda calidad humana y la espiritualidad van más allá. En el silenciamiento del ego (muerte a sí mismo) se produce el conocimiento gratuito, el conocimiento silencioso, el conocimiento “de lo que es” “del que es”, no de lo que construye mi necesidad. Ese conocimiento de lo que realmente es, es lo que provoca el desapego de todo lo que parece ser, que sólo es una construcción de nuestra necesidad. El desapego da la libertad y la libertad da el amor.

El que conoce y ama en todos y en todo “al que es”, “al que no es otro de nada”, ama sin poner condiciones (las condiciones siempre las pone el ego), ama verdaderamente. Esa es la verdadera fuente de la calidad y el motor más eficaz de la lucha por la justicia y la equidad. Sólo ese amor y esa lucha no se mezclan con la lucha por el poder o por el sentido de la vida. Sólo ese amor se diferencia de la pura filantropía o de la pura lucha revolucionaria por la justicia.

La lucha por la justicia que es lucha, también, por el poder, por la moralidad o por el sentido de la vida, es justa, pero no es, simultáneamente camino espiritual. El amor y la lucha por la justicia, que quiere ser, a la vez, camino espiritual, debe pasar por el silenciamiento completo del ego, por “el conocimiento de lo real” que nace en ese silencio y por el amor sin condiciones en el que ya no hay más “mío”

y “tuyo”, sino unidad, sólo el Único, sólo la faz de Dios en todo, sólo Cristo. Ese es el amor verdadero, el resto es sólo egoísmo en grupo; esa es la verdadera lucha por el Reino de Dios, la lucha por la equidad y la justicia, la lucha por una sociedad de conocimiento e innovación constante, de potente ciencia y tecnología, que no esté al servicio de la explotación de las personas, de los pueblos y de la tierra.

Ahí está situada la lucha por el futuro. En esa lucha no se pueden usar los instrumentos de lucha del pasado, sino procedimientos adecuados; y el más adecuado de ellos es el fomento de la calidad humana y el cultivo de la espiritualidad; pero en la sociedad que hay, no en la que deseáramos que fuera, es decir, en una sociedad en el que el motor lo llevan las nuevas sociedades industriales que están generando una cultura laica, sin creencias, sin religiones y sin dioses, pero con deseos y necesidad de cualidad y espiritualidad.

La segunda secularización

La *primera secularización*, la del estado y de la vida pública fue una consecuencia tardía de las guerras de religión europeas. A la larga, la solución tuvo que pasar por secularizar la vida pública y el estado, dejando la opción religiosa a la conciencia de cada cual. Esta solución cuajó con la Ilustración, la revolución francesa, con la revolución americana.

Todavía tardó más de dos siglos en que esa solución se generalizara. Algunos países, tanto católicos como protestantes, todavía se resisten a esa solución. Con todo, parece evidente, que con la crisis de las religiones, con la globalización y con los grandes movimientos migratorios, ese tipo de secularización del estado y de la vida pública se extenderá inevitablemente y terminará imponiéndose, hasta sus últimas consecuencias en todos los países.

Su opuesto sería en perjuicio de la libertad y provocaría enfrentamientos entre civilizaciones y religiones, en el interior de los países y entre países. ¡Dios nos libre de semejante calamidad y bienvenida sea la primera secularización, por más que las iglesias lo lamenten!

La *segunda secularización* es más grave, sólo está incipiente, aunque ya en marcha y, a nuestro juicio, en marcha irreversible. La segunda secularización es la secularización de la vida espiritual misma.

Ya hace más de dos mil años que la filosofía, la ciencia y el arte se secularizaron, se independizaron de la religión. Ese fue un gran invento europeo del que se ha seguido la civilización actual. Ahora le ha tocado el turno a la vida espiritual. Ahora es la vida espiritual la que debe secularizarse. Parecía que “vida espiritual” y “religión” eran intrínsecamente inseparables. No es así. Una serie de factores han forzado primero a practicar y luego a concebir esa separación. La vida espiritual no sólo se puede practicar y concebir sin creencias y sin religión, sino que va a ser necesario que sea así.

Desde cuatro direcciones nos están empujando a una espiritualidad secularizada:

- desde la desaparición de las sociedades preindustriales estáticas donde nacieron y se desarrollaron las religiones, barridas por la generalización de la vida industrial;
- desde la aparición de las sociedades de innovación y cambio continuo, que se ven precisadas a excluir todo lo que fije las maneras de pensar, organizarse y vivir y, por tanto, se ven forzadas a excluir las creencias y con ellas las religiones;

- desde la globalización y el estado de mente que crea en todos los pueblos, de que nada nos viene dado por los dioses o los antepasados sagrados, sino que todo nos lo tenemos que construir nosotros mismos; nos es, pues, imposible vivir como lo hicieron nuestros antepasados. Esta actitud que es contraria a las ideas de la religión tradicional;
- y desde la convivencia de tradiciones religiosas diferentes, que proclaman por igual poseer la verdad exclusiva y que tienen la pretensión de excluir toda posible alternativa. Cuando todas se proclaman exclusivas y se las conoce en sus riquezas, nos conducen a concluir, explícita o implícitamente, que ninguna tiene la exclusividad. También esto hace entrar en crisis a las religiones y a la manera de vivir la espiritualidad propia de las religiones.

Creo, pues que las nuevas circunstancias culturales de la humanidad nos están llevando irremisiblemente a una nueva secularización, la más grave, la secularización de la espiritualidad.

El interés por la espiritualidad, al margen de las ortodoxias y de las pertenencias, hace décadas que está funcionando y creciendo en los países desarrollados y en los núcleos más desarrollados de los países en vías de desarrollo. Podría afirmarse que la espiritualidad sin creencias y sin religiones está ya funcionando en las bases de las sociedades. El legado de todas las grandes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad está siendo tomado, al margen de las instituciones religiosas y de sus líderes.

Lo que les he expuesto es sólo una teoría, una prospección y un proyecto; de ninguna manera una predicción. Ya no podemos creer que la historia tenga una marcha predeterminada, ni por Dios, ni por la naturaleza de las cosas. La historia la construimos nosotros con nuestros postulados y nuestros proyectos, teniendo en cuenta nuestras circunstancias culturales y nuestras posibilidades científico-técnicas y humanas.

No creo que sea objeción seria a esta teoría, prospección y proyecto el hecho de que proliferen los integrismos de todo tipo, ni que proliferen grupos religiosos de fronteras porosas que insisten en la experiencia religiosa apoyada en una emotividad individual y, sobre todo, colectiva, provocada desde fuera. No creo que este tipo de religiosidad sea capaz de resistir, a medio plazo, el embate de los factores culturales que hemos analizado. Sin embargo, integrismos y grupos peculiares probablemente van a existir por largo tiempo en una sociedad como la nuestra que es de alto riesgo y grave amenaza de marginación.

Para concluir: no veo que esta segunda secularización sea un mal, sino un bien, porque permitirá que todos podamos heredar el gran legado de sabiduría y espiritualidad de toda la humanidad, porque evitará los peligrosos enfrentamientos religiosos y culturales y porque nos ayudará a poner el acento en el espíritu y no en la letra.

¡Bienvenida sea pues la segunda gran secularización, la de la mismísima espiritualidad!

Nos dois capítulos iniciais da terceira parte de meu livro *Pensar a criação como jogo* dilucidei as principais características da noção de jogo, tornando-a, assim, mais “operacional” para sua utilização na teologia. Entretanto, mostrei, também, que pensar o jogo introduz um “desvio” no pensamento. Pensar o jogo como “símbolo do mundo” (Fink) convida a um deslocamento do olhar, no sentido de um envolvimento, que contrasta com a atitude analítica, distanciada, “metafísica” do observador externo. Desse ponto de vista, parece que atitude “lúdica” e atitude “científica” se opõem. É o caso da “ciência”, entendida enquanto discurso sistemático sobre o mundo, que visa à completitude. Todavia, se formos sensíveis ao método de pesquisa, descobriremos, nele, uma abertura que permitirá falar de “jogo”. Existe jogo nessa dialética da “eficácia” e da “gratuidade”, da afirmação das regras e da inventividade que se desenvolve em seu marco.

No presente texto pretendo pensar como jogo a criação do mundo, essa relação entre Deus, o ser humano e o cosmo. Tendo em vista as considerações precedentes, essa relação introduz um terceiro parceiro: Deus. Qual o lugar de Deus nesse “jogo”? A segunda parte de meu citado livro evidenciou uma dimensão lúdica na tradição teológica, perceptível através da presença de uma temática do jogo ou, mais genericamente, através de um certo estilo que se pode qualificar de lúdico. Trata-se, agora, de mostrar a articulação possível entre essa tradição e as reflexões contemporâneas sobre o jogo.

Antes disso, será preciso abordar as principais objeções que podem ser formuladas contra um uso teológico da noção de jogo. Ao longo de todo o percurso bíblico e teológico, procurou-se sublinhar um conjunto de usos dessa noção ou de noções afins, como o riso e a dança. Mas o fato é que, na tradição cristã, não é costumeiro associar o jogo à criação. Essa dificuldade de integrar uma temática lúdica na teologia deve suscitar questionamento, o que pode ser explicado, em parte, pela inflexão da teologia, à época moderna, em direção ao primado da utilidade, do que é passível de análise, o que aproxima o discurso sobre a criação do método das modernas ciências da natureza. Entretanto, é preciso ressaltar, igualmente, a ambigüidade ligada à noção de jogo. Ao expressar esse aspecto, prepara-se o terreno para uma proposição teológica construtiva.

Após o exame dessas objeções, será preciso enunciar os pontos sobre os quais a contribuição de uma temática lúdica é a mais pertinente para a elaboração de uma teologia da criação. Para tanto, bastará retomar as principais características do jogo tais como apresentadas no capítulo I da terceira parte (liberdade, separação, impre-

¹ Este texto é o cap. 3 da terceira parte da obra de: François Euvé, *Pensar a criação como jogo*, São Paulo: Ed. Paulinas.

visibilidade, improdutividade, regra e caráter fictício) e colocá-las em ressonância com os componentes tradicionais da teologia da criação.

O último momento ilustrará as considerações anteriores a partir de uma questão que tem estreita relação com a criação e importância decisiva para a teologia hoje em dia: a questão da ressurreição. É significativo que o tema do jogo, nos Padres, seja relacionado, preferencialmente, com a ressurreição de Cristo. É uma outra maneira de abordar a ressurreição e, por contraponto, a criação.

Algumas objeções ao uso do jogo na teologia da criação

Algumas objeções contra o emprego teológico da noção de jogo já foram suscitadas no capítulo I da segunda parte do livro *Pensar a criação como jogo*, quando se discorreu sobre o interesse atual pelo jogo na teologia. Giram em torno da relação entre o imaginário e o real, do lugar do malogro, do sofrimento e do mal, da participação de Deus no “jogo do mundo”. Além disso, essas objeções repercutem certas questões já suscitadas no capítulo I da terceira parte, a propósito do “jogo como símbolo do mundo”, segundo a filosofia de Fink: uma relação problemática com a transcendência e com a responsabilidade ética. A propósito dessa filosofia, sublinhou-se a força crítica de tal imagem em comparação com uma abordagem “metafísica” do mundo; esse momento crítico, contudo, é insuficiente. O descarte de uma representação hierárquica do ser que culmina em um “Ser supremo” não acarreta, em sua esteira, o abandono dos fundamentos mesmos da doutrina cristã da criação? Antes de tentar a formulação de um discurso sobre a criação, ao mesmo tempo fiel à herança teológica e aberto às questões e representações contemporâneas, convém enfrentar essas diversas objeções, fornecendo alguns elementos de resposta.

Destacaremos três dessas objeções: 1) todo jogo comporta o aleatório. Ora, Deus não saberia agir ao acaso; 2) a imanência do “jogo do mundo” seria incompatível com a idéia de uma criação por um Deus transcendente ao mundo; 3) o jogo seria evitação do mal e do sofrimento, refúgio em um mundo imaginário.

O acaso no jogo

Se se adotar a metáfora do jogo para falar da criação, será preciso admitir uma parcela de aleatório, pois não há jogo sem acaso. Mas é possível associar o acaso à ação divina? Pode-se dizer, mesmo metaforicamente, que Deus cria o mundo como um jogador lança os dados? Falar de acaso na ação criadora é descartar toda concepção de um plano determinado, é admitir, implicitamente, que ela é desprovida de idéia diretriz ou de intenção. É também renunciar ao atributo tradicional da onisciência divina.² Decerto, isso permite superar uma concepção por demais rígida, “determinista”, do desígnio divino, distinguindo melhor a noção teológica de criação da noção filosófica de causalidade. Mas o risco de sucumbir a um puro arbítrio não é, afinal de contas, maior do que o benefício auferido? Introduzir o jogo, e portanto o acaso, na teologia da criação é induzir a idéia de que Deus teria lançado o mundo “ao acaso” e renunciado a guiá-lo em direção a sua salvação.

Em apoio a essa objeção, cumpre reconhecer que a afirmação de um acaso fundamental na organização do mundo tem sido o argumento mais constante do ate-

2 Como pode o fiel afirmar que Deus, em sua eternidade e transcendência, não conhece todas as coisas e os eventos do espaço-tempo?” (ARNOULD, J. *La théologie après Darwin*. Paris, Cerf, 1998. p. 167. Col. Théologies).

ísmo³. Se nenhuma coerência pode ser reconhecida no universo, além daquela que o ser humano pode atribuir-lhe por conta própria, sem qualquer referência externa a si mesmo, é porque não existe, na origem desse universo, nenhuma inteligência exterior. A humanidade acha-se diante de um caos, que lhe cabe organizar sem poder recorrer a um plano objetivo, sem que possa apelar a um poder extrínseco, origem e fim de todas as coisas.⁴ Em face desses argumentos, compreende-se que a resposta religiosa tenha consistido em afirmar a existência de um plano determinado da criação, estabelecido por Deus desde os primórdios, certamente inacessível, em seu conjunto, à razão científica, quando muito perceptível por partes (por exemplo, na harmoniosa disposição do céu). Se é preciso escolher entre acaso e determinismo, a tradição teológica, praticamente, sempre optou pelo segundo.

É verdade que vemos aparecer, em alguns trabalhos teológicos recentes, na esteira de diversas publicações científicas, uma espécie de apologia do acaso ou, para retomar um termo mais “científico”, “caos”. Ousa-se falar (precisamente a propósito do jogo) de um “papel criador do acaso”, pois ele seria “o acontecimento de uma novidade absoluta, em relação à qual um ser vivo assume posição jogando e que ele recebe pelo jogo livre de suas forças”.⁵ O que escapa ao poder do ser humano (trata-se, aqui, de um acaso *para o ser humano*) seria o sinal de uma novidade possível. Indubitavelmente, não se chega a falar de acaso em Deus, mas o uso do vocábulo, autorizado por trabalhos científicos recentes, requer esclarecimento.

Isso, com efeito, corrobora o interesse por essas noções em toda uma corrente da pesquisa científica contemporânea, amplamente divulgada. A esse propósito, vimos, anteriormente, que tal fato suscita questões epistemológicas. Sem retomar os argumentos do debate aqui, bastaria sublinhar a importante distinção que convém fazer entre o uso *metodológico* dos modelos probabilísticos, quando os modelos deterministas se revelam inoperantes, e a afirmação da existência de um acaso “ontológico”.⁶ O fato de que as teorias físicas mais recentes não podem superar os mo-

3 Encontra-se um exemplo recente disso no pensamento de Jacques Monod: “O acaso é a única fonte de toda novidade, de toda criação na biosfera. O puro acaso, o acaso único, liberdade absoluta, mas cega, na raiz mesma do prodigioso edifício da evolução: essa noção central [...] é a única concebível, como a única compatível com os fatos da observação e da experiência” (*Le hasard et la nécessité*. Paris, Seuil, 1970. p. 127).

4 “O mundo não nos chega inteiramente feito, pronto, montado. Cabe a cada um de nós reconstruí-lo” (JACOB, F. *La statue intérieure*. Paris, Odile Jacob, 1987. p. 39). A religião, que afirma a existência de um “além-mundo” racional, dissimulado por trás do caos aparente deste, não passa de uma “farsa” engendrada pela angústia do ser humano que se recusa a encarar a dura realidade (ibidem, p. 69).

5 MOLTSMANN, J. *Dieu dans la création*. Trad. de M. Kleiber, Paris, Cerf, 1988. p. 396. Col. Cogitatio Fidei (pode-se estabelecer o paralelismo entre a expressão empregada pelo teólogo e a de Jacques Monod, retrocitada; isso basta para tornar-nos prudentes na atribuição de um papel “criador” ao acaso). O interesse pelo acaso ou pelas teorias atuais do “caos” é igualmente visível em A. Ganoczy, *Chaos, Zufall und Schöpfungslehre* (Chaos, hasard et doctrine de la création), Mayence, Grünewald, 1995.

6 A expressão, que por vezes se encontra nas obras científicas, “esse fenômeno é devido ao acaso”, significa, com efeito: “Para descrever esse fenômeno, apenas os modelos probabilísticos têm dado bons resultados até o momento”. Trata-se, apenas, de *prudência metodológica*, de que não seria preciso inferir que o autor “crê” no acaso. Em contrapartida, certos estudiosos, nas obras de popularização ou de síntese filosófica, afirmam, a exemplo do que faz Monod, a existência de um acaso “ontológico”, que exerceria uma ação decisiva no coração dos eventos. Essa é uma posição filosófica que não pode revestir-se de autoridade da ciência. Para R. Thom, o recurso ao acaso não é mais científico do que “o recurso à vontade do Criador”; tratar-se-ia, apenas, de um “substituto laico da finalidade divina” (“Halte au hasard, silence au bruit. In: PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. *Querelle du déterminisme*. Paris, Gallimard, 1990. p. 63. Col. Le Débat).

delos probabilísticos em sua descrição da natureza remete mais ao funcionamento de nosso conhecimento do que à estrutura do real em si.⁷ A transposição teológica dessa terminologia deve levar em conta esse ponto e não afirmar, imprudentemente, que a ciência contemporânea integra o acaso como um dos componentes da natureza.

Antes de postular a um uso mais aceitável de um fator aleatório na teologia da criação, é necessário recordar, também, que a noção de jogo não se identifica com a de acaso completamente. Certamente, não existe jogo que não comporte uma parcela de aleatório. Mesmo os jogos mais bem preparados, como as competições esportivas, perdem seu caráter lúdico se seu resultado puder ser conhecido de antemão. Sob certos aspectos, é o desconhecimento que faz o jogo. Mas, como também se sublinhou, o puro acaso, como o ilustra o simples lance de dados, não é jogo. Só se torna tal quando *dotado de regras*, que permitem a elaboração de uma estratégia de ação. Não se pode falar, propriamente, de jogo senão na hipótese de um acaso “domado” pelas regras. O que atribuímos a um fator aleatório, porque não detemos o controle prévio do curso da ação, abre a possibilidade de inventar uma maneira de conduzir o próprio jogo, sem ter, de antemão, a certeza do resultado dessa conduta. Nessa linha de raciocínio, é preciso ressaltar, também, que o interesse próprio do jogo não é tanto a perspectiva de um ganho por auferir e sim essa invenção de um caminho inédito. O aleatório é sua condição necessária, mas não suficiente.

A passagem do acaso “puro” (não-lúdico) ao acaso “domado” pela regra abre não somente um espaço de jogo possível, mas também um meio de compreender o que o jogo, abordado por certo ângulo, pode aportar a uma reflexão teológica sobre a criação. Do fato de que os processos do mundo nos parecem marcados pelo aleatório, no sentido de que não dispomos senão de modelos probabilísticos para descrevê-los, não podemos inferir, legitimamente, a existência de um acaso fundamental, que significaria a falta de intenção da parte do Criador (ou, mais lógica, e radicalmente: a ausência de Criador). Em contrapartida, esse reconhecimento nos convida a colocar em xeque uma concepção da onisciência divina segundo a imagem de um “Deus do olhar”, que se revela não ser senão simples projeção ao infinito de nosso desejo de conhecimento perfeito do universo.⁸ A presença de Deus ao mundo é de uma outra ordem, que se aparenta mais com a “retirada” ou, talvez mais justamente, com a “discrissão”; em todo caso, uma presença que permite a emergência de uma liberdade. O fato de que Deus parece oculto a nossos olhos pode ser interpretado como o reconhecimento de uma ausência, no extremo, de um desaparecimento e, por conseqüência, de uma inexistência de fato, *ou bem* como um convite a buscá-lo a partir dos vestígios que deixou. Nenhum argumento restritivo pode reduzir essa escolha. Nenhum plano “evidente” organiza os processos do mundo. Nenhum acaso absoluto, a menos que se renuncie ao pensamento. Trata-se, antes, de uma busca cujo resultado é imprevisível.

7 “Devemos lembrar-nos de que aquilo que observamos não é a natureza em si mesma, e sim a natureza submetida a nosso método de questionamento” (HEISENBERG, W. Citado por CARSE, J. *Jeux finis, jeux infinis. Le pari métaphysique du joueur*. Trad. de P. Sempé et G. Petitdemange. Paris, Seuil, 1988.

8 Esse “Deus do olhar” (ver GESCHÉ, A. *Dieu pour penser*. Paris, Cerf, 1994. p. 21 *et passim* [Ed. Bras.: *O cosmos*. São Paulo, Paulinas, 2004. Col. Deus para pensar, v. IV. t. IV: Le cosmos.) não é senão a versão religiosa do “demônio” de Laplace, “uma inteligência que, por um instante dado, conhece todas as forças cuja natureza é animada e a situação respectiva dos seres que a compõem” (ver capítulo II da primeira parte).

Esse questionamento da onisciência divina pode nos estimular a reler com novos olhos certos textos fundacionais da tradição teológica. Nessa linha, A. Gesché propõe, por exemplo, uma retomada do texto do heptâmeron de Gn 1, em que certas particularidades lingüísticas, que uma leitura superficial levaria a negligenciar, fazem ressaltar, ao mesmo tempo, a *intenção criadora* (contra a imagem de um mundo entregue ao acaso) e a *parcela de autonomia* reservada ao cosmo e ao ser humano.⁹ Deus não quis monopolizar o plano do mundo, deixando ao ser humano a liberdade de sua resposta e ao cosmo a “flexibilidade” que permite o exercício do desígnio criador. Associar a criação e o jogo, com a parcela de imprevisibilidade que a ele se liga aos olhos do ser humano, é afirmar que, desde o princípio, está assegurado o “caráter inato de invenção e de liberdade do cosmo criado”.¹⁰

A objeção do acaso deve ser, portanto, seriamente considerada, se não quisermos nos deixar fascinar, como é, freqüentemente, o caso hoje em dia, por um “caos” criador. A novidade “sensata” do mundo não brota, espontaneamente, de um “magma” desordenado. Compreende-se a sedução exercida por uma tal concepção que encontra no “acaso” uma explicação cômoda, “mágica”, da singularidade dos fenômenos, dispensando-se de uma pesquisa mais austera e de um enfrentamento com a complexidade do mundo. Uma vez identificada essa fascinação, pode-se aceitar essa parcela de incerteza como limite a nossa iniciativa sobre o mundo e como convite a levar a termo uma inventividade à imagem do Deus criador.

A imanência do jogo

A segunda objeção respalda-se na idéia de que o jogo define um mundo fechado, sem “exterior”. A filosofia de Heráclito, “primeiro pensador do jogo”, pode ser interpretada como uma recusa de toda transcendência, a redução dos deuses a elementos do mundo, atores a mesmo título que os outros, do “jogo do mundo”. Se o jogo fosse apenas isso, seria necessário reconhecer uma contradição insuperável com os fundamentos da doutrina da criação.

Antes de chegar a esse ponto, pode-se começar por reconhecer ao jogo um certo poder criador. Quem a ele se entrega, mergulha “no frescor matinal de suas origens”,¹¹ renova-se, reencontra por algum tempo um espírito de infância que lhe dá a sensação de que o mundo encontra-se à sua disposição. Diante de seu brinquedo, a criança sente-se à vontade, manipula-o a seu bel-prazer, transforma-o segundo o objeto de seus sonhos, sem conhecer outros limites que não os de sua imaginação. A “magia” do jogo decorre desse poder, que é limitado ao tempo e ao espaço do jogo, mas que seria tentador generalizar à escala do mundo. Deus teria criado o mundo jogando, da mesma forma como a criança constrói seu universo lúdico.

Os analistas atentos do jogo, aqueles que se esforçam por sobrepujar a sedução “romântica” de um jogo sinônimo de liberdade desenfreada, não são ingênuos quanto a esse aparente e fascinante poder. O jogador parece dominar seu jogo, mas na realidade é dominado por ele. O brinquedo lhe pertence, *mas ele mesmo pertence ao jogo*. O prazer do jogo – como se viu – deriva, aliás, desse vaivém entre tomar e deixar-se tomar, dominar e ser dominado, agir e sofrer. No limite, o jogador é apaixonado por seu jogo a ponto de abdicar de sua liberdade e de deixar-se levar

9 GESCHÉ, A. cit., pp. 131-134. A narrativa de Gênesis faz perceber a diferença com relação à “demiurgia” platoniana, em que o deus “lê de antemão no céu ideal e já inteiramente dado” a idéia que preside a constituição do mundo” (ibidem, p. 135).

10 GESCHÉ A. cit., p. 137.

11 FINK, E. Pour une ontologie du jeu. *Deucalion* 6 (1957) 81.

por aquilo a cujo controle renuncia.

Que se torna, então, a idéia de criação que se tinha espontaneamente, e um pouco ingenuamente, associada ao jogo? Um Deus “jogador” pode ser, em sentido forte, criador se, ao se envolver nesse jogo, aceita deixar-se tomar por ele? Pelo contrário, parece claro que um tal Deus já pertence ao jogo, que ele é “a obra do jogo absoluto”,¹² pois reconhece o poder superior do jogo acima de si. Quem lança os dados submete-se, ao poder do acaso, que sabe não poder controlar. A criação, que é um ato da onipotência divina, não pode tolerar mescla. No ato de criação, nenhum poder é superior a Deus. Desse ponto de vista, é muito difícil admitir que Deus cria o mundo como um jogador lança os dados.

É preciso ressaltar, ademais, que aqueles que se interessam pelo jogo como “símbolo do mundo”, os que o levam a sério a ponto de dele fazer a imagem mais adequada para falar do mundo, *rejeitam toda idéia de exterioridade* do universo e, por conseqüência, de um momento de criação ou de um Deus pessoal criador. Abandonando toda representação metafísica de um “Ser supremo”, ao mesmo tempo origem e fim do mundo, eles descartam toda idéia de instituição fundadora de um espaço e de um tempo, bem como toda finalidade. Vimo-lo a propósito de Fink.¹³ Isso, provavelmente, seja ainda mais claro em certas expressões de um outro pensador do jogo, Kostas Axelos. O jogo, para ele, é o totalizador cósmico que não tem exterior e do qual em vão se procuraria sair. Tudo está incluído no jogo cósmico, e toda tentativa de dele abstrair-se não faria senão restringir essa iniciativa. O jogo não é, antes de tudo, um espaço de liberdade, experimentado por quem a ele se entrega, que permitiria romper a clausura metafísica, e sim um olhar lúcido lançado sobre a situação presente, a “era planetária”, em que “tudo é absorvido nesse jogo de espelhos entre o sujeito e o objeto que se refletem reciprocamente, sem que se possa distinguir o que é e é recebido daquilo que se coloca e se interpreta”.¹⁴ O ser humano que pensa dominar a técnica, por meio da qual pretende apropriar-se do mundo, é dominado por ela, sem que disponha dos meios para escapar a essa circularidade. O *círculo* é, também, uma das imagens recorrentes desse pensamento, quer seja através da “roda” dos jogos infantis, da reflexão incessante nos espelhos em *vis-à-vis*, ou as engrenagens do grande maquinismo técnico.¹⁵ Nesse grande jogo do mundo, o ser humano é convidado a viver “sem razão”, sem “porquê”, no limite, sem liberdade.¹⁶ Ele deve aprender a “deixar-se levar” por sua existência lúdica¹⁷.

12 BOSS, G. Jeu et philosophie. *Revue de Métaphysique et de Morale* 84 (1979) 515.

13 “O governo ligado ao mundo da onipotência faz-se sem quê nem para quê, é inútil e sem sentido, sem valor, nem plano” (FINK, E. *Le jeu comme symbole du monde*. Trad. H. Hildenbrand et A. Lindenberg. Paris, Éd. de Minuit, Col. Arguments. 1966, p. 235).

14 AXELOS, K. *Le jeu du monde*. Paris, Éd. de Minuit, Col. Arguments. 1969, p. 226.

15 “Jogando bilhares e bolas, com bolas e balões, na superfície da esfera, no ar e na água, torneando arcos, crianças jogando com adultos e adultos jogando com crianças experimentam o poder cíclico da roda e da argola e são atados pelo mesmo nó da correia que os encerra em seu jogo” (ibidem, p. 97).

16 “Mais que da necessidade, o jogo liberta-nos da liberdade” (ibidem, p. 433).

17 Ibidem, p. 89 Algumas dessas expressões são evocadas a título de ilustração de uma certa tendência que se manifesta no pensamento do jogo. A filosofia de Kostas Axelos, sobre a qual não podemos nos deter, é mais complexa. Convém observar, particularmente, que, no estágio de sua reflexão mais recente do que a obra à qual se faz referência aqui, a noção de *centro* ocupa um lugar determinante. O jogo não se perde em uma mobilidade indefinida, mas parece apontar para “outra coisa” (ver AXELOS, K. *Ce centre du rapport entier*. *Rue Descartes* 18 (1997) 99-108).

Uma tal filosofia não pode senão recusar a figura de um Deus sobre quem repousaria o mundo, um Deus “construtor e fiador do plano providencial, do cálculo”.¹⁸ Uma criação apresentada como constituição pretérita do mundo, estabelecimento, no tempo, de uma situação fundadora que seria direta ou indiretamente perceptível em qualquer momento ulterior, não pode ser senão a ilusão de quem não renunciou à pretensão de controlar a própria existência. Axelos reconhece que o ser humano sempre teve necessidade de uma “teologia positiva” que radica o sentido das coisas no passado.¹⁹ Por meio dessa teologia, ele procura garantir-se contra a incessante mobilidade dos elementos do mundo. Para tanto, determina pontos fixos fora do mundo, institui um fundamento explicativo que permaneça imutável em face das mudanças e dos dramas da história, e atribui a imutabilidade a uma divindade. O ser humano, no entanto, há de reconhecer que esse fundamento é ilusório.

O pensamento radicalmente “lúdico” de Axelos, tanto quanto as concepções do jogo em geral, marcadas pela dúplici herança heraclitiana e nietzchiana, não deixa de ter relação com o “espírito do tempo”. Vimos no capítulo I da primeira parte deste livro a rejeição muito comumente generalizada a uma criação situada no passado, a um ato já executado e que nos precede, a um Criador transcendente ao mundo, em proveito de uma relação imediata, presente, com um “espírito divino” de traços impessoais, disseminado no mundo como sua “alma” ou como uma “energia” cósmica: uma religiosidade cósmica nas antípodas do deísmo antigo, fascinado pela imagem do grande “arquiteto” ou do “governante” do mundo.

É claro o contraste entre essas idéias que adotam o jogo como “esquema regulador” para apreender o mundo e a relação do ser humano com o mundo e as representações costumeiras da criação e do Criador, em que a ênfase recai, fortemente, na *distinção* e na exterioridade. Não obstante, hoje em dia há esforços tendentes a reduzir esse contraste ao enfatizar a idéia de uma presença mais forte de Deus a sua criação. A teologia de J. Moltmann, que integra a imagem do jogo, fornece o exemplo de uma tal tentativa que se esforça por ressaltar os desafios atuais.²⁰

A teologia moltmanniana inscreve-se, aliás, em uma linha que não deixa de lembrar as preocupações dos pensadores que já abordamos, por procurar distinguir-se da visão de mundo “técnica”, “mecanicista” e “analítica” (Fink diria “metafísica”) que caracteriza a Modernidade. Em um contexto de crise “ecológica”, o ser humano precisa reencontrar sua conaturalidade perdida com o cosmo, estabelecer uma “nova aliança”, antes que sua postura dominadora acabe por arruinar, definitivamente, a natureza. Isso leva o teólogo a reler o tratado da criação e a deslocar suas inflexões.

Moltmann procura promover uma visão “sintética”²¹ de Deus e do universo, que supere a antiga distinção, primeira e principal característica da relação do Criador com sua criação. Toda a teologia antiga, desde suas raízes bíblicas, preocupou-se, com efeito, em escapar à indistinção do panteísmo. A idéia era mostrar que Deus não se manifesta nas forças da natureza primordialmente, e sim nos eventos da história. Entretanto, a Modernidade sublinhou os efeitos perversos de uma tal dis-

18 AXELOS, K. *Le jeu du monde*, cit., p. 265.

19 Idem, *ibidem*. p. 241.

20 “Alguns componentes da teologia da criação de J. Moltmann foram criticamente apresentados no capítulo II da primeira parte, a fim de ilustrar uma posição tendente a estabelecer uma convergência entre ciência e teologia. A ênfase recai sobre o momento da síntese. Outros elementos de sua teologia revelam uma vontade de distinção. São os que nos interessam no momento.

21 MOLTSMANN, J. *Dieu dans la création*, cit., p. 134.

tinção levada às últimas conseqüências. A excessiva ênfase na absoluta transcendência de Deus, de um Deus distante, isolado em um céu inacessível, faz com que se abandone o mundo a si mesmo e à exploração do ser humano. As conseqüências nefastas de uma tal distinção radical são patentes hoje em dia. Convém mudar de modelo ressaltando uma outra característica, que pertence de direito à tradição teológica, mas que a reflexão moderna negligenciou, a presença ou a inabituação de Deus em sua criação.

Nessa perspectiva, compreende-se a insistência do teólogo no *papel do Espírito* na criação, pois é no Espírito que Deus habita realmente o mundo, é por seu “Espírito cósmico”²² que nele se faz presente. Sua teologia quer-se pneumatológica essencialmente. O que ele diz acerca do modo de ser do Espírito no cosmo e no ser humano, de sua circulação no universo que une seus diversos componentes em uma síntese diferenciada, acha-se em profunda consonância com o que denominamos, anteriormente, “a experiência espiritual contemporânea” da natureza. Se não se faz nenhuma alusão explícita ao tema do jogo no bojo desses desenvolvimentos, é bem verdade, no entanto, que ecos dessa problemática são, ao menos, audíveis.

A exemplo do que ocorre com os filósofos anteriormente abordados, encontra-se nele uma crítica do primado moderno da eficácia, do trabalho produtivo. Ele convida o ser humano a renunciar à dominação sobre a natureza e a reencontrar o sentido da festa, do júbilo, da celebração. A importância que confere ao sétimo dia da criação, o sábado, coroamento desta, ao mesmo tempo que “pausa” do trabalho criador, é uma resposta teológica a muitas aspirações contemporâneas.

É preciso, entretanto, renunciar a toda distinção entre Deus e o mundo e proclamar que o fim da criação encontra-se em uma comunhão tão plena entre o ser humano, a natureza e Deus que esses termos não devam mais ser realmente diferenciados? A presença de Deus ao mundo seria tão íntima que tudo se tornaria “deus”? Para retomar a terminologia precedente, teria Deus se tornado um parceiro entre outros do jogo do mundo? Moltmann está consciente desse risco “panteísta”. Dizer que Deus está em tudo (*pan-en-teísmo*) não é dizer que tudo é Deus (*pan-teísmo*). A advertência bíblica conserva toda a sua pertinência: um mundo divinizado é um mundo que sucumbe ao poder do nada, ao caos, do qual é tirado por Deus. Se tudo é Deus, tudo se torna “indiferente”,²³ tudo perde essa diferença que permite o estabelecimento de relação. É na *teologia trinitária*, reencontrando as intuições patrísticas particularmente, que Moltmann quer fundar uma teologia da criação que se esforce por pensar, ao mesmo tempo, dois momentos não superponíveis da presença (ou da imanência) e da distinção (ou da transcendência). A “pericorese”, interpenetração, comunhão, das Pessoas divinas na manutenção de sua identidade, assegura uma relação que não é de confusão.²⁴

A teologia trinitária rompe o dualismo da imanência e da transcendência. Cada noção qualifica um aspecto da relação multiforme de Deus com o mundo. A multiplicidade relacional em Deus permite repensar a criação evitando a estreiteza de um monoteísmo estrito.

Que resposta dar, então, à objeção enunciada anteriormente? O jogo é uma fi-

22 Idem, *ibidem*. p. 28.

23 MOLTMAN, J. *Dieu dans la création*, cit., p. 140.

24 “A pericorese trinitária não deve ser compreendida como um esquema fixo, e sim como a atividade suprema e, ao mesmo tempo, como a quietude absoluta desse amor, que é a fonte de todo ser vivo, o tom de todas as ressonâncias e a origem do ritmo e da vibração dos mundos dançantes” (*ibidem*, p. 31).

gura por demais circunscrita para dar conta da criação, diferentemente da maneira analógica, sugestiva mas superficial, como se indicou a princípio? A adoção dessa imagem condena-nos à imanência “panteísta”, na qual nada de realmente novo pode surgir, pois tudo se fecha no grande círculo do mundo? Moltmann sugere uma saída quando convida a fundar, resolutamente, a teologia da criação em uma teologia trinitária, em que se conjugam os dois momentos da distinção e da comunhão. Haveremos de retomar esse tópico quando procedermos a uma exposição mais sistemática da questão que ora nos ocupa. Quanto à relação com o tema do jogo, duas observações conclusivas podem ser feitas.

1. Abordar a criação por meio da noção do jogo induz um sensível deslocamento das representações habituais. Desse ponto de vista, existe, efetivamente, incompatibilidade entre um Deus que “joga” (será necessário precisar sob qual forma) e um Deus que “fabrica”. O “Grande Relojoeiro” do deísmo é uma imagem que deve desaparecer. Malgrado as críticas a que a teologia tradicional submeteu-a, malgrado a afirmação reiterada de que a criação não é uma fabricação, a ênfase acentuada sobre a distinção absoluta entre o Criador e sua criação faz com que ela venha ao espírito espontaneamente.²⁵ Se a metáfora do artífice é cômoda para ilustrar a transcendência de Deus em relação à sua obra, tomada em termos por demais literais, ela leva a deformá-la, no sentido de uma separação infiel à revelação.
2. Os dados bíblicos e teológicos dos capítulos precedentes mostraram que o jogo era constantemente relacionado à Sabedoria ou ao *Logos*, mas nunca diretamente a Deus enquanto tal, ou ao Pai. Lembremos, ainda, que a imagem do círculo, empregada por Máximo Confessor, é característica de sua teologia (“pericorética”), mas na medida em que remete a um centro, o núcleo que anima o movimento das criaturas. Nesse sentido, pode-se dizer que “tudo é jogo” na criação, mas que esse jogo remete a outra coisa que não deriva da ordem da criação. A originalidade bíblica, contudo, está em que, por sua Sabedoria, por seu *Logos* ou por seu Espírito, *Deus mesmo se torna presente* no jogo do mundo. Se o jogo é uma imagem ambígua para expressar a distinção entre o Criador e a criação, ela é pertinente para *expressar o envolvimento do Criador em sua criação*. Se não nos contentamos em reduzir a criação a um princípio temporal (muito embora esse elemento conserve seu valor teológico), falar de jogo mostrará a criação em sua dinâmica salvífica.

Falar de jogo da Sabedoria ou de jogo do *Logos* não é descartar toda idéia de jogo em Deus, e sim manter a distinção entre dois momentos que uma abordagem “onilúdica” tende a confundir. Deus enquanto tal não é um elemento do jogo do mundo, mas – para retomar a terminologia tradicional – “condescende” em participar desse jogo até parecer perder e perder-se nele. Essa participação, em regime cristão, não constitui um apêndice à criação; revela sua verdade que o pecado havia ocultado. Aquele que se recusa a “entrar nesse jogo” da graça coloca-se, deliberadamente, fora do projeto salvífico de Deus para o mundo, projeto que se pode qualificar, em sentido pleno, de “criador”.

²⁵ Pode-se fornecer o exemplo, já citado no capítulo I da primeira parte, do comentário de P. Pinard, em que a imagem do “operário infinitamente perfeito” é apresentada por diversas vezes (Création, Paris, Letouzé-Ané, 1908. *DTC*, t. III, col. 2195, 2196). Pode-se, recordar, ainda que santo Tomás, conquanto preocupado em distinguir criação e fabricação, não escapa à metáfora do “construtor” ou do “artesão” (*Suma contra os gentios*, I, 13).

A negação do sofrimento

A terceira objeção suscitada contra o emprego da imagem do jogo para falar da criação do mundo tem a ver com a dimensão ética. O jogo não seria, afinal de contas, nada mais do que uma atividade agradável, prazerosa, relaxante, mas também superficial, até mesmo pueril. Refugiando-se em um mundo imaginário que ele recria segundo seu desejo, à sua medida, o jogador esquivava-se da aspereza do mundo real. Se riscos corre em seu jogo, esses riscos são limitados. Seus eventuais fracassos são inconseqüentes, porque o obstáculo que ele quer vencer é arbitrário: “A realidade não tem essas delicadezas.”²⁶ No limite, o jogador abandona-se ao prazer do jogo, deixa-se levar por seu fluxo. O jogo significa ausência de drama, tempo fluido, sem asperezas, quando muito algumas turbulências sem gravidade, “circularidade” perfeita, à imagem do círculo, que lembra o movimento harmonioso dos corpos celestes.

Isso permite falar da “irresponsabilidade” do jogador. Já nos deparamos com esse termo e o discutimos quando abordamos o pensamento lúdico de Fink. Diferentemente da lei objetiva, da lei da natureza ou da lei moral, a regra do jogo tem um caráter essencialmente revogável. Arbitrária, não reivindicando nenhuma referência a um “fundamento”, ela se impõe por si mesma; é promulgada e aceita pelo tempo do jogo. Mas nada impede que seja alterada para o jogo seguinte, contanto que isso seja explícito. Que se torna a liberdade do jogador? De um lado, parece total: a submissão à regra só se dá durante o tempo do jogo; nada obriga o jogador a permanecer aí ou a participar de um outro jogo. De outro lado, é vazia: sem risco, sem fracasso possível, sem obstáculo por superar, o agir humano é “flutuante”.

No limite, essa dissociação do real lembra a atitude de derrisão. O jogador “absoluto” não leva nada a sério, escarnece de tudo. Para ele, o mundo não passa de um jogo, sem consistência nenhuma. Uma atitude lúdica nesse sentido não reconhece quaisquer leis fundadoras do universo, quaisquer valores instituidores da sociedade. Tudo se desintegra e se dispersa em um grande riso, pois não tem mais nenhuma importância aos olhos do jogador. Para certos pensadores, essa seria a condição do ser humano “pós-moderno”: a “errância através dos simulacros”.²⁷ O desenvolvimento generalizado do “código humorístico”²⁸ vai de par com a emergência de uma personalidade cada vez menos capaz de enfrentar a provação do real. Esse seria, também, o coroamento lógico de um pensamento do jogo levado às suas mais extremas conseqüências.

Ora, a criação do mundo, no sentido bíblico do termo, não é constituição de um mundo onírico. A doutrina da criação não pode ser uma tentativa de escapar às asperezas da condição histórica presente, erigindo, a partir de todas as peças, um mundo ideal, “celeste” e perfeitamente harmonioso. Afirmar que a consumação do plano divino é o repouso sabático, “coroamento” e “festa” da criação, é algo que não deve fazer esquecer que esse estado só se alcança através de um combate. A condição de criatura é, também e indissociavelmente, *luta contra o caos* em que o próprio Deus se envolve. A palavra criadora é um “sim” à vida que compreende um “não” às forças aniquiladoras do caos.²⁹

26 CAILLOIS, R. *Les jeux et les hommes*. Paris, Gallimard, 1967. p. 25.

27 JEANNIÈRE, A. *Les fins du monde*. Paris, Aubier, Res. 1987. p. 89. L’invention philosophique. Ele esclarece: “Errância, caos, discordância, distância, apagamento, fissura, indissociação primitiva, roda dos simulacros são matizes de um mesmo tema, o de um pensamento que se quer na vanguarda da Modernidade” (ibidem, p. 90; grifo meu).

28 LIPOVETSKY, G. *L’ère du vide. Essais sur l’individualisme contemporain*. Paris, Gallimard, 1983. p. 153. Col. Les essais.

29 “O sim de Deus à sua criação é, solidariamente, um não àquilo que a ‘precede’” (GISEL, P. *La*

Em perspectiva cristã, na qual a ressurreição de Cristo é a “chave última e definitiva” da criação, tem-se que essa última não pode ser compreendida sem a passagem pela cruz. Não há acesso direto à verdadeira vida sem a passagem por essa prova. Na Paixão, a derrisão da parte da humanidade chega ao cúmulo: o riso está do lado dos incrédulos e o pranto, dos fiéis. A “dança” do ressuscitado, que reencontra o “círculo místico” da origem (Pseudo-Hipólito), é separada pelo extremo abandono da cruz.

Uma primeira resposta a essa objeção consiste em manter a cruz fora do jogo.³⁰ Se o tema do jogo pode enriquecer nossa reflexão teológica ao reabilitar o motivo da festa que uma tradição por demais ascética havia negligenciado, ele não pode ser generalizado a todas as etapas do mistério da salvação. Certos momentos, como aquele, determinante, da cruz, escapam ao jogo e fazem com que nos desvencilhemos da sedução de um ludismo total: “Quem descobre Deus no grito do abandonado abandona ele próprio os jogos religiosos ingênuos com os deuses”.³¹ A morte de Cristo na cruz exprime sua solidariedade com os sofredores e os abandonados da história e nos convida à mesma atitude. Na medida em que, por seu sofrimento e abandono, Cristo não se furta ao drama da condição pecadora do ser humano, ele manifesta que a atitude cristã será resolutamente *ética*. A libertação prometida não pode ser recebida plenamente sem essa solidariedade no sofrimento, no fracasso ou na morte. Estamos aqui, aparentemente, nos antípodas do mundo “lúdico”.

A história do emprego da temática lúdica na teologia convida, porém, a não se deter aí. Moltmann mostra-se reticente em relação a certas correntes místicas que perpassam a teologia. Ele teme, sem dúvida, que uma “impaciência” espiritual, por demais desejosa de “apressar” o advento do Reino, oculte a longa duração da história e reduza seus dramas. Essa advertência deve ser tomada em consideração, sem, contudo, levar a negligenciar esse importante lugar da experiência espiritual, do qual a teologia – pelo menos a ocidental – por muito tempo se apartou. Recordar-se-á que, em Máximo Confessor, o tema do jogo relacionava-se com a “loucura” da cruz.³² O jogo exprime a subversão radical operada pela vinda de Cristo ao mundo, e sobretudo sua morte na cruz. A profundidade insondável desse mistério da salvação não pode ser expressa senão pela subversão (“superação superessencial”) dos valores mundanos, sabedoria, inteligência, poder. Existe jogo, aqui, não no sentido superficial do prazer lúdico (ausente na cruz evidentemente), mas na acepção de uma renúncia a todo cálculo, a todo olhar analítico, a toda pretensão de dominação, a toda tentativa de apropriação do mistério. Se interpretarmos o jogo como antônimo de uma visada calculadora, polarizada sobre o conhecimento garantido dos processos, sobre o domínio prévio das coisas, então o “jogo” do *Logos* na cruz representa seu abandono confiante, a entrega de seu espírito nas mãos do Pai.

A esse se pode associar um outro tema, o da derrisão do mal pelo riso. A derisão, que era a atitude dos maus, reverte contra os próprios. Eles escarneciam do justo vencido, acreditavam-se vitoriosos, mas sua vitória não era nula. O próprio Moltmann reconhece que “o riso tira a seriedade do inimigo e o enfraquece”.³³ A morte de Cristo não foi um gracejo, mas sua ressurreição escarnece dos poderes da

création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu. Genève, Labor et Fides, 1987. p. 68. Lieux théologiques, n. 2.

30 É o que propõe J. Moltmann em *Le seigneur de la danse* (ver capítulo I da segunda parte).

31 MOLTSMANN, J. *Le seigneur de la danse*. Trad. de A. Liefooghe. Paris, Cerf-Mame, 1972. p. 65.

32 Ver capítulo III da segunda parte.

33 MOLTSMANN, J. *Le seigneur de la danse*, cit., p. 66.

morte. Mofar-se do mal não é sucumbir ao temor que o origina; é reconhecê-lo já vencido, revelando toda a sua vacuidade, e, por contraponto, é *atestar a realidade e a bondade da criação*. Essa derrisão do mal vem-nos após a morte, mas em Deus a vitória sobre o mal é eterna. Falar de combate de Deus contra o caos não deve fazer esquecer que ele é desde sempre vitorioso sobre as forças aniquiladoras que ameaçam permanentemente sua criação. Deixar a cruz fora do jogo é uma precaução que nos protege contra a “impaciência” escatológica, mas isso não deve ser percebido como uma “falha” no jogo divino da graça.

Uma vez mais, a objeção suscitada ajuda a esclarecer o emprego das expressões. Não pode falar, verdadeiramente, do jogo criador e salvador senão aquele que já passou pela morte. Para retomar a expressão imagética de Filão, o “riso” segue a “queda”.³⁴ O sábio à maneira do mundo, o “sábio enviscado em uma idéia perversa das causas”, aquele cujo intelecto “elevou-se às nuvens”, Abraão, não tem acesso à verdadeira sabedoria quando está na terra. Não pode rir senão aquele que caiu, que decaiu de sua posição superior, que se rebaixou. O riso que precede a queda seria um riso de derrisão; escarnecendo do obstáculo, tentará, sem dúvida canhestamente, dissimular seu temor de cair. É o riso do incrédulo, daquele que quer saber, “experimentar”,³⁵ sem envolver-se realmente, em uma relação, daquele que, por desespero, não quer ver na história dos seres humanos, senão uma “cruel história de loucos”,³⁶ sem tentar remediar seus sofrimentos.

Quando caímos nas malhas da condição pecaminosa, o jogo (ou o riso) não nos é impedido, mas resta assinalar uma ambigüidade que não está ao nosso alcance afastar. A solidariedade para com os “sofredores” da história não deve nos fazer esquecer que ela só tem sentido se se fundar na vitória do Ressuscitado, que dá acesso ao jogo da nova criação.

As contribuições do jogo à teologia da criação

As objeções abordadas no tópico anterior ajudam a precisar o emprego dessa imagem particular, ao mesmo tempo muito rica e complexa, para dar conta, teologicamente, da criação. Pôde-se pressentir o que tal imagem permite exprimir quer quanto ao tema da criação do mundo e do ser humano, quer no que tange ao Deus criador, bem como todas as ambigüidades a ela correspondentes, que nos impedem de tomar o jogo como representação imediata da criação. É preciso reservar-lhe um estatuto de “esquema regulador” do pensamento que ajuda a descobrir e a exprimir mais verdadeiramente a relação criadora de Deus com o mundo, irreduzível a toda imagem e a todo conceito. Desse ponto de vista, pode-se lembrar o que diz P. Ricoeur acerca da “metáfora viva”: *por meio da ficção, rompe-se uma interpretação inadequada de uma situação, em proveito de uma interpretação nova, mais adequada*.³⁷ “Jogar” com certas noções a fim de encontrar a força “poética” que as habita, freqüentemente dissimulada sob as representações cristalizadas pelo hábito, permite recuperar algo da dinâmica da criação. Lembrar-se-á, também, que a experiência mística, a que foram feitas várias menções no decorrer deste trabalho, e que possui, indubitavelmente, traços comuns com o jogo, manifesta, amiúde, uma

34 FILÃO. *De mutatione nominum* § 154 (Trad. R. Arnaldez, Paris, Cerf, 1964. p. 105; ver Capítulo II da segunda parte).

35 Ver o discurso dos ímpios: “Vejam se suas palavras são verdadeiras, experimentamos o que será de seu fim” (Sb 2,17).

36 RAHNER, K. *L’homme au miroir de l’année chrétienne*. Trad. Ch. Muller. Paris, Mame, 1966. p. 81.

37 Ver RICOEUR, P. *La métaphore vive*. Paris, Seuil, 1975. p. 369. Col. L’ordre philosophique.

forte audácia imaginativa. Os místicos jamais hesitaram em subverter as representações costumeiras de Deus ou do mundo para extrair-lhes harmônicas inéditas. Sem renunciar, portanto, à exigência de rigor conceitual, a teologia pode inspirar-se nesses deslocamentos, encontrando uma linguagem comum com a experiência espiritual aí.

A adoção do conceito de jogo na teologia tem uma função metafórica. Distingue-se, portanto, de uma representação do mundo simplesmente objetiva, que assimilaria a teologia ao ideal do conhecimento científico. Mas distingue-se, igualmente, de um tratamento puramente metafórico do real, correspondente ao que, por diversas vezes, se chamou de atitude “onilúdica”.

A elaboração de uma teologia da criação precisa assegurar, ao mesmo tempo, a busca de um terreno de diálogo comum (*Deus* criador do *mundo*) e a enunciação de uma palavra específica contra todas as tentações idólatras de uma salvação natural (*Deus* criador do mundo). Como em toda reflexão teológica cristã, é preciso conjugar o momento da *semelhança*, pela retomada de elementos resultantes de nossa contemporaneidade, como os antigos utilizavam as imagens disponíveis de sua época, com o da *dissemelhança*, pelo exercício de uma função crítica, atentando que Deus é sempre maior do que todas as representações que dele são feitas, por maiores que sejam. A tentação do ser humano é sempre construir imagens de Deus a partir daquilo que percebe do mundo (do cosmo, da natureza), ao passo que a Palavra de Deus subverte essas imagens, rompe-as e faz surgir dessa ruptura a verdade que traziam oculta.

O jogo pode ser relacionado a esses dois momentos. Imagem amplamente disseminada hoje em dia, ele pode inserir-se, por um lado, no momento da *semelhança*. O jogo, com efeito, está presente em toda parte: noção espontaneamente utilizada por alguns epistemólogos, característica de nossa sociedade “pós-moderna”, segundo certos sociólogos, técnica em moda nos institutos de formação, os exemplos são múltiplos. A teologia não pode ignorar esse fenômeno que marca a consciência contemporânea, em boa parte em reação contra a dominação técnica da Modernidade clássica. Por outro lado, em um segundo nível, em virtude de seu caráter fictício, o jogo é uma noção “aberta”, suscetível de deslocar ênfases, de assumir fluidez e dinâmica contra o “desgaste” inerente a toda representação, aí compreendida a própria representação “lúdica”. Desse modo, o jogo não estaria, apenas, ao lado da imagem disponível, mas também ao lado de sua autocrítica.

Com isso não se quer dar a entender que o jogo se baste a si mesmo. A noção é complexa por demais, muito ambígua para poder ser tomada enquanto tal. Em última análise, dizer que “tudo é jogo” é não dizer nada. É ser infiel ao que essa noção requer: jogar é entabular relação. O jogo requer parceiros. A noção de jogo só adquire sentido e manifesta sua riqueza em contextos específicos, em confronto com outros. Tratar-se-á, agora, de estabelecer esse confronto com o que a tradição teológica nos fornece.

As reflexões que se seguem indicarão algumas direções nas quais a imagem do jogo é suscetível de renovar nosso olhar sobre a criação do mundo por Deus. No capítulo I da primeira parte, algumas pistas já foram sugeridas, inspiradas pela teologia da criação de A. Gesché. Sublinhou-se, inicialmente, a alegria e o prazer, o encantamento e o maravilhamento de quem se torna sensível à gratuidade do mundo. Indicou-se, em seguida, a parcela de risco envolvida em todo jogo, cujo desenrolar é imprevisível por natureza. Por fim, ressaltou-se que a adoção do conceito de jogo para pensar teologicamente a criação induz um deslocamento na imagem

de Deus, da soberania à kenose. Verificou-se, ademais, que um dos componentes centrais do jogo é a dialética da liberdade e da regra. O percurso histórico da segunda parte deste trabalho evidenciou as ocorrências desses diversos elementos nos autores abordados. Verificou-se, ainda, que esses elementos abrangem as cinco características do jogo apresentadas no capítulo I da terceira parte (liberdade, separação, imprevisibilidade, improdutividade ou gratuidade, regra, caráter fictício ou encantamento). Pode-se operar, portanto, um cruzamento entre essas diversas perspectivas que leve a agrupar as pistas de reflexão da seguinte maneira: abordaremos, inicialmente, os aspectos relacionados à alegria e à gratuidade, ao prazer e ao encantamento; em seguida, teceremos considerações sobre a liberdade e a regra, contemplando a relação com o cosmo; concluiremos com uma reflexão sobre o risco do jogo. Em todas essas reflexões, dar-se-á atenção aos deslocamentos na representação de Deus daí resultantes.

Alegria e gratuidade

Uma das principais características do jogo que deliberadamente se ressalta é a alegria que ele comporta e suscita. O jogo seduz porque, via de regra, é fonte de prazer. Em suas diferentes ocorrências, a temática lúdica é mais geralmente interpretada neste sentido: a “brincadeira das crianças sentadas na praça” (Zc 8,5), por exemplo, é sinal da alegria escatológica. A dança e o riso exprimem, também, um prazer interior: Davi dança diante da arca (e diante de Deus) a fim de manifestar a alegria que sente. Associar o jogo à criação é, conseqüentemente, reafirmar que Deus “cria por prazer”,³⁸ que encontra sua alegria criando o mundo, e a transmite a suas criaturas. Por decorrência, significa dizer que a criação é, para quem a contempla com a simplicidade do olhar de criança, fonte de maravilhamento e de louvor. Em face da austera severidade das construções da técnica, o cosmo reencontra o encantamento primordial. A dimensão festiva está presente aqui e agora, sem esperar o fim dos tempos, porque a criação já é agora boa e fonte de alegria.

Essa dimensão não estava totalmente ausente da teologia clássica; algumas expressões mais líricas recortam, por vezes, o prosaísmo das exposições metafísicas. A bondade da criação não podia ser ignorada, exceto a infidelidade manifesta nos primeiros versículos da Bíblia. Mas parecia simplesmente justaposta, até mesmo subordinada, à onipotência do Criador. Além disso, o estilo demonstrativo dessas exposições, preocupadas, antes de tudo, com o rigor conceitual, deixava pouco espaço a alguma fantasia criadora.³⁹

Por certo, na tradição cristã, a criação jamais é apresentada como uma obra deficiente, penosa. Diferentemente do ser humano em seu trabalho, Deus cria o mundo sem esforço. Todavia dois elementos impedem que a teologia clássica vá além desse ponto, chegando a exprimir, plenamente, a dimensão festiva que acompanha a criação. Por um lado, procurava-se preservar a absoluta transcendência e a liberdade divinas: por essência, Deus não é, de forma alguma, dependente de sua

38 GESCHÉ, A. *Le cosmos*, cit., p. 144.

39 Esse é um argumento de K. Barth contra a “seriedade” da teologia natural. “A teologia natural não seria uma iniciativa contestável pelo simples fato de ser tão incuravelmente tediosa e intempestiva, pois esquece, com uma gravidade que tem mais de animal que de ser humano, e sobretudo mais de ser humano que de Deus, que aprova à sabedoria de Deus, segundo Pr 8,31, jogar no globo terrestre e encontrar seu prazer entre os filhos do ser humano □ e que essa é a resposta bem-humorada à questão séria e falsa: como Deus pode ser-nos evidente?” (*Dogmatique*. Trad. fr. de F. Ryser (fasc. 7). Genève, Labor et Fides, 1957. p. 423. v. III: La doctrine de Dieu. Cap. VI: La réalité de Dieu.).

obra. Por conseguinte, ela não pode afetá-lo, o que significaria dizer que Deus não é livre absolutamente. Na teologia de extração tomista, não há, para Deus, relação “constitutiva” de Deus com o ser humano; Deus se basta a si mesmo, em sua “beatitude” eterna, e a criação nada acrescenta a seu ser.⁴⁰ Sublinhava-se, deliberadamente, por outro lado, a transitoriedade do mundo criado, na medida em que é irremediavelmente afetado pelo pecado. Em virtude disso, o trabalho humano traz a marca da dor e da fadiga. O ser humano não saberia encontrar repouso ou prazer em sua condição mundana atual.

Uma tal abordagem não faz justiça à revelação da forma como nos é transmitida. Pode-se ressaltar, inicialmente, que a temática da alegria, do júbilo sob todas as suas formas, está por demais presente na Escritura, principalmente nos salmos. Essa alegria, que faz brincar, saltar ou dançar, está intimamente ligada à salvação que Deus concede ao ser humano, mas pode ser igualmente reencontrada no contexto da criação, na medida em que é o primeiro ato da salvação, na medida em que o ser humano é capaz de ver, aí, a salvação de Deus já em ação. Essa alegria é essencialmente a do ser humano salvo (ou simplesmente “criado”: Sl 104,34). É também a da Sabedoria, como o final do poema de Pr 8,22-31 o exprime magnificamente (aquilo que seu “jogo” manifesta). É, enfim – embora mais raramente explicitada –, a de Deus: “que Deus se regozije em suas obras” (Sl 104,31).⁴¹ Se a alegria está na terra quando Deus a visita, encontra-se também no céu (Sl 96,11), particularmente quando a misericórdia deixa entrever uma nova criação (ver Lc 15,7.10). A alegria tem um matiz escatológico: atinge sua plenitude no fim dos tempos, quando Deus “enxugará toda lágrima dos olhos”; mas esse fim dos tempos permeia nossa história: mesmo em face do trágico presente, já se pode regozijar-se da vitória final, como a criança que “ri e brinca” junto ao círculo de seus pais.⁴²

Essa alegria já presente, que preenche não apenas o ser humano salvo, mas também o próprio Deus, convida-nos a considerar a obra criadora não mais como uma posição a distância e como uma etapa transitória para uma salvação futura, mas como um processo em que Deus se envolve pessoalmente: “Deus aceita ser atingido por aquilo que ele cria”.⁴³ O caráter inaudito de seu gesto criador, em comparação com uma metafísica estática do “Ser supremo”, consiste nessa superação da distância que separa o objeto de sua criação. Deus salva o mundo, e por seu gesto revela a verdade de sua criação, deixando-se afetar por ela. Nenhuma expressão analiticamente satisfatória pode ser fornecida desse movimento articulador, no que diz respeito à sua diferença, o momento da distinção (transcendência) e o da presença (imanência). A imagem do jogo, aqui, é interessante, pois também ela conjuga, ao mesmo tempo, o envolvimento, o arrebatamento (no sentido de ser “tomado” no jogo), o entusiasmo e a lucidez, um certo distanciamento. A alegria é tão mais profunda que se pode agrupar esses dois momentos. O jogador humano jamais o pode completamente, quer se deixe tomar excessivamente em seu jogo, quer se mantenha muito exterior a ele, “calculando” sua estratégia. O Deus criador,

40 Ver, por exemplo, GESCHÉ, A. *Le cosmos*, cit., pp. 37-38.

41 Ver CLEMENTE DE ROMA. “Le créateur lui-même, le maître de l’univers, se réjouit de ses oeuvres” (*Lettre aux Corinthiens* 33, 2; SC 167, p. 153).

42 Imagem empregada por Orígenes (*Commentaire de Matthieu* III, 16; PG 13, 1135B; já citado no Capítulo III da segunda parte).

43 GESCHÉ, A. *Le cosmos*, cit., p. 40. Insistência semelhante encontra-se na teologia de J. Moltmann: “Se Deus é amor, ele atende assim e tem necessidade do amor: seu mundo deve tornar-se sua pátria. Ele quer permanecer nele” (*Trinité et royaume de Dieu*. Trad. fr. de M. Kleiber. Paris, Cerf, 1984. p. 129. Col. *Cogitatio Fidei*).

livre soberanamente, é, ao mesmo tempo, um e outro.

Um tema afim é o da *gratuidade*. Toda a teologia clássica insiste no fato de que Deus não cria por necessidade.⁴⁴ Diferentemente dos modelos de extração emanacionista, a criação, em Deus, não responde a nenhuma necessidade. Ele não cria para acrescentar algo a seu ser. Deus é um criador soberanamente livre, que nada determina a agir. Não cria por acaso, por capricho, o que seria uma outra maneira de negar sua liberdade: não há liberdade se a ação não é intencional.

Isso permite dizer que a criação é *destituída de razão*. A busca das “causas” da criação é uma iniciativa votada ao fracasso, a menos que ela atribua, arbitrariamente, um estatuto “fundamental” a tal ou qual etapa do processo de busca (como se chama de “fundamentais” as partículas que representam o estado mais recente das teorias em microfísica, no contexto de um método, por essência, indefinido). Essa ausência de causas é, mesmo, uma necessidade se se quiser ir além de uma visão determinista que não apenas sobrepunha o agir humano, mas também levaria, mais cedo ou mais tarde, a encerrar o próprio agir divino nos marcos de um esquema necessário.

Pode-se dizer que a criação é *destituída de finalidade*? Contra isso parece insurgir-se a tradição teológica, segundo a qual Deus cria o mundo *para sua glória*. A criação não encontra seu fim em si mesma, e sim em Deus. Isso quer dizer que Deus “arranja” sua criação para conduzi-la inelutavelmente, e por caminhos só dele conhecidos, até o fim que lhe foi fixado desde os primórdios? Se se renuncia ao determinismo da causa eficiente, deve-se adotar o da “causa final”, como ponto “atrator” do processo de criação? As teologias “evolucionistas” iriam nessa direção espontaneamente: o estado das coisas em um instante dado do tempo não permite prever seu desenrolar (renúncia a um modelo determinista), mas a consideração *a posteriori* de sua evolução indica uma convergência para um termo, cujo desenlace não se pode determinar de antemão, mas cuja existência é isenta de dúvida. Será isso o que a tradição entende por glória de Deus? Parece-me que, abstraindo as críticas de um tal modelo por parte da biologia atual, e muito embora ele seja preferível, sob muitos aspectos, ao modelo determinista da “máquina” do mundo, ainda resta por ver o que a revelação cristã nos dá a conhecer acerca do desígnio divino de salvação.

O fato é que a compreensão que temos da finalidade é parasitada por sua aceitação moderna, que conota as idéias de utilidade, de interesse ou de cálculo. É difícil desfazer-nos da imagem do Deus “calculista” de uma metafísica matemática.⁴⁵ Mesmo que o fim para o qual Deus, por sua providência, orienta, inelutavelmente, o mundo possa ser apresentado como bom, a ação divina será considerada como restritiva da liberdade do ser humano. Uma tal visão finalista deve ser superada.

O modelo de jogo confere grande espaço à gratuidade. O jogo é destituído de razão e não visa a nenhum fim exterior a si mesmo. Distingue-se, ao mesmo tempo, da necessidade e do acaso. A apresentação lúdica da criação lembra-nos que ela “permanece como um espaço aberto pela gratuidade e à gratuidade”.⁴⁶ Em vez de definir a gratuidade negativamente, por oposição à causa e à utilidade, sublinhando

44 “Ele criou o ser humano não porque tivesse alguma necessidade, mas porque é bom; ele o criou para fazê-lo participar de sua beatitude” (HILAIRE DE POITIERS. *Tractatus in Psalmos* II, 15; *PL* 9, 269C; trad. fr. em A. Hamman, “L’enseignement sur la création dans l’Antiquité chrétienne”, *Revue des Sciences Théologiques* 42 [1968] 107).

45 *Cum Deus calculat, fit mundus* (LEIBNIZ. Citado em GESCHÉ, A. *Le cosmos*, cit., p. 60).

46 GESCHÉ, A. *Le cosmos*, cit., p. 145.

que o jogo é, essencialmente, “improdutivo”, é preferível associá-lo, positivamente, à idéia de *superabundância* ou de *prodigalidade*. Aos olhos do espírito “sério”, a atividade lúdica afigura-se inútil, supérflua, uma dissipação de forças que poderiam ser investidas de outra forma, com mais proveito. Mas quem se entrega ao jogo nele descobre um incremento de liberdade.

A propósito, pode-se observar que, por contraste com a ciência clássica, o olhar científico atual sobre o mundo é mais sensível à proliferação das formas, à invenção de estruturas novas, às bricolagens de todas as espécies.⁴⁷ Não que o discurso das ciências haja se tornado subitamente poético – a distinção dos dois modos de linguagem continua atual –, mas essas expressões revelam uma sensibilidade nova com a qual o discurso teológico pode dialogar.

Se se sustenta que Deus criou o mundo por amor, para fazer com que o homem participe de sua própria beatitude, deve-se admitir não apenas que agiu livremente, sem necessidade, mas que também criou sem outra intenção que a de difundir sua bondade:

O Deus bom e mais que bom (*agathos kai hyperagathos*) não se contentou com sua própria contemplação, mas, por superabundância de bondade (*hyperbolê agathotêtos*), quis que um outro tomasse parte em suas graças e em sua bondade; por isso, fez e conduz todas as coisas do nada ao ser.⁴⁸

O mistério do Deus criador está, portanto, menos na afirmação de um poder, o do Ser supremo, Senhor da natureza ou da história, do que na efusão de sua bondade, “que nada muda e tudo transfigura”.⁴⁹

A *liturgia*, antecipação da eternidade ou, por outras palavras, da criação em sua verdade reencontrada, pode fornecer-nos uma ilustração bastante clara dessa gratuidade criadora.⁵⁰ Ela é, com a arte, uma das obras humanas que oferecem o mais nítido contraste com a atividade técnica. Os espíritos voltados para conquista de um fim, ávidos de eficácia, que buscam em toda parte os meios mais adequados à consecução de seu objetivo, terão muitas dificuldades para compreender o mundo litúrgico. Afigurar-se-lhes-á ostentação inútil de “pompa supérflua”, “criação artificial, complicada e destituída de objeto”.⁵¹ Serão, diante delas, como Micol desprezando Davi ao vê-lo dançar diante da arca da aliança (2Sm 6,16)⁵² ou como essas crianças que ouvem a música e se recusam a entrar na dança (Mt 11,17). A liturgia, contudo, ajuda a estabelecer a distinção entre a busca de um objetivo por atingir, de um fim prático, e a *acolhida de um sentido*. É, antes de tudo, repouso. Ela é, para si mesma, seu próprio fim. Por esse motivo, tem afinidade com a brincadeira de crianças, com o desenvolvimento de uma vida inteiramente nova, que se contenta em expandir-se, em difundir-se livre e harmoniosamente, “na beleza límpida da forma”.⁵³ O jogo infantil não se fixa em nenhum fim útil. Simplesmente é. Não tem nenhuma finalidade prática, mas exprime uma vida plena do sentido de existir.

47 “A importância atribuída, nas pesquisas científicas contemporâneas, às instabilidades, às interfaces, aos *clusters* mais ou menos estranhos, convida a um exame renovado do que até então só era evocado pela poesia ou por jogo de palavras” (WIERUSZ KOWALSKI, G. Les sciences et les théologies. RSR 75 [1987] 558).

48 JOÃO DAMASCENO. *De fide orthodoxa*, II, 2 (PG 94, 864C-865A).

49 JEANNIÈRE, A. *Les fins du monde*, cit., p. 98.

50 Nas reflexões que se seguem, inspiro-me em R. Guardini, “De la liturgie comme jeu”, in: *L'esprit de la liturgie*, trad. de R. d'Harcourt, Paris, Plon, 1929, pp. 198-225.

51 GUARDINI, R. *L'esprit de la liturgie*, cit., p. 198.

52 Exemplo dado: *ibidem*, p. 224.

53 GUARDINI, R. *L'esprit de la liturgie*, cit., p. 215.

O espaço e o tempo litúrgicos são um espaço e um tempo particulares, distintos do espaço e do tempo comuns, separados do mundo profano. Quem nesse âmbito penetra, a exemplo daquele que se envolve no jogo, parece abandonar a realidade cotidiana. Não obstante, o mundo litúrgico é capaz de exprimir a verdade do mundo em seu conjunto melhor do que as representações objetivas que fazemos da realidade comum. Quem for capaz de deter por algum tempo o incessante encadeamento das atividades técnicas para poder entregar-se livremente ao jogo litúrgico verá, através desse jogo, o mundo aparecer-lhe de maneira diferente. Perceberá “a imensa prodigalidade, a surpreendente dissipação de formas, de cores e de aromas que a natureza nos oferece”. Compreenderá que aquilo que se lhe afigurava inútil ou supérfluo envolve um sentido oculto que a persecução encarniçada do objetivo a alcançar não permite perceber.⁵⁴ Compreenderá, por isso mesmo, em que essa gratuidade reflete o sentido do mundo como criação de Deus.

Se a gratuidade da ação litúrgica, como, de resto, a da obra de arte, exprime algo da gratuidade da criação, isso não deve fazer esquecer o caráter de *antecipação* que lhe é correspondente. O “repouso lúdico” evoca o sabá, coroamento da criação. Já se encontra presente em certos momentos privilegiados do tempo, lampejos fugidios de um horizonte de graça, mas só colmatará, perfeitamente, a existência na vida eterna. Exprime bem a verdade do desígnio criador de Deus, mas de uma maneira inapreensível, o que não suprime o esforço, o sacrifício, a luta e a perseverança. Na presente condição do homem, essa supressão levaria, inelutavelmente, a um “ludismo” de diletante, prazer ilusório que ele próprio gostaria de proporcionar-se. A celebração da gratuidade da criação não desvaloriza o trabalho ser humano, que continua necessário enquanto não se atinge o fim. Mas ela *revela seu sentido*: o fruto desse trabalho nos é *dado*, e nos é *dado gratuitamente*. O que procuramos garantir está perdido. Esse dom gratuito está fora do alcance de nossos cálculos.

Liberdade e regra

Falar da criação do mundo em termo de jogo acarreta mudança de hábitos. Não se trata de agregar um elemento suplementar, um ornamento que tornaria o discurso teológico mais “leve”, mais facilmente acessível à mentalidade contemporânea, mais sensível ao prazer, à festa, do que às gerações anteriores. Tampouco se trata, simplesmente, de uma ilustração de uma doutrina teológica, e sim de um outro olhar, de uma outra maneira de abordar o mundo criado e o Deus criador. Tal abordagem quer-se fiel à revelação de Deus em Jesus Cristo, mas se vê, também, em decalagem com relação a toda uma maneira de tratar esses temas, ainda disseminada nos espíritos amplamente.

Para avaliar essa mudança de enfoque, basta retomar os grandes eixos da teologia clássica apresentados no capítulo I da primeira parte, a partir das formulações do Vaticano I. Examinando os textos que o exprimem, observou-se uma acentuada ênfase na *distinção* entre Deus e o mundo, associada a uma *dependência* do segundo em relação ao primeiro, sob a égide da *onipotência* divina. Observou-se, igualmente, que tal aspecto achava-se presente no contexto de um “esquematismo espacial” (alto-baixo), com os elementos situando-se em um espaço hierarquizado em referência a um “ápice”. Além do mais, em coerência com a atitude “moderna”, a perspectiva é, antes de tudo, de *conhecimento*: trata-se de conhecer os atributos do Deus criador e as características do mundo daí resultantes. Sem se pretender

⁵⁴ Ibidem, p. 202.

estritamente paralelo ao método científico (distanciamento objetivante, decomposição analítica, relação em um espaço de projeção), o método teológico reproduz seus traços. As categorias da relação (bondade do Criador, dimensão trinitária) ou da gratuidade (a glória de Deus) estão presentes, mas em um segundo momento da exposição, como que apartadas, o que contribui para conferir-lhes um estatuto subordinado.

Um modelo lúdico altera a ordem dos fatores. Vimos que a atitude lúdica caracteriza-se, sobretudo e mais fundamentalmente, pelo *envolvimento* do que pela análise. Isso não significa que a análise esteja ausente, mas não é primordial: ela só tem sentido quando a serviço do movimento que introduz jogo. Atribuir importância excessiva à análise, reduzir, por exemplo, o jogo a estruturas que se possa perfeitamente conhecer, decompor e recompor seria, por essa mesma razão, matar o “espírito de jogo”. Tal espírito não seria apreensível por aquele que adotasse a posição distanciada do espectador objetivo, desengajado. Não se pode, realmente, compreender o jogo sem deixar-se envolver por ele. A compreensão do jogo é mais interior do que exterior.

A transposição teológica consiste, então, em reabilitar o primado da categoria da *relação*, cuja importância verificamos até no bojo da teologia tomista. A criação é, antes de tudo, uma certa relação entre o Criador e sua criatura. Na época da teologia patrística, isso se traduzia por uma forte insistência na paternidade divina. “Antes” de ser onisciente e onipotente, se assim se pode dizer, Deus é Pai. A catequese de então mostra que esse ensinamento a respeito da criação não produz tanto um “conhecimento” do mundo (e, por conseqüência, uma ciência), quanto “provoca uma relação”.⁵⁵ Diferentemente do pensamento grego, que privilegia o método cognitivo e a figura artífice do demiurgo, herdada do Timeu, de Platão, a teologia cristã ressalta, sobretudo, essa dimensão relacional. A paternidade de Deus é um convite a estabelecer relação consigo, a *fazer aliança* consigo.

A categoria da aliança está bem presente na teologia “dialogal” do Vaticano II.⁵⁶ Vai de par com a importância atribuída à *liberdade*. Não abandonamos o campo de um modelo lúdico, porque nos recordamos do papel central que nele desempenha a liberdade, a tal ponto que certos analistas dela fazem, deliberadamente, a principal característica, até mesmo exclusiva. Para nosso propósito, será necessário associar a afirmação da relação essencial que une criação e liberdade com a determinação do que marca essa liberdade no contexto do jogo.

A liberdade da criatura é sinal de que ela existe realmente, de que não é simples emanção da natureza divina, de que ela se beneficia do fato mesmo de seu *status* de criatura, de uma certa consistência própria. Ela recebe de Deus uma autonomia que lhe permite agir livremente.⁵⁷ Isso pode ser interpretado como um “jogo”, no sentido de uma margem de ação, de um espaço no interior do qual a criatura pode “viver e desenvolver-se” livremente.⁵⁸

Essa primeira interpretação pode ser qualificada de concepção “externa” da li-

55 HAMMAN, A. L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne, art. cit., p. 18.

56 Ver capítulo I da primeira parte.

57 “Deus dá ao ser humano, assim como a todas as outras criaturas, não apenas uma realidade independente, mas também a liberdade de agir à sua maneira, e é dessa forma que o autor desse dom os faz subsistir” (BARTH, K. *Dogmatike*. Trad. fr. F. Ryser (fasc. 13). Genève, Labor et Fides, 1962. p. 86. Cap. XI: La créature et son créateur.

58 Ver BARTH, K. *Dogmatique*, cit., cap. XI: La créature et son créateur, p. 85 (em que Barth, a esse propósito, faz referência explícita ao jogo da Sabedoria em Pr 8,30-31).

berdade. Ela é necessária: da mesma maneira como ninguém pode ser obrigado a participar de um jogo, o bom andamento deste supõe que não se desenrole segundo um processo determinado de antemão, que o jogador possa introduzir aí uma certa latitude na ação, um certo “jogo”. Para nosso propósito, ela é, contudo, insuficiente. Permanecer nesse ponto não ajuda, igualmente, a sair do “esquematismo espacial” em que se será, cedo ou tarde, confrontado com o seguinte dilema: a liberdade atribuída a um dos parceiros é retirada de outro. Se se aumenta a margem de ação de um dos protagonistas, no sentido “espacial” de ampliação de um espaço de jogo, restringe-se, necessariamente, a do outro. A transposição teológica desse dilema é que a afirmação da autonomia da criatura se faz em detrimento da liberdade do Criador.

Ora, vimos que a liberdade lúdica não se reduz a essa liberdade externa, mas implica, também, uma *liberdade* “interna”, estreitamente associada à *função* da regra. Essa liberdade interna é mesmo mais característica do jogo do que a primeira, que, decerto, dela é uma condição necessária mas insuficiente: abrir um espaço em que se possa “fazer o que se quer”, dar livre curso à própria fantasia, libertar-se das múltiplas restrições, naturais, sociais, legais, que pesam sobre a ação comum, revela-se indispensável para quem se entrega ao jogo, mas não é suficiente para suscitar uma ação lúdica que não recaia, rapidamente, na repetição e no tédio. A diferença decorre da obediência à regra e, mais geralmente, do que pode sobrevir ao interior do jogo e que não entra na previsão de seu desenrolar. O jogo consiste, justamente, na progressiva emergência de uma liberdade que se inventa no bojo de uma trama de regras e na abertura ao imprevisto, que pode sobrevir sempre. A verdadeira liberdade não é uma escolha caprichosa entre uma quantidade indefinida de possibilidades disponibilizadas em um mundo ideal, é, sim, uma invenção a partir do mundo tal como nos é dado, definido pelos valores que recebemos, e que essa liberdade transforma. A liberdade não pode, realmente, advir sem confrontação com a alteridade da regra, do imprevisto, do irreduzível a si. Existe, aí, um paradoxo que uma análise simplesmente externa do jogo não basta para dirimir (ela só alcança a liberdade “externa”), mas que se resolve na experiência daquele que participa do jogo realmente.⁵⁹

Evidenciar, como se acaba de fazer, a função necessária da regra para a constituição de uma liberdade convida a interrogar-nos sobre uma noção muito próxima, teologicamente mais “densa”, a de *lei*.⁶⁰ Se se adota um modelo lúdico para falar da criação do mundo, pode-se assimilar a lei que a estrutura a uma regra de jogo? A assimilação parece discutível se se sublinha o que caracteriza a regra em um jogo: seu caráter arbitrário. A regra não pretende refletir nenhuma ordem subjacente; ela não tem outra restrição senão uma coerência interna, ao passo que, pelo termo “lei”, compreendemos deliberadamente uma tradução na ordem ética de uma disposição da natureza. A “lei natural”, entendida nesse sentido, seria uma tentativa de conformar o próprio agir à ordem natural das coisas. Essa é, exatamente, a linha

59 Essa dialética da liberdade e da lei encontra-se bem presente em Barth. Pode-se destacar uma ocorrência a propósito da música de Bach, cuja beleza consiste na “liberdade com que ouvimos o músico se divertir, ela mesma fundada na submissão à lei” (BARTH, K. *Images du XVIIIe siècle*. Trad. P. Godet, Neuchâtel-Paris, Delachaux-Niestlé, 1949. p. 66). Para Barth, trata-se bem de um “jogo” (mas, aqui, não no sentido do jogo do intérprete), pois a atividade do compositor conjuga “mandamento imperativo” e “falta de interesse” (ibidem). Uma vez mais, faz-se referência a Pr 8,30-31.

60 Sobre a importância da relação entre criação e lei, ver, por exemplo, P. Gisel, *La création*, cit., pp. 272ss.

de interpretação estóica, cuja influência sobre a teologia moral cristã não foi negligenciável. Mas não conviria, justamente, romper com essa interpretação que leva, afinal de contas, a idolatrar uma natureza cuja ordem pressentida se identificaria muito diretamente com uma ordem “divina”? Poder-se-ia objetar que insistir, no outro extremo, sobre a arbitrariedade da regra leva, pelo contrário, a abandonar a ordem ética em proveito de um “jogo formal” que não tem outro sentido que não o desenvolvimento de seus procedimentos. Isso indica que o modelo lúdico precisa ser manejado com discernimento, mas pode ajudar a sublinhar, ao mesmo tempo, a necessidade do “momento legal” e sua inevitável contingência.

Uma outra maneira de sublinhar esse ponto, sem abandonar o domínio lúdico, é articular os dois momentos da afirmação da lei e da exigência de sua *transgressão*.⁶¹ Deter-se no primeiro momento seria o mesmo que encerrar-se em um respeito à lei que olvida a contingência de sua enunciação, que esquece que aquele que a profere é, ao mesmo tempo, aquele que convida à sua superação. A transgressão da lei pelo desejo de infinito encontra, particularmente, sua expressão na *festa*, que transfigura o prosaísmo da realidade “natural” por um recurso à imaginação.

A confrontação com a alteridade da lei encontra uma aplicação na relação do ser humano com o cosmo material, enquanto esfera sobre a qual o ser humano não tem pleno domínio. É verdade que a atitude do ser humano moderno em face da natureza tende a uma dominação que se esforça, pelo viés da ciência e da técnica, por reduzi-la a seus próprios desejos. Essa redução do cosmo ao ser humano pode, então, comutar-se em seu contrário: submissão do ser humano às leis da natureza nos marcos de uma ampla “religião cósmica”. A atitude justa é feita de respeito, de alteridade e de liberdade inventiva, que o modelo do jogo permite pensar conjuntamente.

Se o cosmo material não é redutível ao ser humano, nem se lhe opõe, dá-se o mesmo quanto à sua relação com o Deus criador do mundo. A criação da matéria *ex nihilo* é um dos elementos tradicionais da doutrina cristã. Diferentemente do demiurgo do *Timeu*, o Deus da revelação não é, apenas, o organizador de uma matéria informe que lhe coexistiria, ele próprio é sua origem. A matéria não constitui nem um princípio que se oporia ao princípio divino, nem uma degradação deste, como ocorre nos esquemas emanacionistas. Contra todos os modelos monistas ou dualistas, a teologia cristã não cessa de afirmar que o mundo material é criado por Deus, ou seja, é, ao mesmo tempo, distinto dele e participante de seu ser, de sua bondade particularmente.

Esse difícil equilíbrio está em permanente risco de sucumbir a um ou outro extremo: quer a consistência do cosmo seja acentuada até interpor-se entre o ser humano e Deus, adquirindo a matéria um *status* quase divino, quer, inversamente, se lhe negue toda autonomia e o ser humano encontre-se em um face a face imediato com Deus. Trata-se, portanto, de situar o cosmo como uma instância “terceira” ou, de uma maneira mais dinâmica, em um jogo de relações em que cada parceiro (Deus, o ser humano, o cosmo) pode estabelecer aliança com o outro pela mediação do terceiro.

Na abordagem dessas questões, o impacto do discurso científico moderno é considerável. De um lado, poder-se-ia pensar que ele contribui para reforçar a autonomia do mundo material, cujo funcionamento obedece a leis próprias, sem o auxílio permanente de uma intervenção exterior. De outro lado, contudo, é igualmente

61 Ver GISEL, P. *La création*, cit., pp. 279-280. Encontra-se aí, sem dúvida, o que Fink chama de “revogabilidade” das regras, na qual vê uma contribuição importante da figura do jogo.

justificado dizer que, reduzindo a matéria a um conjunto de leis cognoscíveis pelo espírito humano, esse discurso contribui para “desrealizá-la” em proveito de uma reconstituição ideal. O progresso, aparentemente irresistível, dos conhecimentos científicos e dos instrumentos técnicos pode transmitir ao ser humano a sensação de que seu poder sobre o mundo é, pelo menos potencialmente, ilimitado. Nenhuma resistência intransponível pode obstruir esse avanço. A matéria perdeu sua densidade, sua opacidade, sua “carne”, o caráter enigmático que faz com que ela não possa ser, plenamente, identificada com o desejo e com a iniciativa do ser humano. Desse ponto de vista, pode-se dizer que o ser humano da Modernidade realmente “perdeu o mundo” (P. Gisel). O cosmo da ciência moderna não pode inscrever-se no jogo de relações que buscamos.

Vimos, entretanto, na primeira parte deste ensaio, que a situação atual dos trabalhos científicos e epistemológicos faz pressentir a possibilidade de um olhar renovado sobre o mundo. As críticas dirigidas à ciência “clássica” por ter “esquecido” o tempo, a duração, o imprevisto, em proveito do refúgio em um mundo ideal, que se quer “transparente” ao olhar do ser humano e disponível à sua iniciativa, mas que se revela, em virtude disso, radicalmente inumano, levam seus formuladores a tentar elaborar outras teorias mais compatíveis com a experiência comum. Não iremos retomar, aqui, a discussão acerca da pertinência dessas teorias no que tange à sua intenção de buscar uma “nova aliança”. O importante é perceber o que essa busca revela quanto à relação entre aquele que busca e seu objeto. Há elementos lúdicos atuando aí: quer a natureza seja considerada como a expressão de um jogo fundamental, ao estilo de Capra, por exemplo, quer, mais sobriamente, a própria pesquisa seja assimilada a uma abordagem lúdica. O exame da prática do pesquisador mostra que, na elaboração de seus modelos, ele “joga, de certa forma, com a natureza”.⁶² Essa prática combina, com efeito, “eficácia” e “gratuidade”: de um lado, intenção de um resultado, redução do processo a ações operacionais segundo “paradigmas” preestabelecidos; de outro lado, abertura ao imprevisto, recurso à imaginação, busca inventiva. Os dois momentos devem manter-se articulados, em remissão recíproca: a eficácia a qualquer custo, que se tornaria surda e cega a tudo quanto se afasta de sua visão operacional, condena-se, mais cedo ou mais tarde, à esterilidade; no que tange ao recurso à imaginação, não tem pertinência senão articulada a partir de um rigor operacional que desague na formulação de teorias tão coerentes e completas quanto possível. O jogo exprime-se de duas maneiras, de resto ligadas necessariamente: de um lado, na combinação de símbolos que compõem o modelo, manipulação livre e fascinante, em que o pesquisador tem a sensação de “recriar” um mundo; de outro lado, na relação desse modelo com uma realidade exterior, que o faz abandonar o caráter puramente fictício. O “mundo” do pesquisador não é, portanto, nem o modelo abstrato que ele constrói, nem uma realidade exterior, inapreensível em seus componentes últimos, mas um vaivém permanente entre ambos que atesta uma busca sem fim.

O mundo da ciência contemporânea terá reencontrado a densidade perdida na época clássica, de sorte que se poderia vislumbrar “novas alianças” fundadas nas teorias recentes? Não é preciso pressa para responder afirmativamente. O fato é que se configura uma nova sensibilidade, abandonando-se o “positivismo”. O teólogo não pode ignorar essa realidade se quiser encontrar uma palavra pertinente acerca do mundo da matéria.

Uma relação lúdica com o cosmo tem repercussões na teologia da criação. O

62 KOWALSKI, G. Efficacité et gratuité. *Études* 346 (1977) 471.

discurso do livro da Sabedoria fornece um excelente exemplo disso, posto que a palavra da salvação que ele transmite se exprime pela mediação de uma cosmologia particular. Desde o início, afirma-se que os próprios elementos são portadores de salvação (“as criaturas do mundo são salutares”, 1,14), não em virtude de suas propriedades intrínsecas, “objetivas” no sentido das ciências, mas na medida em que se inserem no jogo relacional Deus-humanidade-cosmo. O autor insiste na “plasticidade” dos elementos, tomados de empréstimo à ciência de seu tempo, em sua capacidade de rearranjos, de permutações; noutras palavras, no “jogo combinatório” de suas propriedades. Em sua insistência no exame do cosmo, ele parece descartar a perspectiva de uma ação “direta” de Deus, “miraculosa”, no sentido que essa palavra assumiu na Modernidade. A ação de Deus no mundo não se reduz a essas intervenções “transversais”, subvertendo uma “ordem” natural da qual, aliás, seria o autor. Os “germes” de salvação já estão presentes, ainda que não evidentes. Não se trata, pelo contrário, de um puro jogo formal desses elementos, em que a natureza é vista como que “jogando” com eles, combinando-os de múltiplas maneiras pelo exclusivo prazer de arranjá-los e desarranjá-los; para o autor de Sabedoria, essa combinação “fluida” está a serviço do firme desígnio divino de salvação dos justos. A transformação salvífica do mundo está em coerência com sua constituição física, mas sem veneração idólatra das leis da natureza.

Quanto a essa salvação, as teorias científicas não podem ser concludentes. O discurso científico que segrega o sujeito e o objeto nada diz, enquanto tal, acerca da relação do ser humano com o mundo. A atitude espectadora do analista objetivo não pode revelar o mistério salvífico ocultado pelos elementos. A afirmação de fé acerca da ressurreição dos corpos triunfa sobre a experiência sensível que parece contradizê-la. Pode-se afirmar que ela procede de uma “ignorância”, como a que confessa a mãe dos sete irmãos mártires (ver 2Mc 7,22)? Pode-se responder afirmativamente, se essa ignorância vem contra-arrestar um saber bem estabelecido, incapaz de acolher essa “boa nova”. Mas é preciso responder, também, negativamente, se não se quiser que a afirmação da ressurreição permaneça abstrata, desde que se esclareça, no entanto, de qual “conhecimento” se trata aqui.

Um modelo lúdico aplicado ao conhecimento do mundo afirma que “só as regras [do jogo] são abertas a um conhecimento objetivo”.⁶³ O saber científico limita-se, como se sabe, às “relações repetíveis”. Todavia, prosseguindo-se na metáfora, o conhecimento das regras nada diz sobre o efetivo desenrolar da partida, cujo resultado é, de antemão, imprevisível. A orientação do jogo, segundo os cenários possibilitados pelas regras, supõe *decisões* da parte dos jogadores. Nenhuma lei geral pode substituir essas decisões ou isentar o jogador de optar por essa ou por aquela estratégia (o conhecimento das partidas anteriores de um mesmo jogo provê fundamentos para a decisão, mas só existe jogo, propriamente, quando não há nenhuma estratégia absolutamente segura). Nesse modelo, a afirmação da ressurreição dos corpos não se subordina ao conhecimento científico (não se pode aduzir nenhuma “prova” desse fenômeno), mas não o contraria.⁶⁴

A abordagem da criação pelo ângulo do jogo abre, portanto, pistas de reflexão para reintegrar o conhecimento do mundo material no discurso teológico. Esse modo de integração permite evitar tanto a redução desse discurso a uma cosmologia religiosa, na qual Deus interviria a título causal nos processos do mundo, como uma excessiva “espiritualização” incapaz de coadunar-se a com a experiência comum.

63 EIGEN, M. & WINKLER, R. *Laws of the game*. p. 11 (já citado no capítulo II da terceira parte, notas nn. 6-7.).

64 Esse aspecto será retomado na terceira etapa deste capítulo.

Imprevisibilidade e risco

O jogo é imprevisível. Jogar é não saber para onde se vai, malgrado todo o cuidado que se dispensou à preparação do desenvolvimento. O resultado do jogo depende, certamente, por um lado, desse investimento pessoal e das estratégias que forem implementadas no decorrer da partida, mas apenas em parte. É impossível *garantir com certeza* o resultado da partida. Permanece até o fim um elemento de surpresa, seja boa, seja má. Todo jogo comporta uma parcela de *risco*, sem a qual não se pode falar de jogo propriamente.

Nos jogos usuais, esse risco é limitado. A vida reserva outras surpresas mais fortes, mais violentas, por vezes, lutas de desfecho dramático. Desse ponto de vista, o jogo seria uma imagem atenuada da existência, uma maneira de enfrentar certas situações sem todos os riscos a elas inerentes. No limite, jogar seria procurar fugir dessas confrontações arriscadas, encontrar refúgio em uma realidade fictícia em que se “joga” de causar-se temor. O envolvimento do jogador, contudo, revela um outro aspecto. De certa maneira, o verdadeiro jogador “coloca sua vida em jogo”.

Entre aqueles que têm escrito acerca do jogo, foi G. Bataille quem mostrou com maior clareza sua natureza de risco: o “risco de morte” é “a essência do jogo”.⁶⁵ A abordagem é paradoxal para quem considera que o jogo limita os riscos. Não é claro que, a partir do momento em que um risco de morte surge na ação lúdica, o jogo acaba ou, se não for possível, perde sua natureza de jogo e torna-se outra coisa: uma luta, uma guerra etc.? Mas de onde decorre essa limitação? Pertence ela à natureza do jogo ou deriva do exterior, de uma reação espontânea do espírito humano que tem medo da morte e que quer evitá-la a todo custo? Aliás, aquele que arrisca pouco no jogo, que limita voluntariamente sua aposta, é qualificado de “pequeno jogador”. Essa observação não revela mais a essência do jogo do que os limites que lhe são fixados para descartar todo perigo considerado excessivo? O jogo ajuda-nos a perceber que *dois desejos* se confrontam no ser humano: o de *conservar*, de reter pelo trabalho, que exprime um temor de perda, e o de, inversamente, *gastar*, de dissipar. Prevalecendo o primeiro, o jogo será, apenas, uma atividade “divertida”, uma pausa entre duas fases de trabalho, cuidadosamente enquadrada, em que todo excesso será evitado cautelosamente. Esse é o campo do interesse, do trabalho útil, da segurança, do cálculo razoável que garante um futuro à imagem do passado. Mas o segundo desejo, que se exprime no “sacrifício”, na renúncia voluntária a “salvar a própria vida”, não é, afinal de contas, mais humano? Não expressa melhor a aspiração da humanidade? Quem por ele se deixa levar não é mais paralisado pelo medo da morte ou, mais sutilmente, pelo desejo de “enfrentar a morte sobrevivendo-lhe”.⁶⁶ A “soberania” do “jogador” sobre o “trabalhador” decide-se aí, segundo Bataille. O jogo é, em sua essência, freqüentemente ocultado pelo desejo de conservação, enfrentamento da morte, e o enfrentamento da morte sem garantia quanto ao futuro, que não procura reter a vida, é “jogo supremo”.⁶⁷

Esse aspecto do jogo mitiga a alegria espontânea que é sua face mais agradável, e pela qual esse percurso começou. Falar apenas de alegria seria encerrar o jogo em uma espécie de nostalgia infantil: encontrar refúgio em um passado sem sombra

65 BATAILLE, G. “Sommes-nous là pour jouer ou pour être sérieux?” *Critique* 51-52 (1951) 747.

66 Idem, ibidem. p. 736.

67 “Pergunto-me, então, de que maneira o fato de enfrentar a morte poderia, mais claramente, adquirir o sentido de jogo, de supremo jogo, que não difere mais de uma consagração soberana, que expressamente lhe expõe o sentido” (idem, ibidem, p. 744).

para fugir das asperezas do presente.⁶⁸ Mas não há oposição aqui: não existe contradição entre o prazer experimentado pelo jogador e os riscos que assume. Falar de imprevisibilidade e de risco distingue a ação lúdica de um sonho agradável, em que a alegria experimentada só tocaria a superfície da existência.

Essas considerações sobre a imprevisibilidade e o risco repercutem certas reflexões teológicas sobre o tema da impermanência da condição de criatura e do risco da criação.

É fácil estabelecer a relação entre a imprevisibilidade do jogo e a condição humana. Que nossa vida é um jogo, é um discurso de sabedoria imemorial, talvez um pouco ousado, que encontramos no Platão das *Leis* (o ser humano é uma “marionete” fabricada e manipulada pelos deuses), em Plotino (“os grandes assuntos do mundo não passam de jogo”), em Gregório Nazianzeno (“as coisas da terra são fugidias e transitórias”), e que se reencontraria, sem dúvida, em diversos autores contemporâneos da mesma verve. Como diz Máximo, as coisas do mundo são instáveis, sempre fluidas, “escapam-nos, em vez de serem dominadas, e repelem nosso elã, a nós que estamos sujeitos a ser dominados por elas; não podem dominar, nem ser dominadas por completo, e possuem como única definição de sua natureza o fluxo e a instabilidade”.⁶⁹ Nosso próprio desejo é inconstante. Jogamos com essas coisas e, ao mesmo tempo, somos jogados por elas. Não podemos conhecê-las a fundo, nem nada de duradouro podemos construir com elas. A atitude sábia consiste em um distanciamento permeado de ironia: não levar muito a sério o que seriedade não merece. Aos olhos do sábio, os assuntos mais importantes do mundo não têm a gravidade de que se revestem para o ser humano comum.

O teólogo acrescenta: só Deus é imutável. Só ele é consistente. Só ele é capaz de merecer nossa seriedade. O que se distingue dele, o produto de sua obra criadora, é apenas transitório. A consideração da inconsistência das coisas do mundo, da precariedade da condição humana, incita a voltar o olhar para o fundamento último estável na roleta incessante dos seres. Deus criador é o sustentáculo último do mundo.

Esse primeiro movimento de ascensão da criação a Deus tem o apoio de boa parte da tradição bíblica e teológica. Convida a não dispensar atenção excessiva, a não conferir aos elementos do mundo um *status* quase “divino”, a saber usar em relação a eles um certo distanciamento irônico. Entretanto, não deveria dissimular um segundo movimento, de Deus em relação a sua criação. O respeito para com a diferença entre o Criador e o criado não deve fazer esquecer que Deus está envolvido no mundo, que ele se fez parceiro do ser humano. A esse respeito vimos uma expressão em Máximo Confessor, na interpretação que faz do “jogo” do *Logos*. A soberania de Deus sobre a criação não se manifesta apenas em sua onipotência, que impõe ordem e limites à criação decaída, para que não sucumba ao caos, à indiferenciação que a ameaça. Essa limitação é necessária, mas a essência da soberania divina está em outro lugar: em seu *engajamento em favor do ser humano*, na “loucura” da cruz, no “jogo” que se opõe à inteligência calculista. É aí que se revela, na verdade, seu desígnio criador.

Em que medida se pode dizer que Deus se “arrisca” em sua criação? Pode-se afirmar que a criação representa um risco para Deus? Não podemos nos colocar em seu lugar, não porque isso esteja além de nossas forças, mas porque o próprio

68 As cosmologias lúdicas apresentam essa característica, na medida em que tendem a descartar a tragicidade da história, o sofrimento, o mal e a morte.

69 MÁXIMO. *Ambigua* 71 (PG 91, 1416B; citado no capítulo III da segunda parte).

Deus está “deslocado”. Podemos dizer, então, que Deus se arrisca para nós, para nos desalojar de uma posição ilusória em que gostaríamos de assegurar-nos nossa própria vida. Se, em seu Filho, Deus está disposto a superar realmente a morte, é para convidar-nos a superar nosso temor da morte.

O que está em jogo aqui é uma certa imagem de Deus. Preso à contingência, à instabilidade das coisas do mundo, o ser humano busca em Deus um ponto fixo, um fundamento estável, uma garantia acerca do futuro. Essa busca de um Deus “origem” pode dissimular um temor da morte, que exprime uma teologia da criação exclusivamente orientada para a “positividade”. A mediação da noção de jogo na teologia da criação, se o entendemos não como divertimento, atividade prazerosa, e sim como “jogo supremo”, não tem apenas, por função, manifestar a liberdade, a alegria ou a gratuidade, mas também lembrar que essa libertação perpassa a provação da morte. O evento pascal, cruz e ressurreição, é a chave de compreensão da criação do mundo.

A adoção de um modelo lúdico não agrega tantos elementos novos à doutrina cristã da criação que não permita uma abordagem renovada dela. Coloca os temas tradicionais sob uma outra luz, fazendo ressaltar seus traços de uma maneira mais apta a ser comunicada à cultura contemporânea. Sabendo-se evitar as ambigüidades enunciadas na primeira parte deste capítulo, pode-se encontrar na imagem do jogo uma riqueza que permite dar conta da criação de uma maneira autenticamente teológica.

Todavia as considerações acerca da criação continuam disparatadas enquanto não esclarecidas pela luz da ressurreição de Cristo. Só o evento pascal pode dar-nos uma compreensão cabal da criação. Em Cristo crucificado e ressuscitado revela-se, verdadeiramente, a figura do Deus criador, pois nele é que é comunicada à criatura a vida eterna que Deus lhe destina desde a origem.

Criação, ressurreição e jogo

Os tópicos precedentes mostraram a pertinência da noção de jogo em relação à doutrina cristã da criação. Para precisar mais o discurso, é possível fazê-lo a partir de uma noção teológica estreitamente associada à criação, aquela da ressurreição. Por diversas vezes, sublinhou-se o vínculo que une criação e ressurreição. No regime cristão, não é possível compreender uma sem a outra. A despeito de uma tendência da moderna teologia ocidental de separar criação e salvação, uma salvação que se produziria em uma criação já constituída (com o risco inerente de uma compreensão “naturalista” da salvação), o entendimento do mistério da salvação em seu conjunto supõe a articulação de ambas. É na ressurreição, precisamente, que se revela o “indício mais determinado” da “cumplicidade” da natureza e da graça, pelo fato de a graça encontrar certa “virtualidade” na natureza; é nela que se exprime aquilo que as une, no respeito à sua diferença.⁷⁰

Essa articulação é recíproca. Por um lado, a ressurreição é a “chave última e definitiva da criação”.⁷¹ Toda a teologia de Paulo o atesta. Como mostra, particularmente, o hino aos Colossenses, o evento pascal é a “reconciliação” de todos os seres da terra e do céu por Cristo, em quem foram criados. Mas também, por outro lado, é

70 GESCHÉ, A. *Le cosmos*, cit., p. 186. “Falar de ressurreição, é [...] dizer e confessar que [o cosmo] está associado à salvação” (ibidem, p. 187).

71 GIBERT, P. 2 Maccabées 7,28 dans le “mythos” biblique de la création. In: *La création dans l’Orient ancien*. Paris, Cerf, 1987, p. 476. Col. Lectio Divina, n. 127.

preciso sustentar que a compreensão da criação é necessária ao entendimento da ressurreição. A consideração do mundo em sua positividade é necessária se se quiser evitar que a fé na ressurreição torne-se uma construção abstrata. Essa é a razão pela qual uma teologia do cosmo – da matéria enquanto tal – é indispensável se se quiser compreender em que as criaturas são “salutares” (Sb 1,14).

Além do hino aos Colossenses, dois textos permitiram perceber esse vínculo: o discurso da mãe dos sete irmãos mártires (2Mc 7,22-29) e o livro da Sabedoria. Para exprimir a fé na ressurreição dos corpos, o primeiro procedia de uma confissão de ignorância (“não sei”...) e de impotência (“não fui eu...”), e do abandono de si na confiança em Deus que tudo criou “a partir do nada”. A ressurreição não se prende à verificação comum, à observação corrente dos processos do mundo (que aparentemente a contradizem), tampouco tem a ver com uma ficção consoladora, fantasma que tentaria reconstituir um mundo tranquilizador. A confissão da criação *ex nihilo* é convite a um deslocamento de nosso olhar espontâneo sobre o mundo para nele ver a salvação de Deus já operante (“contempla o céu e a terra [...] e reconhece que Deus os fez a partir do nada [...]”, cf. 7,28). O livro dos Macabeus não permite ir além de algumas indicações, que assinalam, contudo, a direção da busca. Encontraremos, no segundo texto, os elementos complementares.

O livro da Sabedoria é inteiramente ocupado pelo problema da ressurreição dos justos. A sorte dos justos é incompreensível aos olhos dos loucos (4,14), mas uma releitura da história, apoiada em uma cosmologia, com base na narrativa da criação do mundo, permite chegar a seu entendimento. Por contraste com o texto precedente, o conhecimento do mundo desempenha um papel mais incisivo. Entretanto, nem todo conhecimento é salvífico. Existe um “saber” da parte dos ímpios que os leva a afirmar que o ser humano nasce do “acaso” (2,2), que o pensamento é “uma centelha que surge no batimento de nosso coração” (ibid.), que os corpos se transformam “em cinzas” e que o espírito se dispersa (2,3). A segurança desse saber é, porém, perturbada pelo comportamento do justo que o contradiz. O justo torna-se, portanto, alvo de “derrisão” (5,4) da parte daqueles que querem “experimentar” (2,17), verificar a partir dele suas posições. O “teste experimental” do ímpio conclui por sua aparente vitória: a morte do justo; mas o olhar do sábio é mais penetrante: ele vê o triunfo do justo e a derrota do ímpio. Pode-se perguntar, então, sobre o que faz a diferença entre o olhar (ou o “saber”) do sábio e o do insensato. Irão eles rivalizar na observação das coisas, na concorrência de teorias? Não é nesse plano que a questão pode ser resolvida. O livro da Sabedoria mostra que não há saber sobre o mundo sem que uma *escolha prévia* já esteja envolvida. Em outras palavras, não existe olhar “neutro” sobre as coisas que já não seja *guiado por uma decisão*. A insistência no fato de que a sabedoria (que inclui também o conhecimento dos elementos do mundo, das “alternâncias dos solistícios”, dos “ciclos anuais” e das “variedades das plantas” cf. 7,17-20) se adquire pela oração é significativa: em contraste com a atitude do ímpio, ela procede de um decentramento em direção a Deus, fonte de toda sabedoria (ver 13,3). Enquanto o ídolo é fabricado pelo ser humano (13,10), que por meio dele gostaria de garantir a própria salvação, a sabedoria é recebida por aqueles que estão prontos a acolhê-la. Não requer nenhum esforço, nenhuma ascese particular, mas “antecipa-se aos que a desejam, dando-se a conhecer por primeiro” (6,13).

A ressurreição, “chave de compreensão” da criação, não é um fenômeno que deriva da constatação “científica”, na medida em que o olhar científico sobre o mundo só se estende ao que procede do ser humano. Tampouco é refúgio em um “além-mundo” fictício, pois concerne à criação em sua dimensão de concretude.

Como tal, pode-se ter dela um certo conhecimento, em que a racionalidade científica tem seu lugar. É preciso voltar-se para a ressurreição de Cristo a fim de precisar a relação entre conhecimento fenomenal e decisão de fé, e mostrar como a noção de jogo pode ser esclarecedora.

Falar de ressurreição do corpo, e não somente de imortalidade da alma, remete, imediatamente, à questão: “Como ressuscitam os mortos? Com que corpo retornam?” (cf. 1Cor 15,35). A resposta de Paulo parte da metáfora da semente que, lançada à terra, torna-se planta (*sôma*). Essa imagem extraída da natureza orienta para um desenvolvimento de capacidades “em germe”. Mas a insistência do apóstolo está em outra parte: “O que semeias só adquire vida se morrer” (cf. v. 36). A separação é radical entre o “corruptível” e o “incorruptível” (cf. v. 42), o “psíquico” e o “espiritual” (cf. v. 44), o “terrestre” e o “celeste” (cf. v. 48). De um lado, “a carne e o sangue”; de outro, o “Reino de Deus” (cf. v. 50). O acesso à vida supõe ruptura. Todavia esse aspecto não deve ser indevidamente amplificado: trata-se, para Paulo, da “transformação” (cf. v. 52) de um corpo cuja importância para ele é conhecida. O fato de que essa “transformação” seja invisível aos olhos dos “insensatos”⁷² não autoriza o recurso a um “além-mundo”. Os dois momentos devem manter-se articulados: é o mesmo que adquire vida (uma vida nova) ao passar, realmente, pela morte. A noção de *corpo* pode ajudar nesse sentido.

A teologia da ressurreição deriva de uma teologia do cosmo pela mediação do corpo.⁷³ Um dos perigos que a ameaçam permanentemente consiste em uma interpretação “espiritualizada” (na realidade, “intelectualizada”), identificando-a com a imortalidade da alma ou com uma lembrança que perdura na memória dos discípulos. A ressurreição corre o risco de ser interpretada como evasão em um mundo fictício, que se supõe aliviar o peso do cotidiano. Contra isso se insurge a narrativa evangélica, inequivocamente a partir da “constatação sensorial” que a acompanha. Mas há de precisar de que constatação se trata, que tipo de conhecimento do Ressuscitado ela permite. Se o corpo desempenha tal papel, particularmente na teologia paulina, é porque todos os seus aspectos, compreendidos os mais materiais, são concernidos pela ressurreição. Existe, na ressurreição de Cristo, um elemento cognitivo que não se pode eliminar. Ela não é apenas experiência de um encontro, inefável em toda a sua profundidade como toda experiência espiritual autêntica; é também experiência concreta, da qual se pode tentar dar conta recorrendo a noções extraídas da experiência comum. Essa apreensão jamais é cabal, conquanto seja necessária se se quiser sustentar que a ressurreição diz respeito ao ser humano em todas as dimensões de sua vida.

Por mais necessário que seja, esse aspecto analítico não é suficiente. Por si só não seria concludente, ou concluiria por uma ausência. Ao lado dos indicadores que testemunham uma possível constatação pelos sentidos, as narrativas evangélicas mostram, também, que o corpo do Ressuscitado não pertence mais ao universo fenomenal. A *aparição* que permite, eventualmente, um tocar, uma apreensão sensorial, é seguida de uma *desaparição*, que não é mais que aquela uma mudança de lugar. O corpo “espiritual” de Cristo pertence ao espaço e ao tempo? Não deixa de ter vínculo com o espaço e o tempo, mas não lhes pertence mais como seu corpo

72 Pode-se notar que a resposta de Paulo começa por uma interjeição: “Insensato!” (*aphrôn*), que poderia evocar Sb 3,2: “Aos olhos dos insensatos (*aphronôn*), eles parecem ter morrido” (grifo meu). Não é um apelo a adquirir a sabedoria (*phronêsis*) para ver o que está presente aí, conquanto seja invisível à “carne e ao sangue”?

73 A reflexão que se segue é inspirada em E. Pousset, “La résurrection”, *NRT* (1969) 1009-1044; “Croire en la résurrection”, *NRT* (1974) 147-166 e 366-388.

“natural”. Existe, aí, uma dificuldade que uma abordagem analítica “científica”, por mais aberta que seja, não consegue dirimir.⁷⁴

Uma reflexão sobre o corpo pode ajudar a avançar na reflexão. Por um lado, ele provém da matéria analisável. Ocupa certa porção do espaço e do tempo. As partes que o compõem podem ser descritas. Insere-se em uma rede de causalidades que se pode explicar mais ou menos cabalmente. Esse aspecto do corpo é experimentado pelo sujeito como algo pesado, opaco, limitado, marcado por um certo número de determinismos, dos quais parece impossível desvencilhar-se, e que se diria decorrer da “natureza”. Por outro lado, *é também pelo corpo que essas limitações podem ser superadas*. Muito embora limitado no espaço e no tempo, ele é igualmente mediador de comunicação através do espaço e do tempo. Longe da rigidez programada da máquina, ele teria mais a ver com a flexibilidade do jogo.

A *dança* é, igualmente, um lugar privilegiado para perceber essa transgressão dos limites “naturais” do corpo.⁷⁵ Pela dança o corpo estende-se a todo o espaço. Os movimentos do corpo, que a dança envolve e que não têm outro fim senão eles próprios, libertam-no de suas delimitações habituais, fazendo o que permite a fisiologia, mas para além da gestualidade utilitária cotidiana. A dança não é ginástica: não força os movimentos até o extremo possível; indica, apenas, maleavelmente, uma extensão além. Um corpo dançante não está inteiramente livre do determinismo do peso, não se torna um corpo “angélico”, se assim se pode dizer, mas utiliza esse peso, “joga” com ele, para superá-lo e mostrar que as regras da “natureza” não são a última palavra. Não “paira” no ar, mas manifesta que o ser humano não é, irremediavelmente, prisioneiro da terra.

Compreende-se que a metáfora da dança venha, naturalmente, ao espírito para tentar fazer pressentir o que seja um corpo “espiritual”.⁷⁶ Lembremo-nos da ocorrência dessa imagem nos Padres a propósito do Ressuscitado, “primeiro dançarino do círculo místico” (Pseudo-Hipólito), “primeiro dançarino do coro” (Gregório de Nissa), eco da dança de Davi diante da arca. Um corpo espiritual é indescritível, “porque não podemos dizer, diretamente, o que é a superação efetiva dos contrários nos quais vivemos”.⁷⁷ Da mesma forma como o olhar analítico do espectador distanciado não pode compreender a essência da dança – quando muito, pode analisar uma seqüência de movimentos –, não pode saber o que é um corpo liberto de suas determinações naturais. Só pode sabê-lo se “entrar na pista”.

Fica sem compreender, mas essa neutralidade pode ocultar uma *recusa de compreender*. Pode permanecer como Micol diante de Davi, atingida pela esterilidade (Ambrósio) por ter se recusado a participar da alegria de seu esposo.⁷⁸ A posição analítica é não apenas insuficiente para compreender os desafios, mas pode ser, também, um obstáculo para essa compreensão. Limitar-se, deliberadamente, a uma atitude experimental (constatação das coisas “tal como são”) é amputar o real de uma parte de suas

74 Um outro perigo que espreita a teologia da ressurreição seria utilizar teorias científicas contemporâneas, “não clássicas”, para “demonstrar” a realidade da ressurreição. Supondo-se que se obtivessem alguns resultados, a abordagem seria contraditória com aquilo a que o Evangelho nos quer conduzir.

75 Ela “nos ensina aquilo que nós fazemos, mostrando, claramente, a nossas almas aquilo que nossos corpos obscuramente perfazem” (VALÉRY, P. L’âme et la danse. In: *Oeuvres*. Paris, Gallimard, 1960. p. 157. Col. La Pléiade).

76 POUSET, É. Croire en la résurrection, art. cit., p. 377.

77 Idem, *ibidem*.

78 Ver capítulo III da segunda parte.

dimensões, é reduzi-lo a um “resíduo”, em outras palavras, a um “cadáver”.⁷⁹

Um último ponto deve ser ressaltado a propósito do corpo. Sua *extensão universal* possível, a tal ponto que a imagem da dança possa figurá-lo, não é o simples prolongamento de sua natureza. Para permanecer no mesmo registro metafórico, pode-se vê-la, por um lado, como o simples desenvolvimento de potencialidades inscritas no corpo, que bastaria deixar expandir-se. Mas, por outro lado, não se pode negligenciar tudo o que ela supõe de esforço, de ascese, de renúncia a certas particularidades. Não se trata da negação fictícia, “onírica”, de seus limites. Sonhar que se voa não é voar. Entre o determinismo natural e a evasão onírica, traça-se uma via intermediária. Ela não é cruzamento de ambos (uma pinçada de sonho na dura realidade), mas crítica de um e de outra. Desse ponto de vista, pode-se dizer que uma certa dimensão *sacrificial* está envolvida aí. Sacrifício em relação a seus sonhos, de um lado, mas também sacrifício em relação à cumplicidade que mantemos com o que chamamos de “determinações naturais”.⁸⁰ A extensão do corpo às dimensões do universo, a saída das determinações que o aprisionam, requer a passagem por uma morte consentida. Não é a morte enquanto tal que opera essa transformação (visivelmente, a morte transforma o corpo em cadáver, ou seja, o inverso de um corpo “dançante”), mas o consentimento ao “rude sacrifício de [seu] mundo particular”.⁸¹ A morte assinala essa renúncia a um cunho definitivo.

Tal extensão universal do corpo espiritual ajuda a compreender em que a ressurreição de Cristo em seu corpo concerne ao cosmo em seu conjunto. Ele não é mais uma porção particular do universo, limitada no espaço e no tempo, mas torna-se-lhe coextensivo. Pode-se dizer que “não é mais contido pelo universo”, mas “o contém”.⁸² Nesse sentido, “tudo foi criado por ele e para ele... e tudo nele subsiste” (cf. Cl 1,16-17). A rede de relações que emanam de seu corpo estende-se, concêntrica, a partir do grupo de discípulos-testemunhas da ressurreição até os confins do mundo, no espaço e no tempo (a descida aos infernos). Por essa razão, as estruturas do mundo encontram-se renovadas. Uma outra relação se desenha entre seus componentes em que as contradições são superadas, as divisões abolidas. Isso é mais diretamente constatável no grupo dos discípulos ou nas primeiras comunidades da Igreja nascente: a participação no corpo de Cristo reúne a comunidade em um único corpo (ver 1Cor 10,17). Mas isso diz respeito também ao universo inteiro, compreendido em sua dimensão material.

Objetar-se-á que essa renovação do universo é difícil de perceber. Que provas concretas podem ser aduzidas? É verdade que a renovação das relações humanas não é mais evidente em toda a parte, como já o atesta o comportamento das primeiras comunidades. É verdade *a fortiori* no que tange ao cosmo. Em vez de procurar aduzir provas objetivamente “verificáveis”, é melhor perguntar-se sobre sua

79 “Quem não aceita outros meios de conhecer o real, exceto a constatação de uma experimentação sensível, assume, com efeito, uma opção acerca do real e amputa-o indevidamente” (POUSSET, É. La résurrection, art. cit., p. 1.013).

80 Essa cumplicidade é conseqüência do pecado, que “endurece nossas separações mútuas” (POUSSET, É. La résurrection, art. cit., p. 1.032) As delimitações são necessárias: elas organizam o espaço, mas estabelecemos uma relação ambígua com elas: em vez de “jogar” como mediadores de conjunto, fazemos delas separações que nos isolam. “No mundo do pecado, aquilo que, segundo a natureza das coisas, seria apenas oposição entre seres distintos e ordenados torna-se contradição entre elementos que se confrontam ou, pelo menos, se excluem mutuamente” (ibidem, p. 1.033).

81 POUSSET, É. Croire en la résurrection, art. cit., p. 376.

82 IDEM. La résurrection, art. cit., p. 1.010.

própria relação com o universo. O primado do processo produtivista, operacional, tecnicista, fez com que se adotasse um ponto de vista analítico que decompõe, separa e isola entidades “sólidas”. Esse procedimento é absolutamente pertinente em sua ordem. Os sucessos da ciência moderna, em seu funcionamento “paradigmático”, são a prova disso. Mas não a única possível. Sem, necessariamente, abandonar a perspectiva científica, percebe-se que é possível um outro olhar, que privilegie a investigação imaginativa sobre o inventário das “relações repetíveis”. Enquanto não fizermos o luto dessa eficácia a todo custo, que consiste, em última análise, em querer reduzir o cosmo à estatura do próprio “universo particular”, permaneceremos inacessíveis à renovação do universo inteiro em Cristo.

Muitos dos elementos expressos anteriormente podem ser retomados no bojo de um modelo lúdico. Ele pode ajudar a efetuar essa mudança de ponto de vista, a adquirir esse outro olhar sobre o mundo que permite nele ver o corpo do Ressuscitado. Essa confrontação com um pensamento do jogo permitiria, ao mesmo tempo, encontrar elementos comuns (e, por conseqüência, fazer eco às expressões contemporâneas) e exprimir, uma vez mais, as ambigüidades que essa noção pode envolver.

A questão central de Eugen Fink, que tomamos como expressão característica de um pensamento do jogo, era a da relação do ser humano com o mundo e a da superação das relações de oposição entre seres intramundanos que ocultam a abertura essencial à totalidade do mundo (aí compreendida a relação com um “Ente supremo”, que, conquanto cuidadosamente distinguido dos entes “ordinários”, continua um ente “intramundano”). É na atividade humana específica do jogo que se compreende melhor essa abertura.⁸³

O que se pode sublinhar, aqui, é a importância do *aparecer*. A totalidade do mundo aparece, mostra-se, de uma maneira que não é possível reter (aparece e desaparece). O sujeito que quisesse apreendê-la, apropriá-la, analisá-la com o auxílio dos procedimentos habituais apreenderia apenas um fantasma. Diferentemente do trabalhador que pode prever as diferentes etapas de sua obra, e que poderá julgar acerca do sucesso de seu trabalho à adequação entre suas previsões e as realizações efetivas, o jogador é incapaz de antecipar com segurança as diversas configurações que seu jogo assumirá. O valor do jogo decorre, precisamente, dessa incapacidade. E, uma vez aparecidas, as figuras dissipam-se, são superadas por outras.

A resposta do ser humano a esse aparecer fugidio da totalidade do mundo está no “êxtase”: a existência deixa-se perpassar e animar pelo todo. O ser humano é conduzido para fora da pura imanência, da realidade das coisas “tais com são”; sai de seu mundo particular e entra em comunicação com a totalidade cósmica. Essa saída de si não é auto-superação voluntarista a partir de si: o ser humano não pode alçar-se, por si mesmo, à medida do infinito, mas pode acolher a luz que lhe vem da origem. Deve, mesmo, renunciar a essa busca tendente ao infinito para deixar sobrevir-lhe (pelo jogo) essa revelação.

Entretanto, parece que Fink não pensa o jogo até o fim. A aparição do infinito no finito é fugidia, a ponto de subsistir um dualismo. Para ele, há tão pouco de medida comum entre os dois que nenhuma articulação parece possível. O infinito não pode existir no finito, mas tão-somente nele refletir-se.⁸⁴ O jogo do ser humano é abertura para o jogo do mundo, mas dele não é senão um pálido reflexo, pois o jogo do mundo é um jogo sem jogador, sem sujeito que determine, sem razão nem finalidade (pode-

83 FINK, E. *Le jeu comme symbole du monde*. Trad. H. Hildenbrand et A. Lindenberg. Paris, Éd. de Minuit, 1966. p. 223. Col. Arguments.

84 Idem, *ibidem*. p. 233.

se, de resto, perguntar-se se ainda se trata de um jogo). O ser humano não tem, então, outra alternativa que não o fechamento de suas determinações ou a fusão na totalidade cósmica? É surpreendente, ademais, observar que Fink, para manter a “onipotência” do jogo do mundo, deve renunciar a atribuir-lhe um caráter pessoal. Em sua representação, a pessoa é “um ente que se relaciona consigo mesmo, um ente que se distingue dos outros por essa relação consigo mesmo”.⁸⁵ A manutenção do caráter pessoal impede o acesso ao “todo do mundo”. A onipotência do jogo do mundo deve ser anônima, vale dizer, sem rosto, portanto *sem corpo*. A negação do corpo (e, portanto, de uma certa maneira, da morte) é para ele condição necessária para poder comungar com o poder regenerador do mundo.

A lógica da revelação cristã, e particularmente a da ressurreição, obriga-nos a seguir uma via diferente, a afirmar que a onipotência originária tornou-se um ser do mundo, e que esse ser do mundo tornou-se coextensivo ao mundo, sem perder sua singularidade pessoal. É nisso, precisamente, nisso que consiste, segundo Máximo, o “jogo” do Verbo. A alternativa evocada acima desaparece: jogando com suas determinações, mas sem descartá-las ficticiamente, tudo o mais permanecendo, conseqüentemente, em seu fechamento “natural”, em seu “corpo”, o ser humano pode adquirir uma liberdade que o amplia à medida do universo. Uma vez mais, tal liberdade não pode ser adquirida sem que um limiar irreversível seja transposto.

A ressurreição dos corpos é o sinal mais tangível da renovação do cosmo ou, por outras palavras, da verdade da criação. Esse mesmo cosmo que é estudado pelas ciências. Em face desse cosmo renovado, o olhar analítico é como o do espectador de uma dança ou de um jogo: ele vê os movimentos, mas não pode compreender seu sentido a menos que se deixe envolver. Envolver-se é renunciar a uma apreensão exterior, que se quereria completa, mas que oculta, muitas vezes, uma vontade de ingerência. Engajar-se no jogo da criação é, de certa maneira, perder-se. Não subsumir-se, como se se tratasse de fundir-se com a totalidade cósmica, e sim morrer para os particularismos que isolam e impedem a troca, a comunicação.

Conclusão

A noção de jogo em teologia ocorre mais espontaneamente em associação com a salvação: é a alegria dos salvos que se exprime pelo jogo, ou pelas manifestações que lhe são naturalmente associadas, como o riso ou a dança. O uso tradicional do jogo, ademais, refere-se, principalmente, à ressurreição. A alegria não é sua única característica. O risco consentido também faz parte. O riso surge, espontaneamente, quando a provação é vitoriosamente superada.

Aplicada à teologia da criação, essa noção exprime-lhe a dimensão salvífica. Falar de jogo da criação é dizer que ela não é, acima de tudo, colocada em lugar de uma ordem estável, de um marco de referência, de um fundamento do ser; é destacar-se de um modelo “artesanal”, da imagem do Deus “arquiteto” de uma “cosmo-teologia”.

Isso não significa, porém, que o mundo material, tal como o percebemos, seja absorvido no divino imediatamente. Ele é portador de uma “capacidade” de salvação, revela uma “cumplicidade” com a graça, não é “natureza pura”, mas possui sua consistência própria, sua autonomia, que permite “jogar” com ele. O mundo pode ser conhecido enquanto tal, pode ser objeto de uma pesquisa científica que revele seu funcionamento, sem recorrer, imediatamente, a um princípio divino.

⁸⁵ Idem, *ibidem*. p. 237.

O conhecimento da dimensão salvífica do cosmo requer, porém, uma decisão de fé. O emprego do modelo lúdico sugere que o conhecimento analítico do mundo limita-se a um conhecimento das regras, que deve ser distinguido da compreensão do jogo, a qual requer um envolvimento, com o prazer que lhe é correlato, mas também do risco que lhe é inerente. Transposto para a teologia, isso significa que não existe compreensão do valor salvífico da criação (da criação como saída de Deus, ou seja, portadora de salvação) sem consentimento em sua própria morte. Um hiato, que não se pode transpor analiticamente, separa o conhecimento científico do mundo do conhecimento da criação informado pela fé.

À guisa de abertura, gostaria de sugerir, sucintamente, um prolongamento dessa reflexão em torno de um ponto de grande relevância hoje em dia para elaborar uma teologia da criação: sublinhar o fato de que o modelo do jogo permite recuperar a dimensão *trinitária* da teologia da criação que a tradição ocidental, progressivamente, perdeu no decorrer dos séculos. Sobretudo por razões apologéticas □ a preocupação de encontrar um terreno comum com o paganismo □, a criação do mundo era reportada apenas ao Pai, e o caráter cristológico, particularmente marcado na teologia paulina, como se viu, experimentou um nítido recuo.⁸⁶ A conseqüência foi que, na época moderna, a diferença entre a doutrina cristã e os sistemas deístas que apresentam um Deus artífice da máquina do mundo tornou-se de difícil percepção.

O interesse pela temática lúdica fez com que a atenção se voltasse, antes de tudo, para o papel criador da Sabedoria. Seu “jogo” exprime a mediação que ela exerce entre Deus e os seres humanos através do cosmo que pemeia. Essa mediação mantém, distintamente, os dois momentos: a delimitação (função da lei) e a comunhão. A união no amor do Criador e de suas criaturas afigura-se como o escopo do desígnio criador de Deus, mas só é alcançada ao cabo de uma história cujas etapas convém respeitar.

A realização neotestamentária da Sabedoria é o Filho, mas também, segundo uma outra tradição, o Espírito. Se não parece justificado, teologicamente, falar sem precauções de um jogo do Pai, pode-se falar de um jogo do Filho e de um jogo do Espírito Santo. Os textos sobre os quais nos apoiamos não permitem forçar uma separação dos papéis, mas, ainda aí, convém distinguir os momentos nesse jogo.

Ao jogo do Filho poder-se-ia associar o momento de passividade, de desapareço, de abandono. É o que, no jogo, existe de obediência às regras, às circunstâncias exteriores, à imprevisibilidade de seu desenrolar, a renúncia a todo cálculo. O Filho deixa-se levar à cruz, submisso à vontade do Pai.

O Espírito manifesta a presença de Deus à sua criação. Nele, Deus habita, realmente, sua criação. Por ele, é superada a diferença entre o Criador e sua criatura (o Espírito é “derramado” sobre toda a carne), sem que, por isso, haja confusão panteísta: chega-se à comunhão no amor quando se supera toda vontade de “vampirização”, de absorção de um pelo outro. Ao jogo do Espírito poder-se-ia associar o momento de atividade. É a força do Criador, partilhada com as criaturas. Esse papel “glorificador” do Espírito exprime a dimensão festiva da criação enfim consumada, a “dança dos eleitos”. É a consumação do desígnio criador de Deus.

Não é possível, apesar de tudo, deixar o Pai inteiramente fora do jogo. Por certo, ele é – para retomar a imagem de Máximo – a “fonte”, o “núcleo” do qual emanam os raios, o “centro” do círculo das criaturas. Nem tudo é absorvido em um vasto movimento cósmico indistinto, um “jogo do mundo”, no sentido puramente imanente. Mas

86 SCHEFFCZYK, L. *Création et providence*. Paris, Cerf, 1967. pp. 48-49. *Histoire des dogmes*, v. 10.

o jogo do Filho e o jogo do Espírito não podem deixar, se assim se pode dizer, o Pai indiferente. O caráter inaudito do gesto divino criador é que, diferentemente do “Ser supremo”, do demiurgo dominador, Deus deixa-se afetar por sua criação. Permanecendo ele mesmo, sem nada alterar de seu projeto salvífico, sem abandonar o mundo a seu curso aleatório, ele entra, não obstante, em sua história.

1. Introdução e objetivo

A revelação constitui uma categoria fundamental de toda religião histórica ou positiva. O cristianismo sempre a reconheceu com ênfase muito especial. A Bíblia, entendida como “palavra de Deus”, pertence à sua proclamação constante e sua experiência essencial. A mudança cultural que aconteceu com a chegada da Modernidade não cancelou nem pode cancelar essa centralidade, mas obriga a interpretá-la num contexto que se viu submetido a uma transformação radical.

Os *fiéis* a vivenciam cada vez em que escutam nas leituras litúrgicas que Deus “endureceu o coração do faraó” e se cobriu de glória “matando o cavalo e o cavaleiro”; que Abraão tentava convencer Javé a não ser cruel e ter compaixão de Sodoma e Gomorra; que, mais doutrinariamente, “Deus castiga os pecados dos pais nos filhos até a terceira e quarta gerações...” E tem-se que levar em consideração uma *teologia* que queira tornar compreensível e passível de vivência a revelação num novo ambiente cultural. Um ambiente que, por um lado reconhece desde a escola primária – como o faz o Vaticano II – a autonomia das leis que regem o funcionamento das realidades mundanas e que por outro é bombardeado por uma reserva crítica generalizada contra o religioso, não pode tomar ao pé da letra as narrativas míticas que são preciosas quando lidas em seu nível simbólico correto, porém são absurdas quando seguem anunciando sem um mínimo de interpretação atualizadora.

Em tais circunstâncias pensar que o modo de preservar a realidade da revelação é *repetir* as palavras de sempre mais enfeitadas com pequenas alterações que encobrem a dificuldade em vez de afrontá-la diretamente, certamente é o caminho mais fácil e aparentemente mais piedoso; porém no fundo *hoje* constitui o maior desserviço que se pode prestar à fé, tornando-a incrível e corroborando todos aqueles que vêem a religião como uma relíquia de um passado morto.

Portanto é muito importante apresentar o problema com toda a clareza possível, reconhecendo a alternativa que hoje a define. Ou a revelação consiste numa intervenção extraordinária – “categorial” conforme Rahner – no curso da história humana, isto é, uma “inspiração” definitivamente “milagrosa” por romper com as leis do funcionamento psicológico humano. Ou deveremos buscar uma explicação que – como disse o Concílio – preserve ao mesmo tempo a transcendência da ação divina e a autonomia da realidade criada.

¹ Este texto apareceu originalmente em: *Revelación como “caer em la cuenta”*. *Razon teológica y magistério pastoral*, in: Garcia Norro, J.J. (ed.), *Ser amado y amar*. Ensayos en homenaje a Manuel Cabada Castro, Ed. San Steban, Salamanca 2007, pp. 173-192.

O primeiro caminho – falando francamente – é o mais fácil, mas tem inconvenientes de enorme gravidade teológica que fazem da revelação algo simplesmente incrível. O segundo é mais difícil, pois parece amenizar o caráter real do evento da revelação, convertendo-a em “uma mera percepção subjetiva” (nº 9). Porém, levando em conta todos os fatores e contrário às aparências, penso que hoje constitua a única maneira de preservar não somente o caráter real da revelação, mas também sua credibilidade crítica e fecundidade religiosa. Ao menos é isto que estas páginas tentarão mostrar, e terminarão com algumas considerações sobre a urgência a respeito das relações entre a teologia e o magistério pastoral.

2. A impossibilidade da visão “tradicional”

Repetir as teorias que foram elaboradas num passado em que a autonomia das operações mundanas não fazia parte dos pressupostos teóricos proporciona todas as tentações do que é fácil e inicialmente parece esclarecer tudo. Deus “escolheu” um povo e dentro dele determinadas pessoas a quem, mediante “inspiração”, isto é, mediante “palavras interiores” ou “visões exteriores”, comunicava certas verdades que de outro modo resultariam totalmente inacessíveis à subjetividade humana. A pessoa eleita – profeta ou escritor sagrado – logo as comunicava às demais que deviam aceitá-las com base em sua palavra. Palavra que dado seu caráter “milagroso” excluía por princípio qualquer tipo de controle ou verificação; na verdade os demais tinham que acreditar só porque o profeta lhes dizia que Deus havia dito a ele. Como resultado, Deus, de um modo ou de outro, “ditava” sua revelação a indivíduos ou grupos determinados e por isso quando ela era escrita nos livros sagrados Ele era seu (principal) autor.

Num mundo em que o normal era pensar que Deus mandava a chuva e as doenças provinham do diabo ou do castigo divino, conceber a “inspiração” como milagre psicológico resultava espontâneo e natural. Hoje não é possível. Para começar porque, uma vez reconhecida a autonomia da realidade mundana como “absolutamente legítima” – “que as coisas criadas e a própria sociedade possuem as próprias leis e valores que o homem deve descobrir, usar e ordenar pouco a pouco” (*Gaudium et Spes* 36) – pensar dessa forma equivale a negar a *transcendência* da ação divina, convertendo Deus em mais *uma* causa – não importando quão grande e misteriosa seja – entre as causas mundanas. E não pode nem deve ser devido às terríveis conseqüências que hoje derivariam – e que demasiadas vezes já se originaram inclusive do passado – desse pressuposto.

Basta assinalar algumas dentre as mais óbvias. E convém fazê-lo com clareza, sem rodeios, pois devido à tendência de acomodar e “explicar” o recebido sem se decidir a questionar claramente sua letra, a teologia se acostumou com demasiada freqüência a estabelecer princípios e não extrair as conseqüências. Se a revelação acontece como um “ditado” divino constitui certamente um “milagre psicológico” e isso significa que em princípio existem limites para ela. Mas aí as perguntas se acumulam.

Antes de mais nada, a revelação é inevitavelmente *particularista*: ela acontece somente num povo escolhido deixando os outros na mera natureza (além do mais isso era ensinado ainda ontem nos manuais de teologia). Mas, seria imaginável que um Deus que é *amor* e capaz de fazê-lo sempre e para todos – pois não existem limites para o “milagre” – tenha privado durante mais de um milhão de anos a imensa maioria da humanidade de sua revelação salvadora? Porém, a esse mesmo povo privilegiado, como pode mantê-lo durante séculos na ignorância de certas

verdades tão fundamentais como sua unicidade (não existe monoteísmo na Bíblia antes do exílio na Babilônia) ou a ressurreição dos mortos (Zaratustra já a pregava muito antes)? E ainda mais, como poderia ter-lhe “ditado” leis como as do Herém [ostracismo] ou o extermínio total da vida humana – homens e mulheres, crianças e idosos, sãos e enfermos – em cidades inimigas? Como, por outro lado, são possíveis tantas doutrinas ou princípios legais que hoje simplesmente nos assombam? Para não falar mais dos inumeráveis erros históricos, geográficos, astronômicos e, mas grave ainda, das numerosas contradições nos textos sagrados? Os exemplos hoje em dia estão à mão em qualquer dos manuais que são adotados nos seminários ou faculdades de teologia.

Tenho consciência de que reduzir a imensa riqueza bíblica a essas inevitáveis e compreensíveis marcas de sua gestação humana seria uma simplificação brutal. Porém, dentro da lógica intervencionista e milagrosa *deste modo* de conceber a revelação há perguntas das quais não podemos nos esquivar. Como no caso de estar morto ou não, e não vale dizer que se está “um pouquinho morto”, da mesma forma a revelação ou é milagrosa ou não é e não faz sentido afirmar que sim, para depois negar as conseqüências. Chegou a hora dos crentes afrontarem com clara honestidade as perguntas que a evolução cultural tornou inevitáveis se não quisermos deixar que se convertam em armas letais contra a própria fé que pretendemos proteger. Os arranjos temporários sempre acabam se convertendo em soluções hoje e deserções amanhã. Há muitos anos Renan já expressava com eloqüência irrefutável as conseqüências dessa lógica:

“Um só erro prova que a Igreja não é infalível; só um ponto fraco prova que um livro não é revelado... Num livro divino tudo é verdadeiro e não deve haver, portanto, nenhuma contradição... Um livro inspirado é um milagre. Por isso mesmo deveria apresentar-se em condições únicas, distintas daquelas de qualquer outro livro”.

E se quisermos expressá-lo de maneira intuitiva, em última instância manter esse conceito de revelação equivale continuar a colocar Galileu diante da alternativa de “acreditar” na Bíblia ou negar que é a Terra se move ao redor do Sol. Curiosamente, já naquele tempo o cardeal Belarmino era mais lúcido e corajoso:

“Se existisse uma prova de que o Sol se encontra no centro do universo, que a Terra está no centro do terceiro céu e o Sol não gira ao redor da Terra, mas é a Terra que gira ao redor do Sol, então *teríamos que proceder com muita prudência ao explicar as passagens das Escrituras que parecem expressar o contrário e admitir que não as entendemos em vez de afirmar que seja falsa uma opinião que foi provada*”.

3. Para uma nova compreensão

3.1. O pressuposto fundamental

Naturalmente num tema tão delicado não é fácil uma mudança da magnitude que a nova situação demanda. A primeira reação é sempre pensar que o modo de compreender muda a coisa em si. Como há muito tempo já disse Merleau Ponty, geralmente “chama-se de ateu todo pensamento que muda ou define de maneira diferente o sagrado”; e mesmo muito antes o próprio Evangelho alertou contra a armadilha de pretender salvar os odres velhos quando chega o vinho de uma nova experiência histórica; Jesus foi claro: “para vinho novo, odres novos” (Marcos 2,22).

Felizmente a experiência cristã conta com elementos suficientes para continuar a ser fermento da inovação e criatividade histórica. O que é necessário é assumir com lucidez e coerência as novas possibilidades. Naturalmente não cair na arma-

dilha injusta de julgar as novas soluções com base nos antigos pressupostos. Para dizê-lo também de forma intuitiva: afirmar que Galileu negava que a Bíblia fosse revelação ou a “palavra de Deus” porque dizia que a Terra se move ao redor do Sol podia fazer sentido quando se tomava ao pé da letra tudo o que estava no livro de Josué; fazer isso hoje, exceto para supor uma necessidade histórica, constituiria uma calúnia no campo moral.

A reflexão seguinte, que deverá necessariamente ser muito resumida, apóia-se num dado central da experiência bíblica: a *criação por amor*. Deus não cria por necessidade ou para satisfazer uma carência de seu próprio ser. Sendo plenitude e felicidade incondicional, cria única e exclusivamente por amor: pelo bem de sua criatura. Especificamente, cria os homens e as mulheres como filhos e filhas para sua máxima realização possível na história e, finalmente, para fazê-los totalmente partícipes de sua glória e de sua felicidade. Não os cria *in illo tempore* para abandoná-los deisticamente, deixando-os na terra enquanto ele fica no céu. A criação, como já se sabia na Idade Média, é *creatio continua* e, portanto, presença de sustentação e promoção sempre ativa que por sua transcendência não substitui a ação da criatura nem consome sua liberdade, exceto a capacidade para que ela exista e aja, para que seja ela quem vive e realiza sua vida.

E criando-a *por amor*, seu interesse está em manifestá-la e ajudá-la, revelá-la e salvá-la. Será que existe algum pai ou mãe decente que não deseje o mesmo para seus filhos? Não é difícil perceber que vindo de *Abba*, conforme pregado por Jesus, é um amor maior do que se possa imaginar”, se há limites nesse processo, não podem derivar de sua restrição ou mesquinha, senão da limitação, incapacidade ou malícia da criatura: “se vocês, sendo maus, dão coisas boas a seus filhos, quanto mais o esperar de seu Pai...!” (Mateus 7,11, Lucas 11,13).

3.2. A realidade como manifestação de Deus

Levando seriamente o que foi dito acima, duas características fundamentais são entendidas: 1) que para estar presente e ativo na realidade, e para que sua ação e manifestação sejam *realistas*, Deus não precisa “descer dos céus” e “entrar no mundo”, já que está sempre dentro dele, sustentando-o e revigorando-o; 2) que sua ação não se dá no mesmo nível daquele das criaturas, mas que, para usar as palavras de Zubiri, é “ortogonal” ou perpendicular a elas; portanto, longe de interferir em sua autonomia, ele a fundamenta e promove.

Dessa forma aparece um dado de capital importância para o nosso problema: a realidade inteira constitui um gesto ativo e voluntário de Deus, que através dela se manifesta e revela a humanidade. Um hino de laudes o diz magnificamente: “Soletras a alba como uma palavra; / tu pronuncias o mar como uma sentença”. Já que tudo o que existe – em seu ser e em seu modo de ser – provem da liberdade criadora de Deus, a realidade está continuamente mostrando o que Ele quer ser para nós e o que nós somos para Ele: ela é o “corpo” no qual Deus se expressa e através do mesmo é o “rosto” onde nos é possível “ver” o manifestar-se da presença divina.

Nesse sentido procurar por ações *empíricas* que manifestem o ato ou revelação divina constitui uma evidente contradição em termos, pois transformaria Deus numa causa mundana e limitaria sua presença a lugares e tempos determinados. E o que é mais grave, equivaleria a aquiescer a uma mentalidade empirista que tornaria impossível qualquer demonstração razoável da existência de Deus e de sua revelação. Vê-se isso muito claramente na famosa “parábola do jardineiro invisível” com que A. Flew, exigindo provas empíricas, pretende demonstrar a impos-

sibilidade de descobrir-se Deus. E se torna mais evidente nas condições postuladas por N.R. Hanson:

“Em princípio, a existência de Deus poderia ser estabelecida com a mesma clareza, com o mesmo imediatismo, que se esperaria da verificação da afirmação ‘alguns morcegos são ovíparos’. Suponha que amanhã de manhã, depois do café-da-manhã, sejamos todos atingidos por um trovão que quebra a Terra em mil pedaços. As árvores perdem as folhas, a terra respira penosamente, o céu é uma fogueira, as nuvens se abrem e aparece uma figura imensa e radiante de Zeus, que franze o sobrolho e, apontando para mim, exclama para que todos ouçam: ‘já tem teologia suficiente, cheia de sutilezas lógicas e jogos de palavras. De agora em diante pode ter certeza total de que eu existo’. E isto não foi um assunto privado entre os céus e eu, pois todo mundo sentiu e ouviu o que me foi dito. Não rejeitemos isto como uma invenção caprichosa. O importante do ponto de vista conceptual é que se isto ocorresse, eu ficaria totalmente convencido de que Deus existe.

A citação é longa, mas vale a pena porque resume bem certa mentalidade, inclusive com sua ênfase no aparente rigor “científico”. Alguns podem ficar impressionados à primeira vista. Porém, quando se rompe o encanto da imaginação comum e se aplica a luz do conceito, o argumento mostra sua crueza e se desfaz como fumaça ao vento. Se nós descobrimos Deus porque sabemos intuitivamente que Ele fundamenta nosso ser contingente e o mantém em existência, ao mesmo tempo nós descobrimos sua diferença qualitativa em relação a nós. Ele é o outro de nossa relatividade, contingência e materialidade; é infinito, incorpóreo e transcendente.

Aqueles que dos altares de pedra de uma pretensa “objetividade” demandam provas de caráter empírico, sejam físicas ou psicológicas, fariam bem em meditar sobre as conseqüências. Por pouco que se reflita sobre isso, pode-se entender que qualquer figura ou som de natureza material *não pode* ser Deus: identificar Deus ou sua ação com algo empírico, por grandioso e tonitruante que se apresente, equivale automaticamente a distorcê-lo, isto é, ver, ouvir ou pensar nele como algo que por definição ele *não é*. Acusar toda razão que não seja empírica de “mera percepção subjetiva” significa aliar-se com a argumentação ateísta, tornando impossível *a priori* toda intenção razoável de fundamentar intelectualmente a fé na existência de Deus e até mesmo a possibilidade de revelação. É verdade que uma manifestação direta, compreensível – “evidente” – de Deus seria autocontraditória porque o apresentaria como mundano, finito e relativo: como um ídolo.

L. Kolakowski enxergou isso com muito mais profundidade filosófica:

“Imaginemos que Deus, exasperado com o rápido aumento de nossa incredulidade, decidisse proporcionar à humanidade provas irrefutáveis de sua existência (...) O que faria? Que tipo de milagres extraordinários teria de executar para que ninguém em seu perfeito juízo deixasse de perceber Sua mão? É fácil perceber que não poderia fazer nada desse tipo”.

E para que ninguém pense que se trata de digressões filosóficas, lembremo-nos de que São João da Cruz, como mostrado com extremo rigor por J. Baruzi, que promoveu a exclusão radical de toda figura concreta de Deus, seja imaginativa ou conceitual, natural ou sobrenatural, como princípio central de sua teologia mística porque qualquer materialização é em si mesma uma distorção: “na medida em que me aparece, é falsa”.

Todavia, superando a síndrome empirista, torna-se possível ver que apesar de sua difícil obscuridade e a urgência de salvaguardar a especificidade de seu caráter único e irreduzível, quando “alguém se dá conta” que Deus está se revelando a nós através da realidade – principalmente a humana – criada livre e amorosamente por ele, a revelação não só é real, mas também pode se converter em algo *o mais realístico* para aqueles que a descubrem. Sei que não é fácil ver isso à primeira vista e que é necessária toda uma mudança de muitos hábitos teológicos herdados.

Porém, torna-se indispensável para uma apresentação crível e experimentável da fé na cultura atual. Não é possível entrar em detalhes sobre uma das indagações mais difíceis e sutis de toda a teologia. Valeria a pena referir-se à luta exemplar e vigorosa de Karl Rahner com relação a esse problema através de vários enfoques e notável evolução. Todavia me limitarei, para maior clareza, a algumas reflexões de E. Schillebeeckx.

Ele baseia suas considerações na matização peculiar de um conceito também usado por Rahner e mesmo por H.U. Balthasar: aquele do “imediatamente mediado”. Ele parte de dois dados antagônicos: de um lado a perda da antiga confiança ingênua na presença imediata de Deus ao homem: o que alguns, como Dorothee Sölle, chamaram de “a morte do ‘imediatamente’ de Deus”; de outro, o surgimento de “novos sintomas de um supranaturalismo” que leva a uma espiritualidade desencarnada e não comprometida. Com relação ao primeiro, afirma o imediatamente real da relação de Deus conosco; quanto ao segundo, a necessária mediação de nossa relação com Deus. E. Schillebeeckx salienta:

“Aqui temos um caso excepcional no qual o imediatamente não elimina, mas constitui a mediação. Portanto do ponto de vista do homem existe um imediatamente mediado. Entre Deus e nossa consciência de Deus acontece inevitavelmente o mundo histórico, humano e natural da criação que é para nós o símbolo constitutivo da presença real de Deus. E o fato de que uma mediação evidente introduza um imediatamente em lugar de anulá-lo se deve ao modo absoluto ou divino da presença real de Deus: Deus se faz criativamente presente no meio que somos nós mesmos, o próximo, o mundo e a história. É o imediatamente mais profundo que conheço.”

A essa altura não nos interessa examinar possíveis nuances. A conceituação está aqui bem por detrás da experiência e os fatos são menos complicados do que as teorias. Todavia o que é fundamental fica claro: de fato o indivíduo religioso tem sempre vivido e expressado a *realidade* dessa presença. O que mais significa, por exemplo, o fenômeno universal e constante da *oração*? Além e acima de todas as dificuldades e mesmo distorções o indivíduo está seguro de que “fala” com Deus e que Deus o ouve e o vê numa presença viva e imediata. As palavras, os sentimentos, os silêncios... de toda oração autêntica não são meios para “convencer” ou “informar” Deus: são maneiras através das quais o homem responde a essa presença e se mantém consciente diante dela.

Além disso, Schillebeeckx observa que não se trata tanto de um “recolhimento”, mas de uma *aceitação* de Deus. Pode-se complementar essa idéia com outra de Rahner: essa aceitação está baseada em um *receber* prévio no qual o homem “se experimenta como tal por Deus e como constituído assim em seu próprio ser”.

3.3 Deus como sujeito ativo da revelação

Este título pode estabelecer um grave mal-entendido. Embora as idéias aqui expostas, se compreendidas com um mínimo de rigor, de forma alguma permitem interpretar Deus como mero objeto passivo no processo da revelação, alguns poderiam ser induzidos a ter essa impressão. Por isso, sem reduzir de uma vírgula o que foi dito, é necessário estabelecer vigorosa e expressamente seu autêntico dinamismo. Na descoberta de Deus, se for autêntica e real – não mera abstração – o indivíduo religioso sempre compreende que *toda a iniciativa vem de Deus*; que somente porque Ele sai livremente para o encontro, ele pode reconhecê-Lo. Por isso sempre se proclamou que é Deus quem fala, ama, perdoa... e que o homem só responde através da fé, prece, louvor, veneração...

Tal verificação não é difícil em si nem deveria ser em teoria. Todavia, existe na mente humana uma tendência a “objetivação” e a “coisificação” que não se detém

nem diante do mistério divino: fica sempre de emboscada para “se apoderar” de Deus ou pelo menos reduzi-lo a objeto passivo da atividade humana. A isso se soma outro fator influente: a tendência a nivelar inconscientemente a experiência *real* e a experiência *empírica* dos objetos materiais. É verdade que nesses últimos predomina a passividade diante da atividade do homem que como sujeito os conhece e manipula. Porém a experiência de Deus é – por intensificação extrema – do tipo pessoal e se no humano a passividade desaparece, pois *a pessoa só é conhecida na medida em que se dá a conhecer*, acontece infinitamente mais em Deus; sequer existiríamos se Ele não nos criasse; e absolutamente nada poderíamos saber de seu mistério se Ele não quisesse revelá-lo. Nada mais absurdo do que se imaginar a revelação como um jogo infantil de esconde-esconde em que surpreenderíamos um “deus” que tenta se esconder. Nesse sentido e apesar de alguns exageros, a luta implacável da teologia dialética contra toda a *objetivação* de Deus está certa, pois “Deus permanece sempre o Senhor, sempre o sujeito; de forma que quem pensa que o tem como objeto, já não O tem, porque é Deus que sempre ‘vem’, nunca aquele ‘que está aí’”.

Vamos insistir. Deus, amor sempre “em ato”, não é como um profeta que aparece e se retira, que se cansa e se reanima: “meu Pai está sempre trabalhando” (João 5,17). Presente em toda a criação e atento a cada ser em particular, está mantendo e movendo os corações com seu Espírito, em qualquer tempo e circunstância (ver Romanos 8,22-30). De um modo que ultrapassa todos os limites de nossa compreensão, Ele trata de se revelar continuamente, solicitando aceitação pela consciência humana: “veja que estou à porta e chamo; se alguém ouvir minha voz e abrir, entrarei...” (Apocalipse 3,20). Deus, em outras palavras, está “pressionando” o espírito humano com seu amor para que cada homem e mulher possam descobri-lo. São João da Cruz o disse magnificamente: “Deus é como o sol sobre as almas para se comunicar com elas”; e noutro trecho ele fala de “voz infinita”.

O que falta nunca é a “palavra” de Deus, mas a vontade humana de abrir a janela ou aguçar os ouvidos. Por isso, quando a descoberta acontece, é sempre a descoberta de um Deus que estava ali tentando fazer-se ouvir – “Ora, Javé estava aqui e eu não sabia!” (Gênesis 28,16) – e o faz através da infinita liberdade de seu amor.

3.4 Objetividade e historicidade da revelação

Na verdade o principal objetivo deste trabalho que era mostrar como essa nova maneira de interpretar a revelação, longe de colocar em perigo sua objetividade, a afirma ao máximo, foi alcançado: no sentido explicado, “dar-se conta” somente é possível *ontologicamente* e faz sentido *epistemologicamente* na medida em que a realidade finita se faz transparente à presença *infinitamente ativa e real de Deus*. “Dar-se conta” é descobrir algum aspecto de seu mistério como algo não empírico e por isso mesmo como maximamente “objetivo”, pois consiste em se abrir para o infinitamente real.

E a partir dessa verificação fundamental resulta possível ir descobrindo e compreendendo os diversos problemas que estabelecem hoje um justo conceito de revelação, ainda que aqui seja necessário se contentar com a mera indicação de como podem ser abordados alguns dos mais importantes.

O primeiro é a *historicidade intrínseca* da revelação. Certamente a presença de Deus que está nos criando por amor é em si mesma plena, universal e incondicional. Mas a revelação somente se torna real quando essa presença é recebida e acolhida pela subjetividade humana e esta está sempre situada, ou seja, é limitada

e histórica, sujeita aos avatares do desenvolvimento cultural, condicionamentos sociais e as diferentes sensibilidades religiosas.

Isto explica as características da revelação na história: no encontro com Deus, embora de sua parte seja oferecido desde sempre a todo homem e mulher, novas dimensões aparecem e profundidades são atingidas com relação à captação humana que de forma alguma eram esperadas nem dedutíveis *a priori*. Para saber intuitivamente que não pode ser de outra maneira, basta pensar no exemplo – sugerido por Santo Irineu – da mãe e seus filhos: embora seu amor seja pleno e oferecido desde o nascimento, quando estes têm apenas alguns meses de idade, ela não lhes pode dar nem manifestar o que somente será possível quando tiverem doze anos ou forem adultos; e se tiver vários filhos, ela poderá amar a todos igualmente, mas seu amor será inevitavelmente recebido, compreendido e vivido de maneira desigual por cada um, podendo inclusive acontecer que algum não o reconheça ou o rejeite absolutamente.

Portanto a revelação em sua realização histórica supõe por natureza a possibilidade do novo e a abertura a um mundo literalmente infinito de surpresas nunca dantes imaginadas, de realizações sempre abertas. E supõe também inevitavelmente a possibilidade de falsas compreensões que realmente podem chegar – em todas as religiões, sem excluir a bíblica – ao terrível e aberrante. Mas agora, em lugar de atribuí-las à mesquinha, ao castigo ou ira divina, a visão se inverte: representam muito melhor a resistência humana – “cabeça dura” ou malícia voluntária – diante de uma “luta amorosa” (Jaspers) de Deus para nos fazer entender o verdadeiro sentido de sua presença salvadora como amor incansável e perdão incondicional. Não é verdade, por exemplo, que quando se lê a Bíblia com essa perspectiva ninguém precisa negar seus pontos obscuros para se maravilhar com o que, graças à tenacidade infinita do amor divino, tenha conseguido alcançar a pureza e nível inauditos do revelado em Jesus de Nazaré.

Em segundo lugar, todos os traços de “particularismo favoritista” desaparecem para deixar evidente a *universalidade* da revelação. Deus, que “deseja a salvação de todas as pessoas” (1 Timóteo 2,4), se revela com igual amor a todos os povos e nações. A variação não nasce de um privilégio ou “eleição” de sua parte, mas da aceitação humana que – em si mesma – resulta inevitavelmente diversa de acordo com as épocas, culturas ou circunstâncias sócio-históricas. Isso permite estabelecer um *diálogo das religiões* verdadeiro e sincero, reconhecendo que “todas as religiões são ‘reveladas’ de acordo com o grau atingido em sua história e, nesse mesmo sentido, são verdadeiras e salvíficas” (nº 9) sem implicar qualquer redução em “entender a Revelação como o desenvolvimento imanente da religiosidade dos povos” (Ibid.) ou incorrer na relativização neutra de um pluralismo indiferenciado. O que implica é algo muito mais realista com relação à história e mais justo e reconhecedor quanto ao amor divino: um “pluralismo assimétrico” que, sem negar o que existe de verdade em todas as religiões, permite ao cristão admitir com fundamento razoável que foi alcançada uma plenitude definitiva e insuperável.

Finalmente, *elimina-se o caráter extrínseco e autoritário* do oferecimento da revelação. Porque, como o que acontece em todo o processo humano, também em relação à revelação sempre há alguém que é o primeiro a descobrir. Porém descubra algo comum que está aí para todos e que por isso, ao ouvi-lo dele, podem comprová-lo por si mesmos: todos os físicos viam as maçãs caírem, mas só Newton soube ver ali a lei da gravidade. O que acontece é que, uma vez descoberta por ele, os demais não aceitam essa lei simplesmente porque Newton falou dela ou que eles não pudessem vê-la por si mesmos. Newton lhes serviu de “parteira” Socrática, mas agora é a própria realidade que se mostra a eles.

Portanto, do amor infinito e universal de Deus, fica claro que quando alguém descobre uma pessoa profética ou inspirada não se trata de um privilégio exclusivo, mas algo que Deus está tentando dizer a todos. Quando Moisés, num exemplo que acho muito esclarecedor, se rebela do fundo de seu ser como criatura contra a injustiça, ele descobre que a compaixão liberadora de Deus pelos oprimidos está sendo revelada e ele “se dá conta” de que algo está sendo mostrado por Deus a seus compatriotas também, mas que nem todos souberam descobrir. De qualquer maneira, quando Moisés lhes diz, eles também podem descobrir por conta própria (ou podem não aceitá-lo e oferecer explicações alternativas como sucede quase sempre). Então, aqueles que o descobrem e aceitam fazem-no graças à palavra de Moisés – *fides ex auditu* (Romanos 10,17) --; porém, certamente, podem fazê-lo porque Deus estava revelando-o a eles também (seus filhos e filhas como Moisés). E todos, profeta e ouvintes, sabem que o processo inteiro – descoberta originária e aceitação comunitária – acontece e é possível “graças a Deus”. O quarto Evangelho expressa bem essa estrutura no episódio dos samaritanos: “Já não acreditamos devido a suas palavras; nós mesmos ouvimos e sabemos que este é verdadeiramente o Salvador do mundo” (João 4,42).

Eis porque chamei a revelação de “maiêutica histórica”. *Maiêutica* porque não introduz nada do exterior no crente, mas o ajuda a “dar a luz” o que Deus lhes está dizendo através de sua mais íntima e definitiva humanidade, enquanto livremente baseada, salva e iluminada por Ele. *Histórica* porque essa revelação acontece – real e objetivamente – na aceitação do ser humano que se realiza através da novidade insuperável de uma história sempre em crescimento até aquela plenitude em que “saberemos como somos conhecidos” (cf. 1 Cor 13,12).

4. A revelação entre a teologia e o magistério pastoral

Como insinuei no princípio, a preocupação com uma relação justa entre teologia e magistério está na origem destas reflexões. O fator desencadeador foi a publicação da Instrução Pastoral *Teologia e secularização na Espanha. Quarenta anos depois do Concílio Vaticano II* (Madrid, 30 de março de 2006). Aguardei, porque o problema me parece tão sério que não deve ser submetido a reações imediatas – mesmo que elas também sejam legítimas e não excessivas numa comunidade viva – mas exige ser abordado com a necessária, porém clara e honesta, serenidade que o tempo provê. As reflexões, como certamente se depreendeu da leitura, têm algo de *apologia pro theologia sua* porque, como certas citações (e poderiam ser mais numerosas principalmente sobre a ressurreição) foram indicando, minha teologia foi quase literalmente citada como inaceitável. Digo “quase” porque, como explicarei adiante, a versão está radicalmente distorcida e nisso reside um dos pontos mais graves do documento.

Por razões de clareza e brevidade, limitarei a reflexão a três aspectos relevantes.

O primeiro se refere à *responsabilidade pela presença certa da fé na igreja e sociedade*. O documento não mede esforços para buscar culpados do que há de negativo na situação atual e particularmente com ênfase inusitada já a partir do título que assinala a teologia. Por outro lado e inequivocamente dá a impressão de que os bispos, além de evitarem toda autocrítica, são os únicos que se sentem responsáveis e preocupados em defender e preservar a autenticidade da fé.

Longe de mim qualquer intenção de negar a verdade e importância dessa preocupação. O que me preocupa é a suposição, tácita, porém tremendamente generalizada, de que eles sejam os *únicos* a quem compete tal responsabilidade e têm

essa preocupação. No mínimo isso contraria algo fundamental na igreja: a existência, a legitimidade e a necessidade da *diversidade de funções e carismas*. Nenhuma função e nenhum carisma podem erigir-se como o único e exclusivo: isso negaria sua própria essência e prejudicaria gravemente o funcionamento eclesial. De fato, existe uma responsabilidade *específica e inexorável* que compete à teologia e que não pode ser absorvida, engolida ou negada pelo magistério pastoral. Falando em termos mais realistas e diretamente pessoais: como teólogo eu sei que tenho uma responsabilidade distinta daquela dos bispos, que respeito; porém, de modo algum me sinto menos preocupado, de meu ponto de vista, nem menos responsável pela presença da fé no mundo. Acredito que qualquer teólogo sério concordará comigo quanto a este ponto e estará disposto a assumir uma afirmação idêntica.

Conseqüentemente, um teólogo que – num ambiente que não é exatamente muito favorável – dedica sua vida, trabalho e a energia de seu pensamento para atualizar a compreensão da fé, para torná-la uma experiência crível e compreensível para os homens e mulheres de hoje, o mínimo que poderia esperar de seus bispos seria o apoio ou pelo menos respeito. Dentro da medida modesta da experiência privada – um dia tem-se que confessá-lo – implica uma triste impressão a de sentir o próprio esforço continuamente obscurecido, quando não distorcido e desqualificado, por uma nuvem de desconfiança oficial. E, em um nível mais amplo, é quase trágico ver que não se aprendem lições evidentes, não como as do século XIX, mas aquelas de um passado bem recente, ao ver como os melhores teólogos – de Chenu a Rahner e Urs Von Balthasar, de Lubac a Congar e Ellacuria, para aludir somente aos mortos – foram sistematicamente silenciados e depois ter que reconhecer que era justamente através de seus esforços teológicos que fluía a verdadeira e autêntica responsabilidade pela fé na igreja no mundo atual.

É claro que isto não significa requerer uma patente de curso para qualquer teologia, pois, como tudo que é humano na igreja – o governo pastoral incluído – está também sujeito a falhas e desvios. Isto nos leva ao ponto principal: a *relação entre o magistério pastoral e a reflexão teológica*.

Por ser uma análise crítica o que mais causa perplexidade é justamente a flagrante confusão de níveis. Assinado por *sacerdotes* emite pareceres baseados em afirmações sem nenhuma argumentação sobre um grande número de questões teológicas fundamentais, que como tais exigem reflexão e raciocínio que corresponda a seu nível correto. O crente tem direito de esperar que um documento desse tipo lhe fale das verdades da fé deixando para outras instâncias as discussões especificamente *téo-lógicas*. Em nosso caso concreto seria compreensível, por exemplo, que se enfatizasse a revelação como “palavra” de Deus que é fundamental para promover e orientar a vida na fé e, portanto, se deve pregar e cultivar com cuidado, sendo oportuno ir introduzindo sua compreensão correta à toda a comunidade. Porém, quando se trata de questões de interpretação estritamente teológica, deve-se fazer uma escolha: ou não são mencionadas por se considerar desnecessário ou, caso se pense que haja alguma interpretação que prejudique a fé, será preciso fundamentar *com razões teológicas*.

Dar um passo tão grave, ao menos quando se trata de posturas responsáveis baseadas em trabalho intelectual e compromisso de crente, só pode ser feito – com um mínimo de honestidade humana e responsabilidade evangélica – apoiando-se numa discussão séria e competente. Se, porém, essa discussão não existe, se o autor ou autores expuseram pública e repetidamente sua tese sem jamais recusar-se a um diálogo, ao contrário, solicitou-o e sempre o ofereceu, não existe outro meio legítimo a não ser suscitá-lo previamente, promovendo foros ou publicações a res-

peito ou fazê-lo no próprio trabalho em que se aborda a questão. E, é claro, jamais será lícito, nem democrático ou eclesial, emitir uma desqualificação pública sem antes dialogar com o autor.

A exposição sobre a revelação e suas conseqüências teológicas através da qual tentei resumir o núcleo de minha concepção apóia-se nos trabalhos citados em notas anteriores: uma monografia de 500 páginas além de numerosas publicações menores. É claro que isso não é garantia alguma de estar certo; mas penso que qualquer leitura minimamente rigorosa pode reconhecer que se trata de uma proposta séria e fundamentada. Afirmar, *sem a mínima argumentação*, que essa concepção nega a *realidade* da revelação constitui – perdoem-me a severidade da expressão – uma ousadia carente de qualquer justificativa. E, deixando de lado o aspecto pessoal, resultam dessa atitude duas conseqüências particularmente graves. Primeira: emitir pareceres sem sentir-se obrigado a se apoiar em argumentos conduz inevitavelmente a um estilo cada vez mais autoritário. A segunda, mais grave: desautorizando ou condenando sistematicamente os teólogos que tentam atualizar a compreensão da fé, a hierarquia está rompendo as pontes que tornam possível um diálogo efetivo com a sociedade e a cultura. Não estaria aí a origem dessa sensação de anacronismo e irrealidade que demasiadas vezes acompanha muitas declarações oficiais?

Porém, há algo mais grave, e com isto chegamos ao terceiro e último ponto: a *moralidade do procedimento*. Porque não somente não se discute a proposta, a não ser mediante uma qualificação que *jamais* aparece em meus escritos – nem poderia aparecer por ser intrinsecamente incompatível com sua lógica – mas também ela é radicalmente distorcida. Depois do que foi aqui exposto, ainda que de maneira sucinta, que leitor poderia aceitar que minha proposta apresenta a revelação “como uma *mera percepção subjetiva*” (nº 9)? Visto com certo humor, tal procedimento não deixa de ser – *tollendo ponens*, de acordo com a sabedoria escolástica – uma confirmação não confessada da mesma. Porque serem obrigados a distorcer uma teoria para poder refutá-la equivale a um reconhecimento tácito de sua verdade.

Mas o assunto é demasiadamente sério para ficar limitado a uma observação engenhosa. Apresentar em público de maneira falsa uma opinião teológica constitui uma verdadeira *calumnia*. Calúnia que, tratando-se de uma questão de tamanha crucial transcendência, presume objetivamente uma falta grave com as correspondentes conseqüências morais cuja enumeração desde a moral mais tradicional provocaria em mim um sentimento de profunda vergonha. Digo “objetivamente” porque, como é humano, não desejo julgar intenções subjetivas. Todavia, devo também dizer que chegou a hora destes assuntos serem encarados pela igreja com a devida seriedade. Aqueles que em pleno século XVI queimaram pessoas em nome da fé em Deus certamente tinham uma má intenção subjetiva e hoje nos horroriza a falta de lucidez e coerência evangélica que *já então* era possível. E, sem dúvida, seriam condenados independentemente de qualquer “obediência devida” ou fidelidade a algum sistema se atualmente pudessem ser julgados por um impossível “Nuremberg” de direitos humanos. Felizmente hoje em dia não se queimam hereges, mas reputações podem ser arruinadas e quando se está nas mãos da burocracia eclesiástica carreiras podem ser encerradas e a sobrevivência se torna difícil.

Estou ciente da gravidade destas considerações que muito me desgostam. É um consolo pensar que felizmente para todos, e não em último lugar para a própria Conferência Episcopal, transcendeu o fato de que entre negativas e abstenções dezesseis bispos se recusaram a assinar o texto. Mas, acho oportuno fazê-las, justamente em nome dessa fé que todos desejamos proclamar e defender. E fazê-las

apoiado num Evangelho que há dois mil anos previa com excelente cautela todo julgamento injusto: “Não julgueis para não serdes julgados” (Mateus 7,1). E que, inclusive em caso de conflito aberto, exige um processo de diálogo em estágios com exclusão de qualquer sigilo: primeiramente, individual (“tu sozinho com ele”); depois, com uma minoria competente (“leve contigo um ou dois”); finalmente, com a comunidade (“diga-o à comunidade”); para somente então emitir um parecer (ver Mateus 18, 15-16). Todo um programa de dois mil anos atrás que seria uma benção para a Igreja atual.

Translated by Cacilda R. Ferrante

O modelo cosmológico dominante fornece uma representação do universo bem melhor do que anteriormente. O termo *big bang*, que afirmamos ser falacioso, insiste na singularidade inicial. É uma ilusão, como também vimos, porque tal singularidade não possui valor absoluto. Além disso, o que importa é que o modelo standard funda uma perspectiva evolutiva. Tal é a grande novidade da cosmologia moderna em confronto com a cosmologia ligada à astronomia dos Antigos e à idade clássica. O paradigma evolutivo, que era reservado ao mundo dos seres vivos, foi estendido a todo o cosmo que é tomado em seu devir. A filosofia das ciências está novamente dominada pelo sentido primeiro do termo grego *physis*: o que existe no curso do tempo e que advém.

A criação como relação

Por esse motivo, a teologia da criação não pode, sem imperícia, apressar-se em colocar um ponto zero — cuja existência a ciência não pode conhecer — a esse devir universal. Quando pensamos a criação como relação, então o ato criador não é concebido como um momento do devir, o primeiro instante, mas como seu princípio. Sendo a criação o ato de um Deus santo e separado, ela pode ser um dom coextensivo à duração dos processos que constituem o cosmo; pode ser pensada, qualquer que seja a extensão do processo, mais bem conhecido por diversos modelos do universo.

A noção de criação como relação permite resolver as dificuldades advindas da distinção entre as diferentes ordens do saber. A explicação científica é soberana em sua ordem. Ela cobre todo o campo do saber. Ela não faz sombra à explicação filosófica que se interroga sobre o ser do mundo e não exclui o esforço teológico que se atém à ação de Deus.

Um dos benefícios da compreensão da criação como relação é constatado a propósito das relações entre o tempo e a criação. O modelo standard está ligado à teoria da relatividade. Ora, essa teoria, validada por seus sucessos, rompeu com a concepção de espaço e de tempo da mecânica clássica. O espaço e o tempo não são absolutos no sentido de que existiriam feita abstração dos objetos que os estruturam. Eles não são o continente vazio apto a receber as massas e os acontecimentos. Existem somente como extensão dos acontecimentos e das transformações que lhes proporciona sua estrutura. São inseparáveis, uma vez que permitem o ajustamento e a medida dos fatos da cosmogênese.

¹ Este texto é o cap. 3 de Jean-Michel Maldamé, *Cristo para o universo: fé cristã e cosmologia moderna*. São Paulo: Ed. Paulinas.

Não é sem interesse explicitar o sentido dessa definição pelo lado negativo, entrando nos debates que marcaram os desenvolvimentos do pensamento teológico. Eles mostram que a elaboração, ao mesmo tempo religiosa e filosófica, não é sem ligação com o desenvolvimento das ciências da natureza. “Fazer tudo o que é e tudo daquilo que é a partir da ausência radical de si ou de qualquer sujeito diferente de si” tem um aspecto polêmico. Essa definição marca a diferença entre a teologia cristã e certas interpretações religiosas do mundo. Ela é de atualidade, na medida em que a cosmologia permite ver uma cosmogonia.

A criação não é uma transformação de Deus ou de uma parte dele mesmo. A criação não é um momento da vida íntima de Deus. Uma imagem retorna muitas vezes nas mitologias e em certas filosofias modernas da consciência: Deus, para tomar consciência de si mesmo, pode experimentar seu poder ou para se conhecer a si mesmo, deveria se dividir consigo mesmo. Esse processo teria um momento negativo: a posição diante dele de um outro, o universo. Este outro seria seu oponente ou seu antagonista — e obteríamos, assim, uma visão trágica do universo —, ou, então, esta seria sua imagem, que seria como seu espelho — e obteríamos então uma visão bem-aventurada do cosmo. Essa leitura estava presente na Antigüidade e é promovida, hoje, por certos autores. Para elaborar essa apresentação, eles utilizam os paradoxos da mecânica quântica, em que existe a interação do observador e daquilo que é observado. Deduzem disso uma espiritualidade cósmica; o mundo é apresentado como o fruto da transformação de um elemento primeiro, cujos atributos são os do divino: a infinitude, a eternidade e a onipotência. Nessa perspectiva, não existe criação no sentido estrito do termo, mas uma teogonia identificada com a cosmogonia.

A rejeição dessa identificação não é feita somente pelas teologias monoteístas, mas também pelo método científico, que estuda tudo o que é dado à observação e à medição. Ela o faz sem se conceder limites *a priori*, particularmente os limites do sagrado. O método científico concorda neste ponto com o monoteísmo que é dessacralizante. Para o monoteísta, só Deus é santo. Os historiadores das ciências concordam geralmente em identificar uma ligação entre o monoteísmo e o desenvolvimento da ciência moderna, porque, de fato, é nos países marcados pelo monoteísmo que se desenvolveu a ciência. Se não existe ligação direta, pelo menos existe uma ligação indireta, pelos diversos canais da cultura.

Do como ao porquê

A apresentação da gênese do universo, pela introdução progressiva dos elementos que o constituem, coloca questões de outra ordem, quando não nos contentamos com a questão de como se produz o processo de transformação da energia, mas quando nos colocamos a questão do porquê da existência do universo. Eis é uma questão nova. Ela se coloca a partir de um ponto de vista diferente do das ciências.

1. As ciências estudam um processo de transformação. O termo deve ser entendido no sentido literal: uma transformação é uma passagem de uma forma a outra. No decorrer de um processo, um dado passa de um estado a outro. A nova forma utiliza diferentemente o que era dado, segundo uma forma anterior. Semelhantes transformações dizem respeito à leis da conservação da energia e às outras leis da física que foram verificadas por outro motivo.

A reflexão filosófica não se contenta com uma análise da transformação. Ela se interroga sobre o porquê da existência daquilo que é observado. O espírito huma-

no não se contenta com a descrição das transformações da energia; ele se interroga por que existe o universo.

2. Podemos decidir não responder a essa questão; é uma maneira de responder a ela. Com efeito, podemos legitimamente prever que uma resposta não é possível, dado que a inteligência humana está ligada ao sensível e aos conceitos da física e que ela não pode ir além do que é tangível. Semelhante atitude depende de uma filosofia agnóstica — no sentido estrito do reconhecimento da impossibilidade de um conhecimento que ultrapassa o sensível.

Pensamos que se a ciência é metodologicamente agnóstica ou atéia (porque rejeita o apelo ao sobrenatural), ela não implica necessariamente uma filosofia agnóstica. O rigor científico não pode impedir o cientista de desenvolver uma filosofia do conhecimento que esteja fundamentada na certeza de afirmar o real e de poder interrogá-lo, sem se deixar encerrar somente na conceituação científica.

3. Se não nos prendemos à posição metafísica agnóstica, é preciso reconhecer que o mundo tem uma origem. Cabe, então, distinguir dois tipos de respostas: ambas correlativas à consciência da unidade do universo. Para empregar uma linguagem tradicional, podemos distingui-las como monistas ou monoteístas.

O termo monismo caracteriza uma visão da realidade, em que o mundo está revestido das características do absoluto. O mundo é auto-suficiente. É auto-referente a si mesmo e explica sua origem. Não poucas filosofias modernas desenvolvem esse monismo: o fundamento do real é um processo da consciência que se desenrola no curso do tempo. A história do universo é uma gênese do absoluto. O movimento das apresentações espirituais e das referências ao pensamento oriental que caracteriza a modernidade se inscreve nessa perspectiva, presente em certos cientistas.

O termo monoteísmo, ao contrário, afirma que o mundo não é auto-suficiente. Portanto, ele deve sua origem a um outro que está separado dele, o qual é o ser absoluto e eterno — isto é, estranho ao curso do tempo. Ele não tem necessidade de outro para ser, porque ele é o ser por essência. Ele dá ao mundo o ser. O termo criação aparece, nesse caso, para afirmar o dom do ser a um mundo diferente de seu princípio. A tradição filosófica denomina esse ser Deus.

Nessa perspectiva, a noção de criação significa o dom do ser por um ser transcendente que produz todos os seres e o todo do ser. Ele não designa mais uma transformação.

Semelhante filosofia se harmoniza bem com a natureza da ciência que rejeita toda referência a uma causalidade que limitaria sua ação. Uma vez que o criador está separado de sua obra, a ciência é soberana em sua ordem. Tal filosofia diz respeito aos limites e ao rigor do saber científico; ela não toma os termos da cosmogênese fora de seu sentido estrito. Portanto, ela concorda não com a letra do modelo evolutivo do universo, mas com o espírito no qual ele foi elaborado.

Cosmologia moderna e teologia da criação

A cosmologia apresenta seus resultados de acordo com o paradigma da evolução em razão do qual se ordenam os diferentes elementos observáveis do universo. A ciência do universo responde, assim, rigorosamente às questões que outrora faziam apelo aos mitos ou às intervenções sobrenaturais. Ela demonstra que se trata, nesse caso, de obras que fazem parte do imaginário e os descarta como não verificáveis. A teologia da criação, amalgamada a uma visão arcaica, sofreu dessa rejeição. Ter

demonstrado o caráter falacioso da alternativa “Deus ou o *big-bang*” permitiu verificar como a cosmologia moderna dá à teologia da criação a ocasião de se renovar, libertando-se dos concordismos e dos abusos de linguagem. Para tanto, é mister explicitar o sentido da criação como dom do ser.

1. A criação é, para a filosofia como para a teologia, o dom do todo do ser a todos os seres, por um ser transcendente. É uma produção total do ser. Para compreender o que isso significa, importa usar as regras estritas da nomenclatura de Deus: usar com discernimento a afirmação e a negação. A negação concerne ao caráter imperfeito da realização de uma perfeição ligada à nossa experiência sensível. Essa regra epistemológica é necessária para compreender a criação que é uma ação de Deus.

A criação é uma produção total do ser. Na ordem da produção da qual fazemos a experiência, constatamos que são necessários dois termos: o princípio produtor e o produto. Um é ativo, o outro passivo. Um dá, enquanto o outro recebe.

O conceito de criação designa o que se relaciona com a produção total; não designa uma transformação. Para distinguir entre a produção total do ser e as transformações que constituem o fato da ação cuja experiência fazemos — e que descreve a explicação científica — convém proceder a certo número de negações.

A criação não supõe um sujeito preexistente. Não é uma passagem de um estado a outro, mas a vinda pura e simples à existência. Por essa razão, a produção da qual se trata na criação deve ser pensada como uma relação. Uma vez que não existe nem matéria preexistente, nem uma parte de Deus que se aliena para se tornar o mundo — segundo o sentido dos textos mitológicos —, e uma vez que não existe sujeito que preexiste à sua existência, resta à produção de ser simples relação entre Deus e o que recebe o seu ser de Deus.

A relação é dissimétrica: Deus dá, a criatura recebe. Deus é atividade, a criatura é passividade nesse ato. O ato criador é dom do ser. A criatura existe segundo tudo o que ela é em virtude desse dom. A relação, portanto, é real para a criatura que, sem ela, não existiria. No que concerne ao outro termo da relação, o criador, a noção de relação permite ver que esse agir *ad extra* (para fora) não o priva de nada, nem lhe acrescenta o que quer que seja. A criação aparece como um ato de liberdade e de pura bondade.

2. Essas conclusões são tradicionais na teologia cristã. Em compensação, a fecundidade da compreensão da criação como relação aparece quando se trata de acolher os resultados das ciências. A teologia da criação como relação não se contenta com a concepção mecanicista do dom do ser: segundo esta última, a criação seria o estabelecimento de um mecanismo regulado segundo leis infalíveis e dotado inicialmente de certa quantidade de movimento; depois, seria preciso que Deus vigiasse pela conservação de sua obra. Essa concepção é, muitas vezes, reatualizada em uma visão evolutiva: a criação seria o estabelecimento de um processo evolutivo, ao longo do qual Deus se reservaria intervir para transpor limiares qualitativamente diferentes. A cosmogênese seria da mesma ordem: Deus interviria para atuar potencialidades em tempos demasiadamente breves para deixar lugar aos processos naturais. Essa teologia não respeita o valor da explicação científica, soberana em sua ordem e, além disso, refere-se somente às transformações e à organização daquilo que preexiste. Existe, nesse caso, um esquecimento do fato de que a criação é um dom do ser. A criação não diz respeito ao estabelecimento dos elementos; ela se refere à totalidade do ser daquilo que é e é pensado como a relação de tudo o que é desde o seu princípio. A criação não é uma passagem, mas

a relação da criatura — em tudo aquilo que ela é — Àquele que lhe dá o ser. A relação é atual. A força dos termos bíblicos, para além dos esquemas mítico-poéticos de fabricação, vem do fato de que eles expressam a atualidade dessa relação: fundar, dar forma, modelar, soprar, chamar... Todos esses verbos exprimem a relação fundadora e a sua atualidade.

Conclusão

A teologia cristã não procura Deus no vazio do tempo que teria precedido o tempo. Ela procura Deus no presente. Somente este é real. O passado não existe mais e o futuro ainda não existe. No presente, a inteligência de quem crê procura a marca da ação de Deus e reconhece com deslumbramento que tudo é dom de Deus.

O fiel vive na consciência desse presente; não busca narrar a história do passado; constata o presente. Para melhor compreendê-lo, reflete sobre o que foi na medida em que o presente é o fruto do passado. Esse passado é conhecido por dedução a partir do presente. Por essa razão, o fiel está feliz em poder usufruir dos conhecimentos da ciência da natureza e das ciências do homem (em primeiro lugar, da história).

O fiel não vai à procura de Deus como de alguém que abriu no passado o curso do tempo e o campo do espaço. Vai ao seu encontro no hoje, no qual ele reconhece um dom de Deus que está presente em todo ser e em todo acontecimento ao longo de toda a duração cósmica.

Se afirmamos que o mundo sempre existiu, o teólogo concluirá que Deus dá o ser a um mundo cuja duração não tem fronteira. Se afirmamos que o mundo começou, o teólogo concluirá que Deus dá o ser a um mundo que teve um começo. O importante é viver o hoje que é dom de Deus. Felizmente, a questão científica permanece aberta, o que orienta o teólogo para o seu ofício de ser humano — que consiste em compreender a si mesmo e ao mundo e em se voltar para a fonte em todo ser, sua própria fonte.

A teologia não cessa de ser um caminho de conversão, tanto mais que ela compreende a generosidade do dom primeiro à luz de sua manifestação no dom que o completa: o perdão, uma vez que se sabe que a noção bíblica de criação apareceu em Israel pela reflexão sobre a salvação. É na experiência da proximidade de Deus que Israel resolveu o enigma da origem, e na luz da ressurreição de Jesus que o rosto de Deus assumiu para sempre o rosto do Pai. Assim, é esperando a plena realização de seu reino que a origem se ilumina de uma luz que não permite confundi-la com o começo.

Este texto abordará a idéia de como surgiu a idéia de diabo na religião cristã. Para tal, iniciaremos observando as crenças da religião que deu início ao cristianismo, o judaísmo; como também as crenças de outras religiões maiores, como o islamismo, ou menores, como as tradições pagãs, que alimentaram os cristãos com idéias demoníacas. Traçaremos a trajetória desse imaginário até os dias de hoje. A abordagem do texto terá caráter psicológico, focando como as crenças adotadas levaram a ação externa executada.

Na tradição hebraica primitiva, havia a percepção de Deus como sendo onipotente e onipresente, não havia dúvida que ele reinava sobre todas as coisas. A ele cabia tudo o que acontecia aos seres humanos, ninguém lhe era superior. “Quem entre os deuses é como tu, Senhor? Quem como tu, magnífico na santidade, terrível nas proezas, autor de prodígios?” (Ex 15,11). A idéia de Deus alimentada por esses hebreus era uma força que abarcava o bem e o mal.

Nessa percepção, a idéia de o ser humano ser uma imagem de Deus o coloca em uma posição integral. Ele próprio, ser humano, é capaz de sentir coisas boas e ruins, em si mesmo contém luz e sombra. Assim, o ser humano é igual a todos os outros seres humanos e o responsável por tudo é Deus.

Na tradição hebraica, existiam *rouch raha*, espíritos malignos enviados por Deus como punição. Os eventos negativos na vida humana eram vistos como castigos divinos, assim como os eventos benignos, as bênçãos. Tanto anjos como demônios eram seres incorpóreos criados por Deus que apenas executavam-lhe a vontade. Eram vistos como manifestações divinas, a bondade ou a ira de Deus, um desdobramento do próprio Deus, não havia autonomia dessas formas, elas serviam a Deus.

A imagem de Satã no Antigo Testamento, pós-exílio, é a daquele que intercepta o caminho, ou daquele que acusa, ou daquele que tenta o ser humano para violar as ordens de Deus. O demônio, em si, não é mal, ele se aproxima mais dos *rouch raha*.

Sua presença mais enigmática pode ser vista em Jó, quando desafia Deus a testar Jó. Aqui, nitidamente está ocupando o mesmo ambiente de Deus e conversam entre si. Mais, Deus apóia o teste e o executa. Não existe uma distância entre a vontade de Deus e a vontade do diabo, parecem “compadres”.

Não se pode afirmar que no Antigo Testamento existam dois reinos, o divino e o diabólico, tudo faz parte da criação de Deus. “Todos os deuses das nações são um nada, mas o Senhor fez os céus” (Sl 95,5). Mesmo existindo outros reinos, Deus é soberano a tudo e tudo criou.

1 Mestranda em Ciências da Religião da PUC-SP.

Durante e após o cativeiro da Babilônia, os judeus entram em contato com os persas. A doutrina de Zoroastro baseava-se em permanente conflito dos princípios gêmeos do Bem e do Mal. Interminável briga dos *spenta*, que representam virtudes. E os *dâevas*, deuses tradicionais da religião iraniana, as forças demoníacas.

Os persas trazem aos judeus a idéia de duas forças co-existentes, o bem e o mal. Essa percepção antes não havia, tudo era Deus. Agora não, a um núcleo bom, destinado ao Senhor, e um núcleo malévolo, destinado a Satã. Na passagem citada do Sl 95, já é apontado quem será Satã: os deuses de outros povos. Isso foi concebido da seguinte forma: como há de haver um bom e um mau, nós somos os bons. E eles, que nos são inimigos, são os maus, simples lógica humana.

Dessa forma, criou-se o paganismo, aquilo que não é cristão. Nesse momento histórico já nasceu o cristianismo, e não me preocuparei mais com os judeus, que até hoje têm a idéia de um Deus onipotente e onipresente, que pela cabala respeitam a índole boa ou má humana e acreditam que tudo é fruto divino.

Chegando ao cristianismo, com ele foi criado o paganismo, ou seja: aquilo que não é cristão. Havia de ter os representantes do mal, então foi eleito um dos principais deuses de tradições mágicas, o Deus Cornudo. Essa imagem de um diabo com chifres enrolados e pé de bode até hoje é presente, e não é ninguém menos que Pã, o Deus das alegrias e da fertilidade. Outros deuses também assumiram o papel de demônio, como Ishtar, a deusa lunar cultuada na Mesopotâmia, que se transformou em Astoroth, um demônio. Ou Belzebu, o deus filisteu de Ekron Baal-Zeboub, assimilado como príncipe dos demônios. Asmodeu, divindade persa da tempestade, que apresenta, na lenda talmúdica de Salomão, o papel de rei dos demônios e, sem apresentar caráter maligno, converte-se em demônio da lascívia.

O chefe-mor dos demônios, porque nesse momento já há toda uma hierarquia e dois reinos muito bem divididos, o do céu, pertencente a Deus, e o da terra, pertencente ao demo. Seu líder é Lúcifer, o ser de luz, ironicamente. Há muitas lendas de Lúcifer. A mais popular diz que era um anjo, o mais belo de todos. Por causa de seu orgulho descomunal, desejou colocar seu trono acima do trono de Deus, a quem provocou a ira. Deus, então, enviou Lúcifer ao inferno, que seria a terra, para reinar lá.

A idéia da existência desses seres malévolos independentes se torna assentada pelo testamento dos doze patriarcas (109-106 a.C.), no qual aparece a personificação da figura do demônio: Belial, chefe dos anjos caídos, coloca-se como adversário e rival de Deus e disputa a soberania com os humanos, incitando os seres humanos à inveja, ao ciúme, à cólera, ao assassinato e, principalmente, à idolatria, ou seja: à adoração de deuses estrangeiros: “Tu escolherás as trevas ou à luz, a lei do Senhor ou as obras de Belial?” (Testamento de Levi 19:1).

Há a incorporação de todos os deuses das outras tradições, como inferiores ao Deus Supremo e muitas vezes como demônios. A palavra *daimôn* aparece em Platão e sua escola para designar seres enviados por Deus para trazer bênçãos ou desgraças. A palavra em si não é negativa, mas assumiu esse caráter com o tempo.

Por volta do século II, há a tradução para o grego de livros sagrados sobre demônios e divindades pagãs e animais fantásticos, com isso a noção de inferno e céu vira algo concreto. Surge, então, a literatura apocalíptica: esperanças messiânicas diante do infinito universo demoníaco que se apresenta como “[...] outro sinal no céu: um grande Dragão, avermelhado como fogo. Tinha sete cabeças e dez chifres e, sobre as cabeças, sete diademas. [...]o grande Dragão, a antiga Serpente, que é chamado diabo e Satanás, o sedutor do mundo inteiro”. (Ap 12,3-9).

Assim, o ser humano cinde, observa no mundo externo duas forças, o que lhe produz uma forte idéia de ter de ser apenas bom, tem de optar por um dos lados. Quando cai para o lado positivo, deixa de ser integral e tenta acusar o outro lado por suas mazelas. Mas a necessidade humana de ser integral é tão poderosa e verdadeira que ele cria, então, o apocalipse, onde essas duas forças irão chocar-se e, novamente, integrar-se. Quanto mais quer ser puro e imaculado por dentro, maior é o demônio que o ser humano cria fora de si. De fato, o ser humano é um equilíbrio de forças; quando coloca só o bem dentro de si, necessariamente os demônios externos terão de ser muito fortes.

No Novo Testamento, o demônio já é a corporificação do mal e o adversário de Deus. Ele adquire as capacidades de tentar enganar, produzir doenças, pestes, secas, e enlouquecimento. O diabo possui assistentes que tentam os seres humanos de todas as formas. O que antes eram as punições de Deus agora se torna as ações do diabo. O caráter de onipresença divina é desbancado por duas forças insociáveis. Os anjos habitam o mais alto céu, ao lado do trono de Deus, e seus oponentes são confinados nas trevas, acima da terra. “Pois a nossa luta não é contra o sangue e a carne, mas contra os principados, as potestades, os dominadores deste mundo tenebroso, os espíritos malignos espalhados pelo espaço” (Ef 6,12).

Assim, esse recém-feito cristão já habita um mundo inseguro, onde tem de combater o mal. Nos primeiros séculos do cristianismo, há uma forte sensação de otimismo. Creio que, inspirados por Jesus, ele mesmo tentado por e vencedor do mal por três vezes, esses cristãos acreditavam que iriam exterminar os demônios da terra, e assim livrariam para sempre este reino terreno da presença malévola. Cada demônio vencido era expulso para sempre da terra, assegurando o reino de Luz.

Até por volta do século V havia um grande otimismo cristão a combater as forças negativas. Acreditavam eles que, transformando santuários e antigos templos em igrejas e ridicularizando o culto dos pagãos, eles os convertiam ao cristianismo. Mas o que acontecia era uma falsa roupagem cristã dos outros cultos. No território do antigo Império Romano, as crenças e os costumes persistiam. Mesmo com a advertência de que qualquer culto não-cristão, mesmo de boa fé, era demoníaco, continuavam sendo realizados.

A poesia grega oferecia um vasto repertório de demônios e criaturas mágicas, harpias, sereias, sátiros, centauros, gigantes monstruosos e serpentes aterrorizantes; que os cristãos incorporavam facilmente como demônios.

Ao longo da Idade Média, os cristãos foram cada vez mais mergulhando na visão de o demônio estar em toda parte, e cada vez mais distante estava Deus, pois este pertencia ao reino celestial, longe, acima. Mas o demônio era reconhecido em todas as coisas não-cristãs.

A unificação pela imagem da cruz como símbolo de Cristo naturalmente evoca a morte de Cristo.² O símbolo elegido para representar a divindade representa em si mesmo a morte. Esta ambigüidade de Deus (que, via de regra, é vida) morto provoca uma cisão na idéia de semelhante, pois nenhum semelhante mataria a seu próprio Deus vivo. O que sugere que o demônio possui adoradores, ou mesmo que o próprio demônio é encarnado. É muito alto o amor inverso que surge e a ação de matar o demônio vem como símbolo de rendição e devoção. Cria-se uma agonia, uma carência extrema, pois a maior fonte de amor é adorada na morte, muito decepcionante. Não é algo que troca amor diretamente. Assim, torna-se o não-amor, produzindo emoções tais como raiva e medo.

2 No contexto das Cruzadas.

A imagem da cruz cria a materialização das idéias de divino e demoníaco. Leva os devotos a uma fé incorporada na ação da morte, de matar e exterminar a maldade da terra, torna-se um ideal. O amor incessante dentro dos seres humanos criou lendas como o Santo Graal e ordens, como as dos Templários.

Está declarada a guerra, os cristãos iniciam a pregação do medo. Tudo evoca o demônio. É tanta cisão dentro dele mesmo que o cristão medieval concebe o seu próprio corpo como a fonte do demônio. Já está tão alta a divisão entre bem e mal, entre espiritual e material, que o cristão não consegue nem mais relacionar-se consigo mesmo e com seus instintos e desejos. Surge uma grande proibição de todas as coisas, principalmente dos prazeres, e a devoção torna-se algo árduo e sacrificial.

“Quanto mais eu rezo, mais assombração me aparece.” Quanto mais o ser humano entra em contato consigo mesmo, naturalmente encontrará a luz e a sombra. Assim, a sombra é algo externo a ele, demoníaco nesse contexto. Logo, entrando em contato com seu profundo em oração, encontra o que chama de demônio. Naturalmente, isso praticamente o enlouquece, pois cria mais e mais formas de evitar aquilo que surge: Rituais de exorcismo, água benta, muitas cruzes em todas as partes, guerras (Cruzadas).

No século XIII, Tomás de Aquino declara que “a fé verdadeiramente católica determina que os demônios existem e que podem causar danos mediante suas operações e impedir a cópula carnal”. O medo se torna sólido, a mente cristã medieval declara guerra a si mesmo, à natureza humana.

Surge também, nessa época, o teatro catequizador, assim como o medo apavorante, os pregadores criam peças teatrais onde encenam todo o sofrimento que o coitado do cristão passará por ter cometido tantos pecados. Aliás, tudo se torna pecado, até mesmo o fato de existir já é um pecado, pois nasceu de um modo pecaminoso. Tal idéia brota de uma mente contra a si mesmo, que está a tal ponto distante de sua integralidade que não aceita a existência, o que não é surpreendente, pois o que nega a si mesmo de maneira integral naturalmente negará a vida, uma crença anticompletude elabora exclusões.

Os teólogos da época elaboram, então, uma lista de fatores que indicam as possessões diabólicas. Aqui estão algumas delas:

- “• Quando o suspeito não conseguisse comer carne de cabra por trinta dias
- Quando o indivíduo apresentasse fisionomia assustada, olhar espantado e aspecto hediondo
- Quando simulasse estar alucinado, crescendo continuamente o volume de seu corpo e a sua força
- Quando não conseguisse pronunciar o santo nome de Jesus ou de qualquer outro santo
- Quando se exprimisse em grego ou latim sem nunca ter aprendido
- Quando se tornasse mudo, surdo, lunático, cego, que são os sinais de possessão assinalados na Sagrada Escritura
- Quando experimentasse dores e sintomas extraordinários
- Quando, por razão secreta, deixasse o serviço divino
- Quando se revelasse preso de constate inquietação, andando de um lado para

o outro, principalmente em busca de lugares solitários e desertos

- Quando se contorcesse, ao ser exorcizado, fizesse meneios, se curvasse e contorcesse o corpo e os membros de maneira imprevista e inadmissível numa criatura.”³

E os médicos a complementam:

- “• Quando a doença fosse tal que os médicos não conseguissem descobri-la nem conhecê-la
- Quando, sob todos os tratamentos possíveis, em vez de apaziguar-se, a doença se agravasse
- Quando a pessoa soltasse suspiros tristes e lamentosos sem nenhuma causa legítima
- Quando se perdesse o apetite e vomitasse carne ingerida
- Quando se tornasse impotente no mister de Vênus
- Quando, no intuito de sanar o mal, o padre houvesse aplicado unções sagradas nos olhos, ouvidos, na testa e em outras partes do corpo, e essas partes viessem a eliminar suor ou apresentassem alguma outra modificação.”⁴

O século XIII decorreu tendo a onipresença do diabo e a sensação dos seres humanos abandonados por Deus. Na arte, o demônio assumia formas grotescas e antiestéticas, mantendo como inspirações principais Pã e o cão preto. O elemento principal associado a Satã era o apetite sexual desenfreado e a selvageria. Com tanta contenção obrigatória, é normal que apareçam essas imagens demoníacas para equilibrar a natureza humana.

O ser humano sempre tende ao equilíbrio, seja da maneira que for. Quando pende mais para um determinado lado, no caso o puritano, em sua imaginação aparece o avesso. Quando um Deus é só bom, há de haver algo só mau.

Aparece neste balanço o Anticristo, o oposto de Cristo, nascido de uma prostituta, representando toda a maldade e a escuridão. Profundamente, aparece como o oponente. Assim, reformadores protestantes apontavam o papa e todo clero católico como a “Grande Besta”, e assim eram chamados por eles. Até na própria Igreja havia essa divisão. Qualquer um poderia ser o demônio, e essa era a tensão que o ser humano medieval vivia. A peste negra afirma o mal e tem-se certeza, pelos fatos, de que aqui é o reino de Satã.

Como um reflexo disso, surge a Ordem dos Mendicantes, que nada mais querem desse mundo. Assim, encontram os místicos da época alívio a sua existência. São pregadores itinerantes do fim do mundo, pois não há mais nada há fazer. Se “isso” deve ser o fim, como se pode ir além? Francisco de Assis e Domingos de Gusmão adaptaram o discurso sagrado ao jargão do povo. Podendo aterrorizá-lo com todas as imagens da apocalipse, alimentavam angústia e horror à morte. A morte é vista como algo muito denso e preocupante, pois a alma é, inevitavelmente, pecadora dada a orla de demônios, e não tem outro destino senão o inferno.

Um verdadeiro caos psicológico onde o medo era a única verdade e a insegurança fazia que as adorações a Deus se tornassem auto-açoitamento e as palavras dos padres, verdadeiros discursos sobre o demônio, seu reino e suas ações.

3 NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O diabo no imaginário cristão*. Bauru: Edusc, 2002. pp. 56-58.

4 Id., *ibid.* pp. 58-59.

No início do mundo moderno, Lutero escreve: “Nós somos corpos submetidos ao diabo, em um mundo onde o diabo é príncipe e deus. O pão que comemos, a bebida que bebemos, as vestimentas que usamos, até o ar que respiramos e todos os pertences de nossa vida corporal fazem parte de seu império”.

A psique dessa época está totalmente fragmentada, o ser humano não tem referência nenhuma de sua integralidade, de sua inteireza, ele está submetido à idéia que não pertence a si mesmo, mas é escravo de uma força demoníaca, não percebe que essa força é ele próprio junto da outra força que ele considera suprema e inalcançável.

Diante de tanta pressão e com o passar do tempo, no Romantismo o ser humano se pacifica consigo, indo contra a Igreja e associando Satã não a algo a ser afastado, mas a forças como o espírito livre, a vida alegre, a lei natural. Surgem os adoradores do mundo, do progresso, da ciência e da vida. A paixão torna-se algo louvável e um sem-número de exemplares do *Fausto* são vendidos. A literatura torna-se muito rica, há uma explosão da imaginação contra os obstáculos excessivos da consciência e da lei. O ser humano encontra uma saída para tornar-se um pouco mais íntegro e menos dividido.

Nesse momento surge também o ateísmo. Olhando essa crença de não-crença de perto, observamos que ela é, na verdade, uma rejeição da opressão de muitos séculos e também uma reafirmação da vida. Deus, ele mesmo, já era um conceito muito distante e inacessível, tudo o que era visto era o mundo do demônio, que no final não era tão mal assim. Então, como acreditar em algo, quando tudo o que é disponível é algo contra a integração humana? Os sentimentos humanos são vivenciados mais além das crenças, e não há como sustentar uma crença que nega o que é vivido como experiência, traz a incoerência. Com a separação da Igreja e do Estado, com a autonomia da ciência, a imagem de Deus foi abandonada.

Nos dias de hoje, de um lado surgem os adoradores do demônio; de outro, os ateus; de outro, os que buscam resgatar a fé; de outro, os que buscam a fé de outras formas. E há outros que transformaram em mercadoria a fé.

Perguntamos: e a completude humana? A experiência da integração diante de tantas desavenças? Como demonstrado, o ser humano possui em si o equilíbrio de todas as forças que concebe em sua psique, e busca espontaneamente esse equilíbrio, criando para si uma realidade que contém todas as forças. Conforme estrutura essas forças dentro, fora, parte dentro, parte fora de si, assim serão seus pensamentos, emoções e ações. Na Idade Média, o ser humano pôs todo o mal fora de si, matou seus irmãos e a si próprio, pois chegou a tal ponto a crença do mal fora que ele via a si mesmo, seu corpo, fora. Os hebreus primitivos, no tempo em que o mal e o bem eram produtos divinos, eram submissos, também, à força externa e se viam obrigados a cumprir rituais para agradar sua crença.

Não importa como, sempre há a necessidade do equilíbrio, e o comportamento humano será um produto de como o ser humano percebe e localiza as forças do bem e do mal.

Bibliografia

NOGUEIRA, Carlos Roberto. *O diabo no imaginário cristão*. Bauru: Edusc, 2002.
SANFORD, John A. *Mal: o lado sombrio da realidade*. São Paulo: Paulus, 1988.

O mundo contemporâneo está marcado pela multifacetada discussão sobre crises ambientais, câmbios climáticos, etc. A deterioração das condições ambientais é evidente. Pesquisas e estudos sobre ecologia e transformações do ambiente demonstram isso com riqueza de detalhes. Discute-se, contudo, se essa deterioração é devida a causas antrópicas, isto é, originadas pela exacerbada intervenção do próprio ser humano no ambiente, ou se são conseqüências de câmbios climáticos decorrentes de fatores naturais cíclicos em períodos de longa duração. Apesar da indecisão no campo da ciência, a postura ética adequada para os humanos no tempo presente é o cultivo de tradições de cuidado com o ambiente e com o próprio corpo como parte do mundo natural. Está em processo a construção de uma 'espiritualidade ecológica', como adequada às demandas do tempo presente no sentido de fomentar sabedoria no convívio com o ambiente e de tornar a 'pegada do homem' mais leve sobre o planeta. Nesse processo, a leitura e a releitura de textos bíblicos pode dar contribuição significativa no sentido de resgatar tradições pré-modernas, marcantes no imaginário religioso ocidental, e potencializar suas mensagens em tempos de crise pós-modernos. Isso, é claro, precisa ser feito em diálogo com tradições de sabedoria e vida de povos tradicionais de várias épocas e lugares e também no presente. Isso nos coloca diante de problemas hermenêuticos. Interpretação adequada e ação políticas e educacionais são demandas do mundo contemporâneo. Aqui se trata de destacar elementos de uma *hermenêutica ecológica de textos bíblicos*.

Para uma hermenêutica ecológica

Para uma hermenêutica ecológica de textos bíblicos há que se fazer um 'caminho mental' que situe o sujeito interpretante em particular e o ser humano em geral dentro da complexidade maior do universo criado ou da complexidade ser humano-natureza-cosmos. Trata-se de buscar situar o *Dasein* do sujeito interpretante dentro de seu mundo.

Neste sentido, hermenêutica tem a ver com a estética da recepção e com o lugar existencial e histórico dos leitores/as e intérpretes dos textos bíblicos. A amplitude

1 Este artigo faz parte do livro *A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade*, organizado por A.M.A.L. Tepedino e A.R. Rocha, de próxima publicação por Paulinas Editora.

2 Elementos fundamentais deste texto foram apresentados no I Simpósio Internacional de Teologia da PUC-Rio, nos dias 01 a 03 de abril de 2008. A apresentação recolhe elementos de trabalhos anteriores, especialmente do meu livro *Toda a Criação: Bíblia e ecologia*. São Leopoldo: Oikos, 2006, 151p.

3 Doutor em teologia, professor do departamento de ciências da religião da UCG.

da perspectiva interpretativa depende do modo como o/a intérprete realiza a compreensão originária do seu ser e da existência no mundo. O arcabouço das idéias e percepções influencia diretamente o processo interpretativo, porque o conjunto dos pressupostos converge para dentro do discurso interpretativo, que é expressão do modo como o sujeito interpretante se entende dentro do seu contexto. Há aí uma confluência entre intenção do autor (*intentio auctoris*) e intenção do leitor (*intentio lectoris*). E certamente a obra da Bíblia como um todo confirma a centralidade dos empobrecidos, revelando-se aí também elementos da intenção da obra (*intentio operis*).⁴ Cada uma das ênfases hermenêuticas praticadas no campo da leitura da Bíblia movimenta-se dentro dessa circularidade hermenêutica: o contexto do sujeito incide sobre o discurso interpretante, mas este deve promover o esforço para acertar com a intenção do autor ou da obra, para não cair no simples pragmatismo, marcado pelo simples 'uso' funcional de textos para discursos contemporâneos.

No que tange à hermenêutica ecológica de textos bíblicos, cabe situar o sujeito interpretante como partícipe de demandas advindas de uma crise ambiental generalizada no presente. Há que se estar munido também de uma nova perspectiva da realidade. O físico F.Capra, um dos expoentes deste tipo de reflexão, expressou-se da seguinte forma sobre esta nova realidade e sua visão, dizendo que ela se baseia “na consciência do estado de inter-relação e interdependência essencial de todos os fenômenos – físicos, biológicos, psicológicos, sociais e culturais. Esta nova visão transcende as atuais fronteiras disciplinares e conceituais”⁵. Com isso quer se expressar a procura por um pensar e viver a vida como um todo, como um conjunto de relações, como um grande eco-sistema, com uma constante e incessante inter-retro-relação entre todas as partes, incluindo-se aí a vivência do Sagrado como um sistema maior de energias e trocas simbólicas e obviamente o ser humano como parte integrante deste todo maior. Esse conjunto de práticas e pensamentos vem sendo chamado de *pensamento ecológico*.

No conjunto dessas reflexões, um pensamento ecológico constitui parte de um novo paradigma de pensamento. O conceito *paradigma* designa, especialmente na acepção de Thomas Kuhn, toda uma constelação de opiniões, valores e métodos, etc., compartilhados pelos membros de uma sociedade, fundando um sistema disciplinar mediante o qual esta sociedade se orienta a si mesma e organiza o conjunto de suas relações.⁶ Trata-se, pois, de uma maneira organizada, sistemática e corrente de o ser humano se relacionar consigo mesmo e com tudo o que está à sua volta; trata-se de modelos e padrões de apreciação, de explicação e de ação sobre a realidade circundante. Nos últimos tempos, tem-se afirmado de forma cada vez mais intensa que a humanidade vive atualmente uma *transição de paradigma*. Na falta de conceitos mais adequados, fala-se de transição do paradigma da modernidade para o paradigma da pós-modernidade. De qualquer forma, vale que “deve-se transcender a modernidade para uma

4 Sobre a questão do conflito e confluência de intenções, ver Umberto ECO, *Interpretação e Superinterpretação*, São Paulo, Martins Fontes, 2001.

5 Fritjof CAPRA, *O Ponto de Mutação*. A ciência, a Sociedade e a Cultura emergente. São Paulo, Cultrix, 2000, p.259.

6 Cf. Thomas KUHN, *A estrutura da revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna e Nelson Boena. São Paulo, Perspectiva, 1996; Darcy CORDEIRO, A evolução dos paradigmas e o ensino religioso, in: Valmor da SILVA (ed.), *Ensino Religiosos*. Educação centrada na vida. São Paulo, Paulus, 2004, p.9-33. Ver também Ivoni RICHTER REIMER, Mudança de paradigma e gênero – busca de construção de relações mais justas e gostosas, in: Valmor da SILVA (ed.), *Ensino Religiosos*. Educação centrada na vida. São Paulo: Paulus, 2004, p.35-48.

nova síntese, diferenciada, pluralista e holística”, já afirmava Hans Küng há mais de uma década.⁷

Dentro do chamado paradigma da modernidade pode-se identificar uma série de movimentos e sistemas de pensamento (Iluminismo, Positivismo, Evolucionismo, etc.), que foram afirmando gradativamente um *antropocentrismo*, isto é, fizeram surgir cada vez mais a consciência de que o ser humano está no centro dos acontecimentos globais, sendo o critério e o senhor da natureza. No bojo destes movimentos e sistemas, o próprio Deus, o Sagrado, ou o Transcendente vai sendo relegado para um espaço secundário. Com o avanço da modernidade, opera-se, ao longo dos séculos, uma virada de um cosmocentrismo ou teocentrismo para um antropocentrismo exacerbado. O homo sapiens vai, assim, assumindo contornos de satã do seu próprio ambiente.

Nos tempos atuais, este paradigma está dando lugar a um novo conjunto de práticas e modos de pensar, que recebe designações diversas (pós-modernidade, modernidade reflexiva, ou super-modernidade).⁸ O que divide os pensadores é fundamentalmente a questão de definir se o novo movimento é uma continuação da modernidade ou se constitui uma ruptura⁹. Embora o modo dominante de uma relação de exploração e opressão continue presente, percebe-se uma *transição*, que está dando lugar para uma visão de conjunto, que alguns chamam de “visão holística”, isto é, relativa ao *todo* (*hólos* provém do grego e significa “tudo / todos”).¹⁰ A visão antropocêntrica está dando lugar a uma compreensão de que os humanos fazem parte de um conjunto maior; que os humanos somos parte uma parte e não necessariamente o centro, embora a nós caiba uma posição privilegiada de responsabilidade e cuidado e, em últimos casos, a tarefa e o privilégio de prover a reflexão crítica sobre o próprio lugar dos humanos dentro do todo. Com isso, qualquer reflexão crítica, por mais holística que seja, continua mantendo certo de antropocentrismo.

Nessa linha de pensamento, o termo “ecológico” deriva da palavra *ecologia*. Esse termo tem muitas acepções particulares: “ecologia ambiental”, “ecologia social”, “ecologia mental”, etc.¹¹ Mais do que conhecer cada uma dessas variantes, é importante compreender que, na sua etimologia, a palavra *eco-logia* é constituída por duas palavras-raízes de origem grega. A segunda parte da palavra (*logia*) significa “discurso”, “fala”, “estudo”, etc. A primeira parte (*eco*) provém da palavra grega *oikós*, que significa literalmente “casa”. Assim, *ecologia* tem a ver com a *casa como espaço comum de vida*. Ecologia, pois, é uma ciência que estuda a “casa” em suas diversas formas de organização e manifestação.

Nestes tempos de globalização já estamos acostumados a falar de “aldeia global” ou de “casa global”. Com esse conceito busca-se entender todo o nosso *planeta terra*, ou melhor, todo o universo como uma *grande casa*. Neste amplo espaço, do qual, muitas vezes, não conseguimos visualizar a extensão, *convivem* e *devem*

7 Hans KUNG, *Projeto de ética mundial*, São Paulo, Paulinas, 1992, p. 44.

8 Ver, por exemplo, Marc Augé, *Não-lugares* : introdução a uma antropologia da supermodernidade, Campinas, Papirus, 1994.

9 Leonardo BOFF, *Crítica à Pós-Modernidade e Resgate da Subjetividade*. In: IDEM, *A Voz do Arco-Íris*. Brasília, Letraviva, 2000, p.17-33.

10 Pierre WEIL, *O homem holístico*. Petrópolis, Vozes, 1996.

11 Leonardo BOFF, *Ética da Vida*. Brasília, Letraviva, 1999; IDEM. *Princípio-Terra*. A volta à Terra como pátria comum. São Paulo, Ática, 1995; IDEM, *Saber Cuidar*. Ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis, Vozes, 1999.

conviver, cada vez mais próximos, os mais distintos elementos e seres de toda a natureza e do cosmos. Cada vez mais, o destino desta *casa global* está relacionado com as ações e as práticas de cada habitante. Se no paradigma moderno se afirma que a terra é uma grandeza a ser dominada e explorada em favor dos seres humanos, dentro da visão do novo paradigma holístico ou ecológico deve-se dizer que *a terra é a casa comum de todos os seres vivos e do próprio Deus e cada qual tem responsabilidades de cuidado*.¹²

Repensar e (re)viver estes conceitos é um grande desafio, que deve ser levado a cabo por todo um conjunto de ramificações transdisciplinares ligadas à educação ambiental.¹³ As religiões, a fé, a espiritualidade também devem dar a sua contribuição e pode-se dizer que têm (ainda) muito a dar.¹⁴ No meu entender, uma das principais contribuições da experiência religiosa reside na redescoberta de *elementos de sabedoria e espiritualidade* no sentido da percepção das multiformes *ligações e necessidades de religação* do ser humano com a criação e com o próprio Criador. Ler e reler textos em perspectiva ecológica é uma contribuição que o movimento bíblico pode dar para o processo como um todo.

Trata-se de um novo modo de *com ver e compreender* as relações e o desenvolvimento humanos nos tempos atuais. Quando se busca levar pessoas a experimentarem uma *perspectiva ecológica*, significa, na verdade, ajudar a criar uma sensibilidade para todo um conjunto de problemas e desafios. Se usarmos de uma figura de linguagem, poderíamos dizer que se trata de ver a realidade com *óculos novos* ou com uma *lente nova*. Passos para uma mudança de paradigma se dá com um *novo caminho mental* e uma *nova prática cotidiana*. Quando mais e mais pessoas aderirem a esta perspectiva, ela terá um efeito *quântico*, isto é, um movimento ininterrupto de into-retro-relações. E, assim, o novo se fará, o novo paradigma se construirá, com a participação de todos e todas.

Textos bíblicos em perspectiva ecológica

Para muitas pessoas, a leitura de textos bíblicos ou da Bíblia como tal serve como parâmetro e critério do agir. No mundo protestante histórico, a referência à Bíblia tradicionalmente está permeada com elementos da racionalidade científica, derivada do uso do método histórico-crítico. No chamado 'mundo evangélico' vigora uma hermenêutica mais literalista, no sentido de deduzir dos textos bíblicos regras para a condução do viver do crente e da comunidade. No âmbito católico, o jeito de leitura de muitos grupos tem conseguido superar o dogmatismo dominante, trazendo grandes avanços. A leitura da Bíblia precisa respirar o ar ecumênico! Dentro de uma perspectiva da inserção na chamada pós-modernidade, é importante ler e reler os textos como *fonte de sabedoria*. De certa forma, setores de pensamento da pós-modernidade, sobretudo com a ênfase na perspectiva holística, se abastecem com elementos de pensamento pré-moderno.

12 Ver Luc FERRY, *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal e l'homme*, Paris: Grasset, 2000.

13 Ver Haroldo REIMER, Textos sagrados e educação ambiental, em: *Fragmentos de cultura*, v.13, n.1, Goiânia, 2003, p.133-154; de forma levemente modificada: IDEM, A casa global. Sobre textos bíblicos em perspectiva ecológica no ensino religioso, em: Valmor da SILVA (ed.), *Ensino religioso*. Educação centrada na vida. São Paulo, Paulus, 2004, p.49-72

14 Cabe aqui destacar as importantes contribuições do eco-feminismo. Ver Ivone GEBARA, *Teologia ecofeminista*. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo, Olho d'água, 1997 e a coletânea *Fontes e caminhos ecofeministas*, São Leopoldo, Cebi, 2002 (coleção: A palavra na vida, n. 175/176).

Os textos bíblicos são expressões de pensamento pré-moderno. Seus contextos de vida originários são comunidades imbuídas de uma visão teocêntrica ou cosmo-cêntrica. Os eventos do cotidiano da vida são vistos em conexão direta com Deus, entendido como criadora e mantenedora do cosmo. Deve-se ter isso presente na leitura de textos bíblicos para assim estar mentalmente prevenido contra as tentações fundamentalistas de uma transposição direta e imediata dos textos bíblicos para a realidade atual. Textos bíblicos devem ser *fontes* a partir das quais se pode iluminar e abastecer criativamente pensamento e ações nos tempos presentes.

Os nossos condicionamentos exegéticos e hermenêuticos são muitas vezes tão impregnados de um 'pensamento moderno' que vale a pena fazer uma releitura ecológica de toda a Bíblia. Aqui indicaremos somente algumas pistas.

Um dos primeiros blocos que necessitam passar por um prisma ecológico na leitura são os textos iniciais de Gênesis, nos quais se fala do lugar do ser humano no cosmo ou na criação. Basicamente trata-se de textos míticos, nos quais se estabelece valores que devem ser tidos como fundantes na comunidade que aceita e vive estes textos.¹⁵ Na ótica comunicativa dos textos, há uma mensagem fundamental a ser passada: o mundo é uma criação do Deus Yahveh e a partir das ordenanças (Torá) deste Deus a vida alcança o seu verdadeiro sentido. Nos relatos da criação deve-se superar ou relativizar a visão antropocêntrica, dando ênfase no lugar adequado dos humanos dentro de toda a casa da criação. É importante levar a sério que o relato não culmina na criação dos seres humanos, mas no *shabbat* da criação e de Deus (Gênesis 2,1-3). As atribuições de domínio dos humanos na criação (Gênesis 1,28) devem ser relativizada em favor de uma leitura que destaca a tarefa de *trabalho e cuidado* na criação (Gênesis 2,15), bem como a relação intrínseca entre o ser humano (*adam*) com a mãe-terra (*adamah*).¹⁶

Outra tarefa é descortinar as nervuras e os filamentos das *tradições sabáticas*, nas quais se procura desdobrar para dentro do cotidiano da vida do antigo Israel a perspectiva de que a vida humana não tem o sentido na servidão do trabalho, mas que o trabalho necessário e gratificante deve ser intermediado por tempos de pausa e descanso.¹⁷ Assim como o Deus criador descansou no sétimo dia, os humanos deveriam, por *imitatio Dei* observar tempos de descanso.¹⁸ O próprio Jesus de Nazaré conferiu dignidade especial a esta tradição, afirmando que o ser humano não foi feito para o sábado, mas o sábado para o ser humano (Marcos 2,27-28). Toda a riqueza ecológico-social das tradições dos anos sabáticos (da terra, da libertação dos escravos e da remissão de dívidas) também precisa ser contemplada.¹⁹ Deve-se observar como o texto de Êxodo 23,10-11 apresenta

15 Ver Haroldo REIMER, Em um princípio. Sobre a linguagem mítica em Gn 1,1-2,4a, em: *Fragmentos de cultura*, v. 11, n. 5, Goiânia, 2001, p.743-766; IDEM, *Toda a criação*, P.19-44.

16 Sobre isso, ver REIMER, *Toda a criação*, p. 19-44; ver também IDEM, *Gênesis : casa comum: espaço de vida, cuidado e felicidade*, São Leopoldo, Cebi, 2007.

17 Para uma visão panorâmica, ver Haroldo REIMER; Ivoni RICHTER REIMER, *Tempos de graça. Jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*. São Leopoldo; São Paulo: Cebi; Paulus; Sinodal, 1999. Ver também Pablo RICHARD, Já é tempo de proclamar um jubileu. Sentido geral do jubileu na Bíblia e no contexto atual, em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, n. 33, Petrópolis, 1999, p.7-22.

18 Ver Jorge PIXLEY, Sábado – festa e sinal, em *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, n. 33, Petrópolis, 1999, p.23-32; REIMER; RICHTER REIMER, *Tempos de Graça*, p. 38-56.

19 Ver Haroldo REIMER, Um tempo de graça para recomeçar. O ano sabático em Êxodo 21,1-11 e Deuteronômio 15,12-18, em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, n. 33, Petrópolis, 1999, p.33-50; REIMER; RICHTER REIMER, *Tempos de graça*, p. 66-80.

a interligação entre os direitos da terra, dos pobres e dos animais do campo.²⁰

Interessantes são também alguns *insights* ecológicos no livro de Deuteronômio.²¹ Em Deuteronômio 22,6-7 há uma prosaica prescrição sobre o modo de lidar com pássaros e ninhos de aves. Recomenda-se tomar posse somente dos filhotes, deixando voar em liberdade a mãe-pássaro. Aqui já se expressa algo como um “princípio ecológico da preservação da fauna para sua multiplicação”²². Essa lei apresenta similaridade com fragmentos de anais assírios, com reflexos em textos proféticos (Isaías 10,14), nos quais o dominador se vangloria de ter metido a mão nas riquezas dos povos como a ninho e não haver deixado voar ninguém em liberdade. A lei deuteronômica constitui uma reação contra o imperialismo assírio e suas conseqüências de devastação social e ambiental. Algo semelhante encontra-se em Dt 20,19-20, onde se interdita o desmatamento de árvores frutíferas párea ações bélicas. A lei mais intrigante encontra-se em Deuteronômio 23,13-15, com recomendação de procedimentos de higiene e saneamento básico na vida do acampamento (e das cidades israelitas).

O livro de Jó também constitui bom espaço para uma leitura ecológica.²³ Nesse texto há a disputa de um homem rico, que se tornou pobre e levou a sua vida em pó e cinzas. Nesta condição marginal, Jó realiza toda sorte de discussões com amigos e questionamentos a Deus por sua desgraça social. No fundo trava-se uma disputa pela validade e limites da teologia da retribuição. Na condição de marginalidade de vida, o questionamento de Jó a Deus sobre sua capacidade deste de gerenciar o cosmo desencadeia uma resposta divina (cap. 38 a 42), em que se descortina toda a complexidade do cosmo e se evidencia que a pergunta pela justiça retributiva almejada por Jó é apenas uma parte dentro do complexo espaço da criação. Na condição da marginalidade social, Jó toma consciência da relacionalidade não antropocêntrica da criação divina, e ao final, o a pessoa empobrecida, imbuída de nova consciência, tem os seus bens restituídos.²⁴ Um pobre volta a viver em plenitude na consciência de uma pertença a um cosmo maior e mais complexo!

Os Salmos como expressões humanas multiformes face à existência de Deus são um “tesouro inesgotável de pensamentos humanos, sentimentos espirituais e descobertas teológicas”²⁵. Na arquitetura do livro dos Salmos destacam-se temas como a soberania de Yahveh, a centralidade de Sião e a importância do Messias e do povo messiânico. A “mensagem ecológica nos salmos da Bíblia é relativamente pouca ou pobre”²⁶, devendo ser garimpada em meio aos temas teológicos dominantes. Importantes perspectivas, contudo, podem ser obtidas especialmente do Salmo

20 Ver REIMER, *Toda a criação*, p. 65-76.

21 Ver Haroldo REIMER, Sobre pássaros e ninhos. Olhar ecológico em leis do Deuteronômio, em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, n. 39, Petrópolis, 2001, p. 34-45; IDEM, *Toda a criação*, p.77-92.

22 J. Severino CROATTO, A vida da natureza em perspectiva bíblica. Apontamentos para uma leitura ecológica da Bíblia, em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, n. 21, Petrópolis, 1995, p. 42-50, citado p.43.

23 Leif VAAGE, Do meio da tempestade: a resposta de Deus a Jó. Sabedoria bíblica, ecologia moderna, vida marginal. Uma leitura de Jó 38,1-42,6, em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, n. 21, Petrópolis, 1995, p.63-77.

24 Ver meu artigo Criação: complexo espaço-planetário. Uma leitura de Jó em perspectiva ecológica, em: *Fragmentos de cultura*, v. 12, n.4, Goiânia, 2002, p. 643-658; IDEM, *Toda a criação*, p.111-128.

25 Erhard S. GERSTENBERGER, *Salmos*, São Leopoldo, 1982, v. 1, p.3.

26 Marcelo BARROS, A terra e os céus se casam no louvor – Os Salmos e a ecologia, em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, n.21, Petrópolis, 1995, p.50-62, citado na p.60.

104, que destaca uma 'teologia da criação', a qual toma por empréstimo elementos hínicos da cultura egípcia. Também o Salmos 8 pode ser lido como contrapartida a Gênesis 1, uma vez que afirma e discute a questão do lugar dos humanos na criação divina, com a tarefa da mordomia e do cuidado diante do Criador.²⁷

Esta perspectiva hermenêutico-teológica está sendo exercitada em texto do Novo Testamento. Reveladoras são as ênfases na gratuidade da vida na criação de Deus²⁸ bem como os gemidos da criação na tessitura social e política na dominação do império romano.²⁹

Dentro das discussões sobre Bíblia e ecologia permanece desafiador o tema da água. Diante das tendências mundiais de privatização deste líquido vital, é salutar perscrutar os textos sagrados a respeito e aí as perspectivas são diversas: água é garantia de vida no deserto, símbolo do caos e fecundidade da terra, sinal de nova vida.³⁰

Um exemplo em perspectiva fenomenológica

Havendo feito estas observações de caráter mais geral sobre hermenêutica, mudança de paradigma e insights sobre textos bíblicos em particular, trato de acessar um fragmento tomado da tradição legislativa dos antigos hebreus. Trata-se de passagem singular do livro de Deuteronômio, capítulo 23, versículos 13 a 13.³¹ Antes de explicitar o sentido do texto, é necessário indicar que essas expressões legislativas ganharam forma de corpos de textos legais, inseridos numa historicização fictiva, remontando, assim, à revelação do Monte Sinai ou do Monte Horebe. Em termos históricos, ou fenomenológicos, contudo, são expressões legais como outras da história antiga como o Código de Hamurábi, na Mesopotâmia, ou da Legislação de Sólon, na Grécia, ou do Código de Manu, na Índia. Ainda que sua vestimenta, ou seja, sua forma de linguagem seja mítica ou sagrada, os conteúdos fundamentais de textos legais brotaram de percepções na consciência de sujeitos reflexivos, sejam indivíduos sejam coletividades, e que se alçam na forma de textos. Tantos textos sucumbiram ou se perderam no curso da história; alguns, por conta de exaustivo trabalho arqueológico ou casualidade histórica, tornam a ser conhecidos ao público moderno. Na tradição hebraica, a forma religiosa ou sagrada foi a forma de armazenamento mais segura destes textos para além do momento original e para além dos inúmeros percalços históricos.

O livro de Deuteronômio é um livro bíblico, significando algo como "segunda versão dos ensinamentos fundamentais" ou "segunda lei". No campo da pesquisa histórico-crítica destes textos entende-se que um núcleo central do livro de Deu-

27 Sobre o todo, ver Haroldo REIMER, Espiritualidade ecológica em salmos, em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, n. 45, Petrópolis, 2003, p.115-127.; IDEM, *Toda a criação*, p.92-110.

28 Ver José Cardenas PALLARES, Ser livres como pássaros. Uma meditação ecológica de Lucas 12,22-31, em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, n. 21, Petrópolis, 1995, p.99-107.

29 Ver Ivoni RICHTER REIMER, Justificação por fé e cuidado de toda a criação. Motivos para perseverar (Romanos 8), em: *Estudos Bíblicos*, n. 72, Petrópolis, 2002, p.115-123; IDEM, Terra, relações de poder e mulheres: realidades, símbolos e sonhos no contexto do Novo Testamento, in: *Caminhos*, v.1, n.1, Goiânia, 2003, p.55-68.

30 Ver Marcelo BARROS, *O Espírito vem pelas águas*. Bíblia, espiritualidade ecumênica e a questão da água. São Leopoldo / Goiás, Cebi / Rede, 2002 [2 ed.: São Paulo / Goiás, Loyola / Rede, 2003]. Ver também o volume temático de *Estudos Bíblicos*, n. 80 [Águas. Perspectivas bíblicas], Petrópolis, 2003.

31 Aqui sigo a numeração da Bíblia Hebraica Stuttgartensia; nas traduções em português em geral há uma diferença de um versículo, devendo-se ler Dt 23,12-14; assim, por exemplo, a TEB e a Tradução de Almeida.

teronômio, usualmente chamado de 'código deuterônômico' teria recebido a sua formulação decisiva no final do século VII a.C, em Jerusalém, no contexto da reforma político-religiosa de um rei do Reino de Judá chamado Josias.³² Este rei subiu ao trono após o desmantelamento interno do império assírio, que durante quase 200 anos havia sido a força de ocupação sobre o pequeno território dos hebreus, na faixa de terra mais ou menos coincidente hoje com o território do moderno estado de Israel.

Dentro da tradição político-jurídica típica da Antiguidade, quando um novo governante subia ao trono, podia ser oportuna a decretação de leis pretendidas como normativas no reinado do respectivo governante. Essa prática é bem atestada no caso do rei Hamurábi e outros. Toma-se como ponto de partida relativamente seguro que muitas das leis do livro de Deuteronômio teriam surgido, pois, neste contexto histórico mais específico.

As leis do livro de Deuteronômio, além desta origem histórica relativamente segura, se destinavam muito provavelmente ao processo de doutrinação através de intervenções sociais repetidas feitas por ocasião da leitura das leis durante as festas do povo hebreu. Com isso, os conteúdos originalmente refletidos a partir da consciência daquele *homo hebraicus* passam a inserir-se em processo pedagógico continuado. As leis deuterônômicas como um todo procuram perseguir o ideal de cuidado com a santidade do povo, prevendo e prescrevendo certas para o cotidiano do indivíduo e da coletividade. O *homo hebraicus* que toma a palavra nos textos da Bíblia reflete e pensa a partir de um contexto social e geográfico limitado. A pequena extensão de terra da Palestina ou da Erets Yisrael é mormente o seu horizonte. Essa terra há que cuidar; ela é entendida como dádiva do Criador e deveria, pois, ser revestida de cuidados, pois é sobre ela, ao longo das gerações, que se possibilita vida em liberdade e em dignidade.

O texto de Deuteronômio 23,13-15 afirma o seguinte:

v.13: E terás à mão para ti fora do acampamento e sairás para lá fora;

v.14: E um apetrecho terás para ti [...]

e será que ao te assentares lá fora, cavarás com ele,

e **te virarás** e cobrirás o que saiu de ti.

v.15 Pois, Yahveh teu Deus reiteradamente anda no meio de teu acampamento para te libertar e te dar o teu inimigo na tua mão;

e será o teu acampamento santo,

e não se verá nele coisa descoberta para se apartar de ti.

O texto é prosaico. Mas ele indica como uma dimensão da corporeidade humana ou de seu aspecto carnal é elevada a um plano reflexivo mais elevado. O texto trabalha também com a dimensão da sustentabilidade do ambiente, prescrevendo a prática adequada.

O texto, em seu atual lugar narrativo como recordação de Moisés antes da entrada na terra prometida, isto é, no deserto, supõe a estrutura precária de um acampamento, de guerra ou de parada durante uma caminhada. O termo hebraico *mahaneh* também pode designar a cidade não murada em contraposição à cidade fortificada (Números 13,19). Desconsiderando, assim, a situação fictícia de Israel no deserto, o texto pode, muito provavelmente, estar se referindo à vida cotidiana de aldeias e cidades do Israel antigo. Neste sentido, o que está formulado neste texto revela uma profunda preocupação com relação à inter-retro-relação do ser

³² Quanto a isso, ver Frank CRUSEMANN, *A Torá – Teologia e história da lei do Antigo Testamento*. Petrópolis, Vozes, 2002.

humano com o seu entorno com o ambiente. A “corporeidade” dos humanos é plenamente reconhecida, mas busca-se o modo mais sábio de conviver com ela e com o ambiente.

Assim, o texto destaca a necessidade do devido instrumento ou apetrecho, que poderia ser uma pá, uma enxada ou um porrete. Os termos indicam a precariedade da vida de então, mas podem ser ampliados hermeneuticamente na proporção dos avanços tecnológicos ao longo dos tempos no sentido de, com o uso da tecnologia, lograr a interação com o ambiente com o menor grau de prejuízo.

O texto apresenta uma construção *sui generis* na sua formulação. Pressupondo a situação de o indivíduo estar “lá fora” agachado, o texto afirma que deve o sujeito da ação deve ‘virar-se’ e ver o que saiu dele e promover a cobertura destes elementos ou materiais. Há tratamentos diferenciados com as palavras hebraicas desta passagem do v.14. Algumas traduções omitem por completo a menção do verbo ‘virar-se’.³³ Outras, usam de subterfúgios para não ter que falar de questão tão prosaica no contexto de um texto sagrado. Em alguns comentadores especula-se sobre o objeto e o porquê desta indicação. A nosso ver, o propósito no texto original é que o sujeito da ação perceba o seu resultado e promova a ação necessária para diminuir os efeitos danosos sobre o ambiente. É isso que está expresso com a indicação “e a cobrirás”. Maimônides, por exemplo, já no século XII, recomendava que coisas como carcaças, túmulos e curtu- mes deveriam estar a uma distância mínima da cidade.³⁴

É interessante perceber que o texto hebraico usa neste lugar um verbo muito significativo: ‘virar-se’, ‘dar meia volta’. Aqui pode parecer um ato prosaico, em um contexto de necessidade fisiológica. Contudo, em muitas passagens o verbo hebraico *shub* é utilizado para designar o processo de conversão da mente ou do coração da pessoa. Assim, por exemplo, no livro do profeta Oséias, o verbo *shub* é usado para designar o ato ou processo de conversão ou de reconversão do povo para junto do Deus de Israel após haver seguido propostas religiosas de outros deuses. Esse é o verbo que na tradição da tradução grega veio a originar o termo *metánoia*. Na língua grega, o termo *metánoia* indica o processo interno de reconversão das idéias e do imaginário, no sentido de fazer, o que, modernamente, Fritjof Capra designa como sendo um ‘caminho mental’, ou em inglês ‘mind walk’, o caminho da mente. É também a palavra para expressar a ‘conversão’ em termos religiosos.

No curso dos avanços do conhecimento e da afirmação do sujeito moderno como o senhor do conhecimento, perfilou-se para o homem moderno a noção de que ele caminha numa marcha ininterrupta rumo ao futuro. A sua frente está a natureza como uma infinita reserva de recursos naturais. Aplicando a tecnologia, resulta o processo de transformação desses recursos para a saciação das necessidades e dos desejos dos humanos. Isso proporcionou enorme progresso e algum conforto no estilo de vida contemporâneo.

Porém, resta ainda como um desiderato a recomendação prosaica do texto: ‘virar-se’. No contexto de nossa interpretação contemporânea do texto, não se trata mais unicamente da recomendação prática na vida daquele povo antigo. Trata-se de um processo reflexivo do sujeito moderno sobre o seu próprio contexto e a marcha de seu progresso. A sociedade industrial só vagarosamente está aprendendo a

33 Assim, por exemplo, a TEB. A tradução de Almeida indica o verbo através do gerúndio reflexivo “volvendo-te”.

34 Citado em Ann Ellen WAINER, *Olhar ecológico através do judaísmo*, Rio de Janeiro, Imago, 1996, p. 32; ver também Rodrigo Freitas PALMA, *Leis ambientais na Bíblia*, Goiânia, Kelps, 2002, p.94-107.

‘virar-se’, a olhar os resultados de seu marcha do progresso e a perceber os efeitos danosos. Somente há poucas décadas, com vagar, vai se instalando no imaginário coletivo a idéia da necessidade de cuidado com o ambiente. Tem se chamado isso de mudança de paradigma. Essa mudança lenta de paradigma vai acertando passos em ações individuais, nacionais e até internacionais como os esforços diplomáticos nos tratados da Rio 92, e mais recentemente no Tratado de Kyoto. O ser humano e a humanidade são solicitados e começar a olhar para trás e tomar consciência dos efeitos danosos de suas ações sobre o ambiente. Somente isso possibilitará chances de vida no futuro. O futuro, contudo, está vinculado com ações no presente, que, reflexivamente e criticamente, voltam-se também sobre o passado, buscando a sobrevivência e a dignidade de vida no futuro.

O texto bíblico em questão é prosaico; quase passa despercebido. Mas, bem interpretado, fala de coisas fundamentais para nossa cultura: o cuidado com o ambiente através de ações conscientes do ser humano.

A legislação do antigo Israel soube reconhecer a gravidade do problema de esgotos a céu aberto. Em tempos modernos, os lixões, os esgotos industriais, os detritos químicos na agricultura constituem um problema que toma proporções cada vez mais alarmantes. Há uma prática comum na atualidade de que se resolve o problema dos esgotos simplesmente canalizando-os para o ambiente aquático mais próximo, seja um córrego, um riacho, um rio, um lago ou o mar. No fundo, a incumbência dada por este texto à pessoa individualmente precisa, hoje, ser resolvida de modo individual e coletivo, simultaneamente. Mas deve passar por um processo de conscientização, que se reverte em ação cidadã. Mas isso deve se dar a partir de uma ‘conversão’ interna e não somente como resultado de algum imperativo categórico ou legal. Sem a conscientização e sem a participação cidadã no processo, não há soluções eficazes para os elevados níveis de contaminação do solo e das águas devido ao problema de esgotos a céu aberto. A sabedoria dos antigos já previa isso.

Interessante é a justificativa teológica para esta percepção na consciência do *homo hebraicus*. No texto em questão, argumenta-se com a presença do sagrado em meio ao cotidiano da vida. Afirma-se que o Deus Yahveh caminha no meio do seu povo, no lugar de habitação do povo. Por isso o “acampamento” é e deve ser “santo” (v. 15). O sagrado presente não deve precisar *ver* coisas indecentes. Hoje, para muitos, isso é linguagem superada, na medida em que se precisa trabalhar com uma linguagem pós-metafísica. Outros continuam a insistir neste tipo de discurso, falando de ‘reencantamento do mundo’. Aqui filósofos e teólogos podem divergir no que tange à fundamentação da ética. Há como renunciar por completo a uma justificativa metafísica da ética e permanecer somente com um humanismo secularizado?³⁵ Contudo, com isso não se podem subtrair da tarefa de promover a reflexão sobre sua própria corporeidade e a demanda de contribuir reflexivamente para o fomento de uma cultura do cuidado com a natureza do ambiente e sua própria natureza.

Concluindo

A Bíblia como livro tem suas intencionalidades enquanto obra, e a dimensão ecológica pode não constituir o seu centro. Ainda assim, enquanto livro de textos fundantes das tradições judaico-cristãs é importante ler estes textos na consciência

35 Luc FERRY, *Aprender a viver*. Filosofia para os novos tempos. Rio de Janeiro, Objetiva, 2007.

do “caminho mental” que busca ressaltar mais a dimensão holística e superar as fragmentariedades do viver. A perspectiva ecológica deve ter presença assegurada na leitura da Bíblia, buscando sempre uma integração entre o grito dos pobres e os gemidos da criação. Busca-se, assim, contribuir para a sustentabilidade do ambiente e para uma cultura de cuidado.

Nossa época adora o consenso. Nossos contemporâneos, chocados com a inércia de Deus por ocasião das tragédias fatais do século XX, não esperam garantia divina para assegurar futuro sereno; consideram, em sua maioria, que a carta dos Direitos Humanos, assinada e ratificada pelas grandes democracias, afirmada pela emergência dos ideais de solidariedade e de fraternidade, assegurará acordo majoritário para as questões fundamentais do viver em coletividade. A violência já não terá vez, o interesse que se tem pela liberdade e pela tolerância banirá a tentação utópica de impor pela coação e pela força a felicidade futura. O que se quer é afastar aquilo que levou aos crimes perpetrados no século passado: a organização estatal de um futuro radiante.

As artimanhas dos sectários de Deus para o estabelecimento de regimes teocráticos desacreditam as religiões. Teme-se que a intolerância dogmática, valendo-se apenas da verdade divina, arrase com as convicções, as crenças, as práticas que não se valem da mesma fé. Assim sendo, prefere-se a instituição da tolerância legal, garantida pela legitimidade democrática: ela permite a cada um viver segundo suas opiniões e argumentar sua pertinência num debate de onde, por princípio, são banidas intimidação e violência. Deus não é apenas extinto por causa de sua aparente indiferença com os dramas recorrentes; ele abole suas chances de ressurgimento social pelo excesso de seus partidários, os quais, rejeitando consenso sobre a indispensável aceitação da pluralidade das convicções e sobre a recusa a qualquer dominação religiosa ou doutrinária, justificam, bem contra a vontade deles, a alergia contemporânea às religiões instituídas e à sua mensagem existencial. O futuro parece estar mais garantido pelas instituições políticas e sociais, reguladas pela carta dos Direitos, do que pelas pretensões religiosas. Não se nega que as religiões suscitam questões dignas de muita atenção, o que se recusa é sua tendência à dominação ideológica e à unificação das crenças.

O cristianismo defronta-se com ambiente difícil. Não cessam de repreender-lhe as cobranças exageradas do passado, feitas em nome de sua vontade de unificação teórica e prática da história humana sob um só Cristo. Julgam-no antidemocrático em seu intuito, desconfiam que sua conversão à carta dos Direitos provenha antes de esquema tático que de convicção autêntica. Estão cientes de seus arrependimentos; muitos acham, porém, que se originam de críticas externas, parecendo-lhes os argumentos evangélicos alegados tão normativos na Antigüidade e na Idade Média quanto em nosso século: sua marginalização secular testemunha a contradição interna de uma religião que quer combinar a teocracia com a liberdade. No momento em que a liberdade foi vista como algo que punha em perigo a unidade

¹ Este artigo introduz a última obra de Christian Duquoc, *L'unique Christ: la symphonie différée* (Paris: Ed. Du Cerf, 2002), que sairá em breve pela Editora Paulinas.

da instituição, seus desvios foram condenados e, às vezes, severamente punidos em nome da única verdade teocrática.

Assim, afirmar, hoje, que os cristãos adotam o ideal democrático de tolerância e aceitam o pluralismo das escolhas existenciais como elemento primordial de sua tradição não convence: é preciso apresentar outras provas além dos arrependimentos, é preciso conversão da política eclesial sustentada até hoje pela convicção de que um único desígnio de Deus, expresso no único Cristo, define o futuro do mundo. Entrar sem segundas intenções de proselitismo ou de dominação no debate democrático não seria, para o cristianismo e particularmente para a Igreja Católica, renunciar à sua pretensão universal para confinar-se na gestão de um desejo religioso regional? Não se poderia esquivar dessa questão, tanto mais que o cristianismo atual está ciente de suas próprias divisões, revisa sua relação com Israel, dá relevância ao diálogo inter-religioso e questiona-se sobre sua ligação com um universo incomensurável e sobre sua relação com uma história cujo sentido se mostra obscuro. Essas políticas eclesiais novas de abertura questionam a unicidade mediadora e salvadora de Cristo, cuja atestação tem origem na mais alta Antigüidade cristã. É preciso que lembremos, em poucas linhas, o horizonte estourado da cristologia contemporânea. Sua fragmentação perceptível está ligada à divisão cristã, à ruptura judaica, à pluralidade religiosa, à história sem finalidade e à estranheza do cosmo.

A divisão cristã

As igrejas cristãs desejam consenso: essa busca parece evidente quanto às igrejas orientais. O comportamento de Paulo VI com relação às igrejas monofisistas,² retomado por João Paulo II com referência às igrejas separadas de Roma desde a alta Antigüidade ou àquelas que se intitulam representantes da ortodoxia, já testemunha vontade de apurar o contencioso de querelas de há muito desprovidas de implicações dogmáticas.³ Os rompimentos históricos, sejam quais tenham sido as razões, já não justificam o estado de separação entre as igrejas ortodoxas e latinas: é preciso negociar a unidade desejada em bases novas, repelindo qualquer aparência de rendição. A argumentação doutrinal já não é dominante nas causas atuais da separação; pode ter valor simbólico, já não tendo, necessariamente, força de decisão. Consenso sobre a arquitetura central da fé cristã objetivamente resumida nos credos antigos parece hoje possível. A separação presente é mais questão de sensibilidade que de defesa racional da verdade cristã. Um único Cristo é confessado pelas igrejas ortodoxas e pela Igreja Católica. A divisão, entretanto, permanece: resta decifrar suas motivações ocultas.

A estratégia da Igreja Católica em relação aos diversos protestantismos e ao anglicanismo é diferente: não poderia contentar-se com relações fraternas ou amigáveis, ela quer construir a verdade doutrinal. Numerosos protocolos de acordo foram assinados sobre temas graves de divergências. O último, que aconteceu com os luteranos sobre a justificação, testemunha firme vontade de apurar o remanescente ainda simbolicamente agressivo do passado para negociar unidade inédita baseada nos elementos fundamentais da fé comum às diferentes confissões que reconhe-

2 Em 1971, Paulo VI assinou com o patriarca sírio de Antioquia declaração reconhecendo que suas comunidades confessavam a mesma fé em Cristo. Em 1973, acordo análogo foi assinado com o patriarca copta Shenouda III.

3 Alusão feita ao acordo assinado em 1984, sobre a cristologia, com o patriarca sírio Inácio Zacca I Iwas.

cem Cristo como o único mediador e salvador.⁴ As perspectivas do CMI (Conselho Mundial das Igrejas) não são, nesse ponto, estranhas às da Igreja Católica. Em um mundo que marginaliza o cristianismo, parece cada vez mais incongruente apresentar-se confessionalmente dividido enquanto as igrejas se valem, para sua existência prática e seu sentido último, do único Cristo.

O esforço de apuração, se até o momento não suscitou a unidade, demonstrou que os objetos de crença não são os motivos últimos das divisões. Essa constatação é tão mais dolorosa de ser reconhecida pelos responsáveis quanto mais os fiéis das diversas igrejas católicas e protestantes, especialmente os jovens, não atinam com o que está em jogo nas separações e vêem nelas, agora, efeitos, sem grande significação, de antigas querelas, cujos elementos lhes são herméticos.

Essa situação nova de evidência da causa ecumênica não acelerou a caminhada para a unidade por uma simples razão, parece-me: os acordos assinados no mais alto nível das igrejas são sem conseqüências reais para a vida muitas vezes exangue das comunidades. Essa ineficácia resulta da indiferença no tocante às doutrinas que parecem acessórias a crentes assediados pelas questões radicais que o meio cultural apresenta. O livro de A. Glücksmann, *La troisième mort de Dieu*,⁵ é sintomático dessa nova situação: segundo o autor, a história recente, cruel, manifestada pelos massacres insanos da guerra de 1914-1918, pelos genocídios armênio, judeu e ruandês, pelos crimes dos regimes comunistas, testemunha o mutismo de Deus. Seria, segundo sondagens recentes, a razão primeira da indiferença religiosa crescente (cinquenta por cento da população européia se diz agnóstica).

Esse ambiente ideológico repele as querelas internas do cristianismo, a respeito de objetos de crença não-decisivos, para o rol de curiosidades exóticas. A afirmação primordial do cristianismo, de que Deus estava presente em Jesus condenado e assassinado, não o inocenta, segundo muitos, de seu mutismo. O que está em jogo quanto ao ecumenismo, nesse contexto hostil, já não é a unidade das igrejas e sim a força do testemunho delas quanto ao único mediador de Deus: Jesus, o Cristo. A unidade das igrejas resultaria, então, de uma situação que exige que sejam levadas a sério as dúvidas, as hesitações, as recusas de nossos contemporâneos. As querelas internas e as divisões já não podem servir de escapatórias diante das inquietudes de nosso século. As divergências eclesiológicas, certamente, não são sem importância, mas, no caos atual, a muitos parecem irrisórias. É possível que a redescoberta de Israel obrigue a tomar conhecimento de dimensão ainda velada do sentido do processo ecumênico.

A cisão judaica

A tragédia da Shoá despertou a consciência cristã para o reconhecimento da cumplicidade latente na perseguição recorrente no Ocidente contra os judeus. Certamente, as igrejas não tiveram nenhuma implicação direta na “solução final” imaginada pelos nazistas: a ideologia deles era anticristã. No entanto, decisões tão cruéis, para serem colocadas em prática com base num anti-semitismo integrado na cultura pública da Alemanha desde o advento de Hitler ao poder, supõem um meio se não favorável às medidas políticas racistas ao menos indiferente a seus efeitos injustos. As igrejas questionaram-se quanto à história de suas relações com o judaísmo em razão da indiferença ou, às vezes, até mesmo da hostilidade popular

4 *Constitution et règlement du Conseil Oecuménique des Églises*. Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1961. art. 1º. Texto emendado de 1961.

5 Paris, Albin Michel, 2000.

com relação aos judeus e concluíram que a transmissão passional de antigas maldições e de seculares oposições prepararam terreno favorável às formas extremas e criminosas do anti-semitismo.

Essa tomada de consciência explica o fato de João XXIII ter retirado da liturgia da Sexta-Feira Santa a antiga forma da oração pelo povo judeu, onde este era qualificado de “povo deicida”; o fato de o Concílio Vaticano II ter produzido texto que integra, numa perspectiva positiva e fecunda, as relações entre o cristianismo e o judaísmo;⁶ o fato de João Paulo II, enfim, após vários discursos em favor de novas relações, fundadas em necessidade teológica ligada à revelação, ter feito, junto ao muro das Lamentações,⁷ o gesto simbólico do arrependimento com relação a todas as injustiças e crueldades que os cristãos infligiram aos judeus no decorrer da história. Esse gesto teve repercussão sentimental considerável, teve sentido teológico inovador, obriga a assumir como dado não apenas negativo e pernicioso a cisão originária, mas a decifrar seu alcance ao mesmo tempo enigmático e providencial para o futuro religioso do mundo.

Não se conhece o motivo decisivo da separação original.⁸ Sabe-se que não aconteceu de um dia para outro. Notam-se as tensões que levaram a banir os cristãos da sinagoga. Estima-se que tenham sido múltiplos os fatores. Julga-se, geralmente, que a relativização de certos pontos legais da tradição judaica pela prática cristã, tendo como efeito reunir numa só mesa os cristãos saídos do judaísmo e os que vinham do paganismo, foi fator de afastamento e, finalmente, de incompreensão entre os dois grupos. Essas observações decerto são exatas, mas deixam na sombra a raiz crística dessa divisão. Como foi que aquele que teve por missão conduzir Israel ao sentido primeiro de sua eleição — ser a testemunha do Deus único para todos — impeliu-o, com suas palavras e atos, a fechar-se numa tradição tão particular que outra comunidade nasceu para pôr em prática o sentido universal da aliança, e que esse nascimento se nutriu da retração de Israel? Como foi que o único Cristo, do qual o autor da Carta aos Efésios nos diz que em sua morte ele tinha abolido todas as barreiras entre Israel e os pagãos (2,11-18), causou o efeito da separação que, desde a Escritura neotestamentária e a Antigüidade cristã, levou as duas comunidades à rivalidade por vezes odiosa e a condenações nada sutis?

As razões alegadas da separação representam os sintomas de dissensões mais radicais. A tendência atual de muitos historiadores cristãos e judeus é minimizar as diferenças entre Jesus e os grupos que formavam o judaísmo antigo,⁹ principalmente os fariseus. E. P. Sanders defende, após estudar as razões de exclusão do judaísmo por parte de alguns judeus que se desviaram, que Jesus não entra em nenhuma das categorias previstas e que os desacordos que as tradições recolheram não levam de modo algum à ruptura, sendo normais numa religião que aceitava múltiplas interpretações da Torá e que não impunha nenhum dogma.¹⁰ Se essas considerações

6 CONCÍLIO VATICANO II. Declaração *Nostra aetate*. São Paulo, Paulinas, 1998. n. 4.

7 Veja a oração de João Paulo II junto ao muro das Lamentações em março de 2000: “Deus de nossos pais, escolheste a Abraão e a seus descendentes para levar teu nome às nações. Estamos profundamente aflitos pela conduta daqueles que, ao longo da história, fizeram sofrer teus filhos, e, ao implorarmos teu perdão, queremos comprometer-nos com o caminho de uma fraternidade autêntica com o povo da aliança”.

8 MARGUERAT, D. (Org.) *Le déchirement: juifs et chrétiens au Ier siècle*. Genève, Labor et Fides, 1996.

9 VIDAL, M. *Um judeu chamado Jesus: uma leitura do evangelho à luz da Torá*. Petrópolis, Vozes, 2000.

10 SANDERS, E. P. La rupture de Jésus avec le judaïsme. In: MARGUERAT, D. (Org.) *Jésus de Nazareth: nouvelles approches d’une énigme*. Genève, Labor et Fides, 1998. pp. 209-224.

fossem confirmadas, a conclusão seria que as causas da cisão foram pós-pascais.

A restituição de Jesus ao judaísmo acentua o caráter enigmático das discussões posteriores que levaram à ruptura. Teria sido quando o Ressuscitado foi reconhecido como único mediador e salvador que a aliança mosaica teria sido desfeita a ponto de não poder assumir as orientações da comunidade emergente baseada em fidelidade a Cristo. Como conseqüência, a grande importância dada ao estudo do percurso histórico de Jesus de Nazaré no atual debate explica a preeminência da exegese histórica no contencioso que pesa sobre as interpretações eclesiais e judaicas dos evangelhos. Essa busca reforça a necessidade de investigação sobre os motivos que impeliram os seguidores da tradição judaica a julgar que o elo de pertença à aliança mosaica tinha sido desfeito de maneira unilateral pelos discípulos desse Jesus, para os quais ele era tido como ressuscitado.

A interpretação cristã do acontecimento da Páscoa, com as conseqüências sociais, rituais e morais que daí retiraram as comunidades saídas do paganismo, foi sentida como ameaça que programava potencialmente o desaparecimento do judaísmo? O destino pouco seguro e finalmente sem futuro das comunidades judeo-cristãs confirmaria a intuição primeira de incompatibilidade? Falta, agora, dar conteúdo ao processo de separação. Esse conteúdo ainda indeterminado não retira ao acontecimento do arrependimento seu valor teológico, isto é, sua possibilidade de abrir a uma compreensão positiva, para o cristianismo e para o judaísmo, da ruptura original. O fato do arrependimento, se ele descortina outra dimensão diversa da simples tolerância fundada em laicidade democrática, exige que a confissão de Cristo como único mediador e salvador seja entendida com renovado empenho. Essa problemática não é estranha ao reconhecimento de religiões que não estão dentro da tradição judeo-cristã.

A pluralidade das religiões

A reunião, organizada, em Assis, pelo papa João Paulo II, dos diferentes representantes das grandes religiões mundiais ao redor de um gesto de prece teve grande alcance simbólico:¹¹ deu forma ao ato de abertura iniciado pelo Concílio Vaticano II.¹² Com esse encontro num eminente lugar da espiritualidade cristã, o papa reconheceu que as outras religiões não eram tanto inimigas a vencer quanto amigas a conquistar. A violência contemporânea leva João Paulo II a este gesto de confiança: crer que as diversas religiões não têm outro fim a não ser o de apoiar os seres humanos na busca de sentido existencial pelo reconhecimento de realidade que os transcende, propiciando, ao mesmo tempo, a instauração de fraternidade efetiva.

Esse gesto simbólico desvencilha-se da rigidez imposta por concepção estreita da salvação. Leva a sério a palavra da Escritura: “Deus quer a salvação de todos os homens” (1Tm 2,4), descartando as práticas hostis que tinham sido historicamente instauradas por vinculação demasiadamente radical entre Igreja cristã e salvação. Sem dúvida, desde a Antigüidade haviam sido esboçadas possibilidades de sentido para as religiões não-cristãs: a prática missionária freqüentemente agressiva, da qual João Paulo II faz menção em seu ato de arrependimento como uma falta, não favoreceu intercâmbio fecundo entre as diferentes formas de procura do Absoluto. Durante séculos, deu-se mais atenção aos caracteres e aos efeitos negativos das

¹¹ O encontro de Assis, 27 de outubro de 1986: *Documentation Catholique* (abreviação utilizada: DC), n. 1969, 7.12.1986, pp. 1065s.

¹² Ver *Nostra aetate*; e a declaração *Dominus Jesus* (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. São Paulo, Paulinas, 2000).

religiões do que a seu valor positivo na estruturação do ser humano. Tem início mudança de atitude; as conseqüências teológicas ainda não foram aquilatadas.

Reconhecer ao menos implicitamente, através do gesto simbólico da reconciliação e da amizade, o valor positivo das religiões é questionar a pretensão cristã à única mediação de Cristo na salvação dos seres humanos. Sem dúvida, existe certa distância entre o antigo aforismo “Fora da Igreja não há salvação”, que tendia a restringir a uma única instituição a capacidade de conduzir à vida eterna bem-aventurada, e a afirmação escriturária de que Cristo é o único Salvador. De fato, nada prova que a dádiva do Espírito do Ressuscitado esteja circunscrita às fronteiras da Igreja visível, já que Deus não ligou sua graça às instituições eclesiais. É precisamente o levar em conta essa distância que, universalizando a ação de Cristo ao desvencilhá-la dos limites eclesiais, conduz a uma questão: pode-se, sem trapaçar, defender elo de causalidade e de cumplicidade entre o agir do Ressuscitado abrindo a humanidade ao Reino de Deus e os percursos propostos pelas religiões não-cristãs? Em contexto de intercâmbio de igual para igual entre o cristianismo e as outras religiões, sustentar a afirmação neotestamentária da unicidade e da universalidade da mediação de Cristo não equivale a atribuir-lhe apenas sentido retórico, a privá-la de conteúdo significativo?

O estudo cristológico não pode deixar de tratar essa interrogação. Ela acrescenta à abertura ecumênica, relativizando as formas eclesiais historicamente constituídas, e à nova relação com o judaísmo, remodelando a história do cristianismo, elemento mais radical: ela parece regionalizar o projeto cristão.

Essas questões levantadas por um estatuto novo reconhecido àqueles que se interessam pelo Absoluto fora da Igreja Católica apontam, num primeiro momento, para modificação da eclesiologia clássica: trata-se, então, de revolução menor. Num segundo momento, elas suscitam a reinterpretação das implicações cristológicas: já não se trata, então, de deslocamento de procedimento tradicional e pragmático grandemente aceitável em razão da precariedade da instituição eclesial; trata-se de nova leitura de exigências neotestamentárias afirmadas pela preeminência de Cristo. O empreendimento não é simples: a fé cristã não pode chegar a admitir perfeita igualdade entre a revelação crística e a que, por hipótese, estruturaria as outras religiões. Assim, a mudança de atitude com relação às outras religiões, a qual se foi firmando pouco a pouco a partir do Concílio Vaticano II, não provém de decisão ética ou estratégica apenas, implica reavaliação doutrinal do ponto crucial do cristianismo, a cristologia. Os estudos sobre o diálogo inter-religioso compreenderam bem isso, e Roma inquietou-se com alguns desvios. A noção laica de tolerância, que permite coexistência pacífica entre pessoas e povos de crenças diferentes, não basta para produzir compreensão aprofundada do movimento dialógico que as mais altas autoridades cristãs promovem para fazer jus à fé cristológica. A mediação de Cristo, até então pacificamente confessada em sua preeminência única, deve ser reinterpretada.

A história e o cosmo sem finalidade

Os acontecimentos trágicos do século XX, se não eliminaram, ao menos atenuaram fortemente o peso quase mítico da história. O futuro idílico supostamente engendrado por seu movimento progressivo não apenas perdeu sua atração mágica, mas tornou-se temido. Hans Jonas, em sua obra *Le principe responsabilité*,¹³

¹³ *Le principe responsabilité*: une éthique pour la civilisation technologique. Paris, Cerf, 1990.

defende uma heurística do medo por estar tão ameaçado o futuro de nosso planeta e conseqüentemente ser tão ameaçador para a sobrevivência da humanidade. O “princípio de precaução” que nossos governantes honram e não cessam de pôr em prática por meio de leis consideradas prudenciais, mas freqüentemente muito minuciosas, traduz em escala prática essa heurística do medo, inseparável, para Hans Jonas, da responsabilidade. A. Comte-Sponville e E. Morin são unânimes em pensar que não existe ação realista e felicidade presente a não ser no horizonte do desespero.¹⁴ Utopias e messianismos diversos já não estão em moda: foram os vetores da crueldade. Passou a ser inconveniente apelar para a história a fim de justificar engajamento no presente ou decisão arriscada: o futuro já não inocenta. Trata-se de, de agora em diante, assegurar a sobrevivência da humanidade, que, aos poucos, toma consciência de sua mortalidade coletiva, sendo a história que ela cria apenas um feixe de ações precárias incapazes de fundar um futuro sólido.

A consciência da fragilidade da história condiz com a percepção da indiferença do ambiente em relação à causa humana. “O ser humano é apenas um átomo irrisório no universo”, escreveu o biólogo Jean Rostand.¹⁵ Esse sentimento melancólico da relação entre a destinação humana e o movimento do universo passou a ser obsoleto. Frustrados com sua fé na história, desgostosos das utopias que remetem para amanhã radiantes, nossos contemporâneos procuram vetor que satisfaça seu desejo de escapar da solidão radicalmente fechada na qual os encurrala o pavor diante do futuro. O movimento ecologista, mais do que um pensamento, representa esforço de sobrevivência: a natureza envolve-nos, leva-nos em seu movimento, não nos é estranha, tem parentesco conosco, gera a harmonia que nossas loucuras demiúrgicas romperam. Curvar a natureza, com violência, ao nosso desejo de fazer de nossa história o vetor do sentido último foi o fruto de arrogância que o priva de qualquer laço fecundo com aquilo que o engendra, sustenta-o e cumula-o. Certos contemporâneos abandonam o mito da história para entrar em devoção cósmica. Esse deslocamento não é sem importância para uma leitura inovadora do papel de Cristo. Assim, é necessário delimitar de maneira mais precisa o que dá suporte a essa feliz integração do humano ao devir cósmico.

O predomínio do mito da história sensata que conduz a um fim radiante estava ligado a forte convicção: a humanidade é o centro do mundo. Se a descoberta de Galileu, já antecipada no mundo grego, de que a terra girava ao redor do sol e não o inverso, suscitou tantas controvérsias, não é primeiro porque ele pôs em risco a interpretação majoritária e autorizada da Bíblia, e sim porque esvaziava de seu sentido, ao menos aparentemente, uma crença secular: a terra era o centro do mundo porque era o *habitat* dos humanos e o lugar onde o próprio Deus em seu Filho Jesus tinha montado sua tenda. A organização do universo era comandada por essa simbólica. Como sustentá-la se ela repousava apenas na aparência do levantar matutino e do deitar vespertino do sol: a vocação divina da humanidade já não gozava, então, de nenhum fundamento no concerto da criação: a terra tornou-se um planeta como os outros, submetida a leis mecânicas, e seu lugar menor no sistema cósmico priva-a de significação humana. Os fundamentos da simbólica secular são abalados. O medo de uma cisão entre o cosmo criado para o ser humano e o devir

14 COMTE-SPONVILLE, A. *Traité du désespoir et de la béatitude*. Paris, PUF, 1984. t. I. [Ed. bras.: *Tratado do desespero e da beatitude*. São Paulo, Martins Fontes, 1997.] *Le mythe d'Icare*. Paris, PUF, 1988. t. II; FERRY, L. *L'Homme Dieu ou le sens de la vie*. Paris, Grasset, 1996. [Ed. port.: *O Homem Deus ou o sentido da vida*. Porto, Edições ASA, 1997.] MORIN, E. *Terra pátria*. Porto Alegre, Sulina, 2003. TAGUIEFF, P. A. *L'effacement de l'avenir*. Paris, Galilée, 2000.

15 ROSTAND, J. *Homem*. Lisboa, Guimarães, 1963.

humano impediu de compreender que verdade estava em jogo na observação de Galileu.

O efeito espiritual desse descentramento penetrou lentamente as consciências. O cosmo, exceto nos círculos esotéricos, deixou de constituir o referente natural e sensato da cidade humana. O movimento desencadeado pelo cristianismo antigo de banalização do mundo em razão da preeminência do ser humano sobre a criação acentuou-se. O cosmo, deixando de ser lugar de sentido, cedeu o lugar para a história, a qual se tornou o referente móvel e dinâmico do agir racional e sensato. O que se anunciava no Século das Luzes — a história, vetor de progresso, engendrando, apesar do mal recorrente, um futuro onde razão e felicidade estariam lado a lado — foi rejeitado como mitologia por causa das tragédias do século XX. A história já não é a mediadora do sentido; está reduzida à banalidade objetiva do cosmo, de agora em diante privado, pela ciência rigorosa, de valor simbólico. Dois tipos de tendência permaneceram, porém, ativos, pelo menos nas margens: a primeira, poética; a segunda, religiosa.

A tendência poética nunca deixou de retirar na experiência sensorial do mundo as imagens e as metáforas que esclareciam indiretamente os caminhos obscuros e detectavam no cosmo as pegadas de um indizível que os procedimentos científicos e técnicos ignoravam. Heidegger, comentando Hölderlin, escreve: “Ser poeta em tempo de angústia é estar atento, cantando, à pegada dos deuses evadidos”. Philippe Jaccottet escreve no mesmo horizonte do desencantamento social e científico do cosmo: “Talvez agora que já não há estela já não haja ausência nem esquecimento”.¹⁶

Os deuses evadiram-se, segundo a expressão de Hölderlin; resta a beleza do mundo que a linguagem poética revela. No cair da tarde de sua vida sofrida e movimentada, Katherine Mansfield escreve numa carta (19 de março de 1922): “A primavera realmente chegou. As folhas brotam, o ar está como seda. Mas acima de tudo vê-se uma espécie de beleza fugidia em todos os rostos, um olhar tímido, o olhar de alguém que se inclina sobre um recém-nascido. É tão belo que se fica confuso”.¹⁷

A tendência religiosa debilitou-se à proporção que o cosmo e a história foram monopolizados pela pesquisa científica. O sentimento dominante, o da indiferença do universo pelo devir humano, foi muito bem expresso por Jean Rostand: o saber racional aceito e medido leva a pôr no rol das fábulas tanto a visão fraterna do cosmo quanto seu governo divino e sua finalidade venturosa.

Átomo irrisório, perdido no cosmo inerte e incomensurável, o ser humano sabe que sua febril atividade é apenas pequeno fenômeno local, efêmero, sem significação e sem finalidade. Sabe que seus valores valem apenas para ele, e que, do ponto de vista sideral, a queda de um império ou mesmo a derrocada de um ideal não têm valor maior que o desmoronamento de um formigueiro sob o pé de um transeunte distraído.

Assim, não terá outro jeito a não ser procurar esquecer a imensidão bruta que o esmaga e que o ignora. Repelindo a estéril vertigem do infinito, surdo ao silêncio apavorante dos espaços, esforçar-se-á por tornar-se tão incósmico como o universo é inumano.¹⁸

Jean Rostand faz alusão ao horror que Pascal exprime diante da imensidade de

16 Em Aires. Citado por: JOSSUA, J.-P. *La littérature et l'inquiétude de l'absolu*. Paris, Beauchesne, 2000. p. 175.

17 Citado por: JOSSUA, J.-P. Op. cit. p. 130.

18 ROSTAND, J. Op. cit. p. 175.

um universo mudo. Este último imputava a isso os efeitos sociais e afetivos recentes provenientes da abordagem científica do universo.

Os juízos pessimistas sobre a natureza estão em via de tornar-se obsoletos. Há algumas décadas assistimos, sob o impulso de interpretação científica original, à nova aliança entre o devir cósmico e o desejo humano. No contexto cristão, Teilhard de Chardin construiu uma hipótese sobre a cumplicidade do devir humano e do devir cósmico baseada na leitura dinâmica do papel universal de Cristo. Essa hipótese não teria surgido sem a pregnância do paradigma da evolução que comandava tanto a história da vida como a do devir cósmico. A hipótese de trabalho de Teilhard exprime um sintoma: o de deslocamento de interesses e de transformação do pensamento comum. A evolução humana integra-se no devir cósmico, que já não é tido como absurdo. O emprego mais recente, sob intensidades variadas, do princípio antrópico levou à reapreciação da integração do ser humano à natureza.

O pensamento de Teilhard, como o dos adeptos do princípio antrópico, está ainda marcado por esquema finalista. Essa perspectiva está diluindo-se. O sentimento ecológico, nascido do medo de danos causados ao ambiente natural pela industrialização forçada, acentuou a idéia nascente de que o cosmo não era indiferente a uma atribuição de sentido, excluindo, de qualquer forma, a idéia de finalidade. A prática das religiões do Extremo Oriente atuou na mesma perspectiva. O sentimento religioso contemporâneo inclui dimensão cósmica, o universo é vivido como lugar de manifestação ao mesmo tempo que de velamento do sagrado, mantém em harmonia os contrários, e o ser humano, deixando-se invadir por essa serenidade, liberta-se da angústia existencial que sua precariedade pessoal e a crueldade da história engendram; ele é elemento de uma ordem mutante e entretanto permanente, participa de aventura que o engrandece sem culpabilizá-lo. Esse sentimento pacificador do inesperado da natureza é admiravelmente insinuado por Philippe Jaccottet:

Somos de um tempo em que o que conta, talvez, seja uma flor surgida nas frestas das lajes... Precisamos simplesmente mostrar isso, na serenidade de uma espera inexprimível... Talvez seja preciso menos ainda. A relva onde os deuses se perderam. Os mais finos brotos de acácia sobre o azul, quase branco, do céu mais delgado do que uma folha.¹⁹

A natureza é reconstituída em sua beleza e harmonia; a história cruel é esquecida. Se existe militância, ela deve lutar para preservar essa primazia do universo sobre os seres humanos exploradores e destruidores.

Essa sensibilidade ao ambiente cósmico nasceu de constatação: a degradação dos recursos terrestres e do equilíbrio ecológico pelos hábitos dos humanos que não respeitam seu *habitat* natural. É, além disso, sobredeterminada pela experiência desastrosa a que levou a aplicação das teorias do “sentido da História”. Muitos acusam o judeo-cristianismo de estar na origem dessa impertinência ecológica: por sua orientação antropológica escorada na crença da encarnação do Filho de Deus e na sua esperança escatológica que gratifica a história com valor hiperbólico, teria impelido a humanidade a uma atitude esquizóide de supervalorização de sua destinação e de subestimação de seu suporte cósmico. Essa atitude seria reforçada pela pretensão de que Cristo submete o universo a uma finalidade precisa: domesticá-lo em prol dos humanos. A nova tendência, ao mesmo tempo ecológica e religiosa, levanta uma questão séria à maneira

¹⁹JACCOTTET, P. *Éléments d'un songe*. Lausanne, L'Âge d'homme, 1990. pp. 173-174. Poche Suisse.

pela qual o cristianismo histórico deixou de lado qualquer reflexão sobre a ligação entre a beleza do universo, suas profundezas abissais e suas contradições estruturais com o desejo humano. A preeminência reconhecida de Cristo foi incitação para deixar ao domínio da razão científica e ao processo histórico progressista a relação da humanidade com o cosmo, levando a subestimar sua potencialidade poética como traço do divino. Essa potencialidade é, hoje, investida de sensibilidade religiosa com tendência panteísta que circunscreve o agir de Jesus a uma profecia regional, desprovida de significação universal. A menos que, por seu comportamento, ele tenha sido símbolo original da harmonia feliz primordial que a cupidez hábil ou as loucuras políticas com elevada finalidade histórica romperam. A questão do Jesus da história apresenta-se, desde então, num espaço bem diferente daquele delimitado pela exegese histórica; ela suscita o caráter enigmático de sua relação com o Ressuscitado.

Um conjunto de fatores contribui em nossa atualidade para relativizar a crença antiga e provavelmente neotestamentária na mediação única reveladora e salvadora de Cristo no movimento da humanidade em direção a Deus. Essa relativização afeta, em primeiro lugar, o conhecimento de Deus: não é tanto a existência do divino que se suspeita ser fábula quanto a credibilidade de sua ação circunscrita à de seu enviado, Jesus. A dúvida que recai sobre o sentido da atividade divina coincide com a percepção da dupla ruptura que marca a tensão rumo ao Absoluto: a primeira gerada dentro da própria aliança entre Israel e a Igreja; a segunda, imemorial, relativa à experiência do divino, cuja prova é a pluralidade das religiões sem perspectiva de unificação com base num horizonte comum. Além disso, o abandono de sentido global do movimento histórico por sentimento de imersão no devir indefinido e entretanto sereno da dinâmica cósmica acentua as tensões religiosas em razão das divisões aparentemente insuperáveis.

Nessa retração da unidade do sentido, que lugar assinalar, honestamente, à unidade da mediação de Cristo, a qual, por hipótese, conduz a um único Reino de Deus a humanidade inteira? A resposta a essa questão está longe de ser evidente. Não poderia, entretanto, ser evitada na elaboração de uma cristologia que faz questão de assumir a dispersão presente do sentido e a extrema variedade das buscas do Absoluto. Essa questão explica a perspectiva e a organização desta obra.

A elaboração cristológica aqui projetada parte daquilo que põe em causa o projeto originário expresso pela única mediação de Cristo, que realiza em si mesmo a promessa e a aliança: a cisão entre Israel e os discípulos de Jesus. Essa divisão é primeira e radical: afeta o movimento da implicação de Deus na história. Assim, seu estudo será o objeto da primeira parte da obra.

A ruptura entre Israel e a Igreja é o símbolo de outra divisão: a oriunda da multiplicidade das religiões. Essa dispersão na busca do Absoluto permanece não superada. Suas conseqüências cristológicas não poderiam ser subestimadas; serão analisadas na segunda parte.

A fé cristã confessa a supremacia de Cristo sobre a história e o cosmo: ele é o Senhor. A experiência não bate bem com a convicção de que Cristo unifica o devir histórico e o devir cósmico e dá-lhes finalidade análoga. Sua mediação não é evidente, é preciso interpretá-la. Será o objeto da terceira parte.

Na quarta parte, o esforço consistirá em sintetizar os estudos anteriores, focalizando a questão em torno da atividade do Espírito e da articulação delicada entra a singularidade do Nazareno e a universalidade de Cristo. A sinfonia crística da unidade é virtual, já que parece tão fecunda a divisão.

Essa maneira de proceder é mais do que atualização de minha obra anterior sobre cristologia; é a exploração de campo pouco analisado até agora e cuja pertinência teológica por enquanto ignoro, esperando que não seja investigação infrutífera.²⁰

20 DUQUOC, C. *Cristologia: ensaio dogmático*. São Paulo, Loyola, 1992 (1968). t. 1: O homem Jesus. N. T: a anotação da data entre parênteses, nos casos em que a diferença for significativa, refere-se à primeira edição do original; _____ *Christologie: essai dogmatique*. Paris, Cerf, 1972. t. II: Le Messie. A cristologia programada nesta introdução mediante a constatação das cisões, rupturas e dispersões que ocorreram na história não corresponde muito àquela escrita entre 1968 e 1972. Os desafios levados então em conta provinham seja da leitura histórico-crítica da Bíblia, seja da desconstrução filosófica, cujas repercussões levaram as teologias a teorias paradoxais, como a da “morte de Deus”. As teologias moderaram-se sob a evolução do pensamento contemporâneo, mas deparam-se, então, com questão mais radical porque menos imaginária, mais histórica: o caráter central de Cristo, expressão primeira da fé em sua unicidade reveladora e salvadora, colocado em situação difícil pela pluralidade religiosa, pelo rompimento judeu-cristão e pelas cisões internas. É esse desafio histórico, e não mais filosófico ou antropológico, que é o fulcro da elaboração cristológica proposta.

Acrescentamos que o debate com o judaísmo e com as outras religiões facilita leitura diferente do percurso de Jesus e do acontecimento pascal. Os conflitos entre caminhos religiosos múltiplos e o cristianismo parecem mais capazes de abrir a compreensão e a prática menos idealistas do Evangelho do que a redução do cristianismo a antropologia ética da qual nossos modernos se fizeram protagonistas. As rupturas subseqüentes à pregação da ressurreição de Jesus e os arrependimentos atuais revelam mais aquilo que se poderia chamar de “a essência do cristianismo” do que os esforços para livrá-lo das afirmações transcendentais e míticas que o trairiam. O cristianismo provocou rupturas: são elas que são reveladoras de seu destino negativo ou positivo atual. A indiferença para com Deus e o retorno de um divino cósmico sereno não são estranhos aos conflitos históricos provocados pelos gestos e pela palavra de Cristo.