



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

JAIMITO SAMUEL JORGE CHINA

**“O Deus esquecido”: uma abordagem sobre a
experiência da fé. Do esquecimento à consciência
crente de Deus**

**Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor Luís Miguel Figueiredo Rodrigues**

**Braga
2024**

Agradecimentos

Os mestres são os primeiros a quem um aluno deve erguer a voz da gratidão. São eles que, na paciência solícita do dom do ensino, alçam os alicerces da personalidade do aluno. A todos os professores e professoras que, durante este período de formação académica, foram verdadeiros semeadores de conhecimento e sabedoria genuínos, a cada um/a deles/as uma palavra de estima e gratidão.

Ao professor Doutor Luís Miguel Figueiredo Rodrigues, pela disponibilidade e paciente orientação na investigação do presente trabalho; à professora Isabel Gomes e ao Pedro Martins; aos padres Jorge Vilaça, Bruno Nobre e Beato Cornélio Jaime, uma palavra de apreço e profunda gratidão pela amizade, disponibilidade e colaboração.

Aos meus pais, Samuel China e Bendita Rachide; aos meus irmãos e amigos e a todos os meus familiares, a minha gratidão pela motivação e incansável apoio.

Por fim, a todos aqueles que, com as suas histórias de vida, na constante partilha do conhecimento e da sabedoria, me ensinaram que, melhor do que procurar por respostas imediatas, é ir atrás de perguntas que ampliem os horizontes da vida. A todos eles, o meu apreço e gratidão.

«Nós existimos, nós perseveramos no que somos a partir da palavra e do desejo do outro.

Viver é articular-se, aprender a ser afetado pelos outros - não por si próprio».¹

¹ José Augusto Mourão, *Quem vigia o vento não semeia* (Lisboa: Pedra Angular, 2011), 7.

*É possível uma experiência de Deus para nós? É possível aqui e agora, nestes tempos religiosamente destituídos, nestes tempos de crise generalizada das religiões estabelecidas, de crescimento da descrença sobretudo sob as formas do agnosticismo e da indiferença; nestes tempos de efervescência religiosa sob a forma de novos movimentos que rompem com as religiões tradicionais e convidam o sujeito à descoberta de formas mais próximas, mais quentes e mais domináveis de cultivo da transcendência? A experiência de Deus é possível nas nossas sociedades avançadas, nas nossas culturas secularizadas, isto é, libertas da impregnação religiosa das culturas de outros tempos? E se for possível, que formas assumirá a experiência religiosa, a experiência de Deus, nestas circunstâncias aparentemente desfavoráveis?*²

² Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios* (Madrid: Editorial Trotta, 1997), 19-20.

Índice

Agradecimentos	3
Resumo	6
Abstract	6
Siglário	7
Introdução	8
1. UMA ANÁLISE EXISTENCIAL DA EXPERIÊNCIA DE DEUS	11
1.1. A experiência de Deus a partir da constatação de uma crise de fé	15
1.2. A experiência de Deus no desencanto da contemporaneidade	20
<i>1.2.1. Deus no pensamento contemporâneo</i>	22
<i>1.2.2. O problema de Deus na fé e no pensamento contemporâneo</i>	25
1.3. Um Deus que vem à ideia como possibilidade de conhecimento	29
1.4. Síntese	33
2. A EXPERIÊNCIA CONSCIENTE OU INCOSCIENTE DE DEUS	34
2.1. Deus como palavra que se dá	36
2.2. O conhecimento como caminho para a experiência de Deus	40
2.3. A fé cristã na sociedade atual	43
<i>2.3.1. A descrença como um desafio</i>	45
<i>2.3.2. Redescobrir a Identidade Cristã: desde a consciência de uma ausência presente</i>	49
2.4. Do Deus esquecido à experiência consciente de Deus	52
2.5. Síntese	56
3. A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA A PARTIR DA VISÃO AFRICANA DE DEUS	57
3.1. Um ponto de partida: as religiões tradicionais	59
3.2. A experiência do sagrado como experiência de Deus	63
3.3. A experiência religiosa nas culturas macua e maconde	67
3.4. Espiritualidade tradicional: comunhão (vertical) e intercomunhão (horizontal)	72
3.5. Síntese	77
Conclusão	79
Bibliografia	81

Resumo

Após termos feito a análise existencial da experiência de Deus na atualidade, e de percebermos que ela é possível, mesmo no meio de tantos desafios que se colocam à fé, procuramos delinear as formas que tal experiência pode assumir: ser uma experiência consciente ou inconsciente. Resultará daí a abordagem sobre a experiência religiosa a partir da visão africana de Deus, onde a fé é entendida como um fenômeno antropológico e, só depois, como religioso. Parte-se da cultura para retornar à cultura. Pelo que, um dos maiores desafios que se levanta aquando da abordagem sobre a experiência de Deus na atualidade é o da evangelização da cultura. A experiência da fé acontece sempre numa determinada cultura, e cada cultura é, inevitavelmente, expressa na vivência da fé.

Palavras-chaves: Análise, experiência, fé, Deus, consciente, inconsciente, cultura

Abstract

After having made an existential analysis of the experience of God today, and realizing that it is possible, even in the midst of so many challenges to faith, we tried to outline the forms that this experience can take. It can be a conscious or unconscious experience. This will result in an approach to religious experience based on the African vision of God, where faith is understood as an anthropological phenomenon and only then as a religious one. We start from culture to return to culture. Therefore, one of the greatest challenges that arises when approaching the experience of God today is the evangelization of culture. The experience of faith always takes place in a particular culture and each culture is inevitably expressed in the experience of faith.

Keywords: Analysis, experience, faith, God, conscious, unconscious, culture.

Siglário

AM	Africae Munus
AF	Africae Terrarum
CV	Christus Vivit
DC	Deus Caritas est
EN	Evangelii Nuntiandi
FT	Fratelli Tutti
GS	Gaudium et Spes
NMI	Novo Millenio Ineunte
VG	Veritatis Gaudium
FR	Fides et Ratio

Introdução

O Deus esquecido: uma abordagem sobre a experiência da fé. Do esquecimento à consciência crente de Deus

Quando se fala do esquecimento de Deus, pretende-se, com isso, referir a um Deus deixado à margem da vida. Não por falta de meios que possibilitem o seu conhecimento e a sua consequente experiência, mas porque tal experiência acontece de uma forma, diga-se, inconsciente. A experiência inconsciente³ não constitui, aqui, uma rejeição expedita de Deus, mas aquilo que instala tamanha aridez no coração do crente que se poderia aferir que este passa a viver mais na superficialidade do que na profundidade do mistério em que acredita. Karl Rahner, no *Curso fundamental da fé*, sublinha que «o humano é capaz de esquecer o seu fundamento e, ainda, se assim se pode falar, esquecer que se esqueceu».⁴

O esquecimento é algo peculiar ao ser humano. E, diante deste fenómeno típico do humano, a experiência da comunidade e, nela, a experiência da fraternidade, são como que o lembrete que despertará o crente do sono do esquecimento. Assim, o Deus Esquecido não é um Deus desconhecido, mas conhecido. Tão íntimo, profundo e natural ao ser humano que se pode passar do seu esquecimento à Sua ignorância, que, por sua vez, tende a ser mais uma ignorância dissimulada, isto é, velada pelo esquecimento, e não propriamente uma ignorância consentida.

Esta dissertação é como que uma interrogação destemida da fé, que parte do pressuposto que, na atualidade, é necessária a ousadia de uma intrepidez que conduza a um choque térmico entre a experiência da fé e a afirmação do ateísmo, da descrença e da indiferença, de modo que, a partir daí, o crente redescubra a sua identidade como cristão e saiba afirmar-se como tal.

As intuições que nela surgirão, em forma de reflexão e investigação, na conjugação de pensamentos de vários autores (o método assumido nesta dissertação), não pretendem dar respostas, mas suscitar novas interrogações que conduzam o crente à consciência de Deus e da sua fé. Nesta dissertação, Deus aparece como uma pergunta sem resposta, e uma resposta sem pergunta. Porque é anterior ao questionamento humano, e não pode estar enclausurado num conceito, como se de uma resposta imediata e definitiva se tratasse.

³ Os termos “*consciente*” e “*inconsciente*” dá forma como serão utilizados ao longo deste trabalho, desprendem-se das perspetivas da psicologia e da moral, e assumem um sentido que é entendido como a capacidade de reflexão sobre a experiência, sobre a fé, e a necessidade de assumir uma atitude diante desta reflexão. A experiência “consciente” é uma experiência refletida e assumida na realidade concreta. A experiência “inconsciente” pode ser *refletida*, mas não *assumida*.

⁴ Cf. Karl Rahner, *Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de Cristianismo*, Teologia Sistemática (São Paulo: Paulus, 1989), 65.

Não obstante, trata-se, segundo Juan Martín Velasco, de «*um Deus com presença e influência social*»⁵ no e através do crente. O que faltará para que tal presença seja uma presença transformadora?

De uma certa forma, poder-se-ia dizer que este trabalho é um apelo à redescoberta, na sociedade atual, da criatividade pastoral na experiência da fé. Não de uma criatividade desmedida, mas aquela que não permite que o crente se feche numa fé que o situa para lá da realidade, mas que, antes, o convida a considerá-la como o lugar de Deus. Daí a importância que se dará ao conceito de cultura, que terá a sua fundamentação máxima no terceiro capítulo, com uma abordagem sobre a experiência religiosa a partir da visão africana de Deus.

Desde o ponto de partida até ao ponto de chegada da experiência de Deus, devem apurar-se três dimensões da mesma: a busca de Deus, a intimidade com Deus e o testemunho de fé. No ímpeto desta experiência inicia um “caminhar crente”, que parte de si e volta para si, aquilo a que João Batista Libanio, no seu tratado da fé, consideraria como o trajeto «da fé para fé, ou da *praxis* cristã para a *praxis* cristã»,⁶ mediante o qual o sujeito crente toma consciência da necessidade de uma fé mais esclarecida, partindo do questionamento de si e da sua própria fé, procurando perguntar para compreender e compreender para melhor amar aquilo em que se acredita.

Com isso, não tencionamos argumentar que a experiência atual de Deus esteja “pior” do que era há 100, 200, ou 300 anos, nem prever o que será desta experiência daqui a 100 anos. Embora o presente da fé cristã seja feito por um passado, e o seu futuro seja consequência do presente, pretende-se apenas sublinhar a necessidade de despertar para uma experiência consciente de Deus, capaz de transformar o crente e o mundo à sua volta. O testemunho da fé jamais deixa o recetor indiferente. Envolve a pessoa, de uma forma ou de outra: interpela-a ou repele-a, mas nunca a deixa indiferente.

Para que toda esta abordagem seja possível, partir-se-á de uma análise existencial da experiência de Deus, que terá como enfoque a constatação de uma crise da fé nos tempos hodiernos, bem como o lugar do pensamento na experiência da fé; ou melhor, de que maneira o pensar teológico e filosófico contribuem para um despertar da fé com vista a uma experiência consciente de Deus e, até certo ponto, como o próprio pensamento se transforma numa forma de experiência de Deus.

Nesta sucessão, a segunda parte será o coração da dissertação, transcorrendo a espessura dos conceitos de “experiência consciente” e “experiência inconsciente”, a partir de uma

⁵ Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios* (Madrid: Ediciones Trotta, 2007), 78.

⁶ João Batista Libanio, *Eu Creio Nós Cremos: Tratado Da Fé* (São Paulo: Edições Loyola, 2022), 12.

perspetiva de fé, que considera o conhecimento como o caminho para a experiência de Deus. Uma fé que, a partir da abordagem da experiência religiosa nas culturas macua e maconde, será entendida como um fenómeno que, antes de ser situado no domínio do religioso, é assumido como sendo essencialmente antropológico.

CAPÍTULO I

1. UMA ANÁLISE EXISTENCIAL DA EXPERIÊNCIA DE DEUS

O termo experiência é um termo versátil, complexo e com variadas definições. A sua aplicação no âmbito religioso, enquanto designação da relação com um ser transcendente, “experiência de Deus”, e da relação com outros humanos, como o lugar, por excelência, do acontecimento dessa experiência, reclama uma necessária delimitação conceitual de forma que, quando se empregar o termo e se aplicar ao dinamismo da relação do humano com Deus, não possa chegar-se ao ponto de considerar Deus como um mero objeto de experiência e de conhecimento humanos.

Juan Martín Velasco, partindo do pressuposto de que o termo experiência «designa a forma fundamental e peculiar do conhecimento humano»,⁷ apresenta três horizontes para a compreensão do mesmo. Num primeiro momento, considera que o termo é, por vezes, «utilizado como sinónimo de experimento, para designar a ação de experimentar no sentido técnico que adquiriu na metodologia científica».⁸ Neste sentido, segundo o autor, «a palavra experiência não tem aplicação no domínio religioso, uma vez que a relação vivida na experiência religiosa se caracteriza por ter a sua origem numa realidade sobrenatural, ou pelo menos numa realidade superior ao homem,⁹ que escapa à sua iniciativa e ao seu controlo».¹⁰

Num segundo momento, o autor assume a posição de que, além deste primeiro sentido já apresentado, o termo experiência designa também «uma forma de conhecimento que se caracteriza por constituir a apreensão imediata de uma realidade externa ou interna ao sujeito».¹¹ A experiência, neste sentido, envolveria dois elementos essenciais: primeiro, o de ser «um conhecimento imediato, por oposição ao que se tem através da notícia de outrem»;¹² em segundo, o de «ser um conhecimento obtido através do contacto vivido com a realidade, por oposição ao que se obtém a partir da análise de um conceito».¹³ Em ambos os casos, segundo o

⁷ Juan Martín Velasco, «Experiencia religiosa», em *Nuevo Diccionario de Catequética (A-I)*, ed. Vicente Maria Pedrosa et al., vol. 1 (Madrid: San Pablo, 1999), 884.

⁸ Martín Velasco, 884.

⁹ É de ressaltar que na perspetiva deste trabalho, como se espera que o seja em todos outros trabalhos nestes tempos que correm, dentro da busca de uma linguagem inclusiva, entende-se que, a palavra “homem”, nas citações apresentadas de forma literal, se refere ao ser humano no seu todo: homem e mulher.

¹⁰ Martín Velasco, 884.

¹¹ Martín Velasco, 885.

¹² Martín Velasco, 885.

¹³ Martín Velasco, 885.

autor, a experiência refere-se ao conhecimento «como adquirido na vida e através da vida. Um conhecimento que, mesmo referido a um objeto que é exterior ao sujeito que o experimenta, tem repercussões nele, envolve-o e, de certa forma, transforma a sua vida e o seu mundo».¹⁴

Ora, no centro de toda a dinâmica da abordagem teológica e filosófica sobre a experiência de Deus está a subjetividade do indivíduo como o lugar privilegiado, onde se faz o devido julgamento sobre a sua importância e execução, bem como sobre a análise posterior, derivada da sua efetivação, ou seja, a experiência de Deus há de ser uma experiência transformadora, na medida em que a pessoa reconhece nela esta capacidade de transformação e se deixa transformar por ela.

“O reconhecer” vai na linha do terceiro horizonte apresentado por Martín Velasco, onde «a experiência também pode ter o significado de conhecimento acumulado pelo contacto prolongado com uma situação, um ambiente ou uma realidade, o que os torna familiares e facilita uma certa conaturalidade».¹⁵ Mais adiante, haverá oportunidade para se refletir até que ponto esta “conaturalidade” é saudável para uma experiência consciente de Deus. Para já, e para pôr um ponto final, em forma de síntese, a este breve esclarecimento sobre os vários significados que o termo experiência pode abarcar, importa enfatizar que, na perspectiva velasquiana, os dois últimos sentidos de experiência, isto é, o da experiência como uma forma de conhecimento, que se caracteriza por constituir a apreensão imediata de uma realidade externa ou interna ao sujeito (é de recordar, que segundo o autor, não se trata de um imediatismo absoluto), e o da experiência como um conhecimento acumulado pelo contacto prolongado com uma situação, um ambiente ou uma realidade, dão origem ao uso que resume o adjetivo experiencial, por oposição ao primeiro sentido, que utiliza o termo experiência em correspondência ao experimento para designar a ação de experimentar, e que dá origem ao adjetivo experimental.¹⁶

Experiencial e não experimental, porque se trata do “eu” que se descobre diante do mistério, e não de um mistério que é descoberto diante do “eu”. Neste sentido, o mistério, Deus, é um rumor anterior à consciência da experiência que se faz Dele: «"Eu só te conhecia de ouvir falar, mas agora os meus olhos te viram", exclama Job (42,5) depois da manifestação do mistério».¹⁷

¹⁴ Martín Velasco, 885.

¹⁵ Martín Velasco, 885.

¹⁶ Martín Velasco, 884-85.

¹⁷ Martín Velasco, 885.

É possível abordar o tema da experiência sob vários pontos de vista: filosófico, científico, antropológico, sociocultural, psicológico e religioso. É um conceito presente em toda a dimensão existencial do humano enquanto ser que faz e se deixa fazer pelas experiências que realiza, aspeto que não torna a sua vida numa síntese destas experiências, mas digna de uma hermenêutica existencial do seu ser no mundo que, na consciência de si enquanto ser imanente, finito e, de certa forma, dependente de uma rede de relações que lhes são exteriores (sejam eles de ordem humana ou divina), o humano descobre-se como uma “pergunta” cuja resposta não é definitiva, mas se vai construindo ao longo da sua vida, que é, no fundo, uma experiência do “nada” em construção.

Uma experiência que é, em rigor, um acontecimento que dispõe o sujeito para a abertura do ser em relação, permitindo-lhe deixar-se habitar por uma realidade que, na sua subjetiva exterioridade, se torna objetiva na interioridade de quem vive a experiência. Daí poder aferir-se que se trata de uma verdadeira experiência cristã de Deus se, de facto, a vida espiritual do crente implica a consciência de uma experiência enquanto espaço em que ele se descobre como transparência de uma transcendência imanente e se afirma como tal, através da sua vida. Mais do que falar de Deus, “mostra esse Deus”, «mais que pensar Deus com a cabeça, senti-Lo-á com o coração»,¹⁸ tornando a sua vida num testemunho vivo do anúncio eficaz de um Deus vivo.

Parte-se, então, do pressuposto de que a história humana está a atravessar um momento que se pode designar por “tempo do esquecimento de Deus”. Um tempo que reclama transformação no modo como a Igreja olha para si, para Deus e para o mundo; tempo em que o mundo apresenta razões suficientes para falar da ausência de Deus, e até, em alguns casos, questionar os que se aventuram a acreditar n’Ele sobre o porquê da sua aparente indiferença. Nestes tempos que correm, a fé é, de facto, uma aventura que conduz ao absurdo da permeabilidade da vida diante do humano, que constrói para destruir e destrói para construir a vida. Da ideia de um Deus presente e próximo que, como o oleiro, esculpe a vida humana, passa-se à ideia de um Deus distante, arrebatado da realidade humana e sujeito ao exílio e à clausura do sagrado.

O tempo do esquecimento é o tempo da perda total do espanto diante de Deus, que, para muitas pessoas, começa precisamente com «a impressão de que Deus, que até há pouco tempo era uma realidade que fazia parte do seu ambiente, se está a retirar, irremediavelmente, do

¹⁸ Leonardo Boff, *Experimentar Deus: A Transparência de todas as coisas* (Campinas: Versus editora, 2002), 22.

mundo. Do “Deus está aqui”, seguro, natural e assumido outrora, passa-se para o “onde está Deus?”»,¹⁹ abrindo-se, com esta indagação, um horizonte mais amplo do discurso filosófico sobre Deus, no qual há mais preocupação em saber o *porquê* da sua ausência, acompanhado pelos *se Ele existisse*, e não o *como* da sua presença, visto que «a constatação da primeira não é apenas a daquele que é invisível ou inacessível, mas a daquele que não merece existir, daquele cuja existência tem de ser negada, porque se fez indigno dela e, se existisse, seria pior»,²⁰ porque é um Deus que se cala diante do mal e dos sofrimentos da humanidade.

Esta questão da ausência de Deus é um problema existencial que traz consigo uma indagação pertinente: como falar da experiência de Deus mediante a sua ausência e o seu silêncio? Ou, para falar de Deus, teremos, antes, de falar do humano, isto é, compreender a experiência de Deus não como uma busca de Deus em si mesmo, mas a partir do ser humano? «Não estaremos na presença de um lugar ainda mais minado que os outros?»²¹ O que é mais desafiante: falar de Deus a partir do humano, ou do humano a partir de Deus?

Antes de se refletir sobre estas perguntas, há que fazer uma aproximação conceitual à palavra *Deus*, que, embora seja «uma ideia suprema que não pode ser explicada por mais nada, exceto mergulhando nessa mesma noção»,²² se tornou, na atualidade, numa espécie de “questão” que preocupa e ocupa o pensamento de crentes e não crentes. Vê-se, cada vez mais, o advento do encontro das várias áreas do saber e o florescer de um discurso sem fronteiras sobre Deus, que já não é mais um problema exclusivo da religião, mas do humano. Seja numa tentativa de o resgatar dos recantos da história, ou um balbucio, na tentativa de explicar as razões da sua existência ou não existência, ou mesmo no esforço incessante de procurar descobrir, como afirma Adolphe Gesché, se a palavra “Deus” é «uma palavra com ou sem conteúdo»²³ nestes tempos de transformação da fé.

Este autor parte do pressuposto de que a palavra “Deus”, embora tida e pronunciada como uma palavra cheia de sentido e significado, não deixa de ser «como que uma medalha antiga, com o seu relevo hoje quase apagado, quase ilegível, e da qual nada se sabe». ²⁴ Não por falta de meios que possibilitassem o seu conhecimento e a possível experiência que dele derivasse, mas porque, segundo esclarece Juan Martín Velasco, se está a passar por uma época em que a secularização não só afeta o religioso como também o não-religioso. E é por causa da

¹⁹ Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios* (Madrid: Editorial Trotta, 1997) 9.

²⁰ Cf. Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 21.

²¹ Cf. Adolphe Gesché, *Dios para pensar* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007), 13.

²² Gesché, 12.

²³ Gesché, 9.

²⁴ Gesché, 9.

«secularização da cultura que culmina na secularização das consciências e que, tendo declarado autónoma a ordem social e a sua organização, a ordem da razão e as suas questões, a ordem ética e os seus valores, transforma o humano num ser surdo a todos os apelos religiosos, instalando-o na mais completa indiferença onde se declara absolutamente “sem notícias de Deus”». ²⁵ Mas de que Deus? Do Deus que o humano sonhou para si, ou de um Deus com o qual o humano deveria sonhar?

Dá-se, desta forma, segundo Martín Velasco, o *eclipse cultural de Deus*,²⁶ isto é, o obscurecimento da luz,²⁷ na qual Deus se torna uma presença ainda a ser redescoberta e cuidada, porque, como a própria palavra “eclipse” demonstra, não é Deus que, por vontade própria se ausenta, mas o agir humano que ofusca a sua presença, visto que não é um Deus que se subtrai à vontade humana, mas que nem por isso se impõe. É um Deus que simplesmente «não aparece de relance. Não aparece ao olhar disperso do humano distraído, à pessoa perdida no entretenimento, dissipada no esquecimento sistemático de si mesma»²⁸ e submersa no imediatismo e no facilitismo tecnológicos que caracterizam o tempo hodierno.

1.1. A experiência de Deus a partir da constatação de uma crise de fé

O século XX, designado por alguns como o «século da ausência de Deus»,²⁹ é considerado por Maria Clara Bingemer como um período da história humana que «conheceu a crise da modernidade e o advento da pós-modernidade, com tudo o que estas épocas comportaram». ³⁰ Por outro lado, salvaguarda-se que, «se na modernidade, parecia que tudo apontava para um mundo sem Deus e sem perspectiva de religiosidade, na pós-modernidade ocorre um regresso ao transcendente. Há uma ânsia cada vez maior de experiências e de práticas religiosas que movem o crente»,³¹ uma tendência, diga-se, para uma espiritualidade, por vezes fragmentada de fé, que resvala para o sentimental, para o provisório e o descontínuo e, sobretudo, para o excesso da ânsia pelo sagrado, situado aquém da realidade e desprovido da dimensão do cuidado pelo outro. Uma espiritualidade que se prende exclusivamente nos modos práticos de se religar (religião) a Deus, resumido a uma mera institucionalização da religião,

²⁵ Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 21.

²⁶ Martín Velasco, 20.

²⁷ Cf. Martín Velasco, 20.

²⁸ Martín Velasco, 29.

²⁹ Maria Clara Bingemer, *Experiência de Deus na contemporaneidade: Entre o viver e o contar* (Prior Velho: Paulus Editora, 2018), 5.

³⁰ Cf. Bingemer, 5.

³¹ Cf. Bingemer, 5.

que não só desumaniza o humano como também pode deformar a fé e conduzir a uma certa descrença inconsciente de quantos se afirmam crentes.

A descrença inconsciente, que consiste na negligência ao apelo do outro, responsabilidade que a fé impõe, instala o crente nos parâmetros doutrinários e no mero cumprimento dos preceitos eclesiais, criando nele a imagem de um Deus enclausurado na sacralidade da lei. Aliás, a parábola do bom samaritano (Lc 10, 25-37), com personagens deliberadas e intencionalmente escolhidas por Jesus, demonstra como a fidelidade temerária a uma religião resulta no esquecimento de um Deus que se faz presente através de rostos e histórias humanas concretas. Nesta parábola, a atitude do sacerdote e do levita representa aquilo que se pode designar por “ignorância inconsciente da presença de Deus”, no sentido em que eles não ignoram aquele homem ferido por não professarem uma fé religiosa; antes pelo contrário, é a sua fidelidade e observância à religião que os conduz a essa atitude passiva que, em última instância ignora ao próprio Deus, a quem eles acreditavam que “serviam”.

Mediante a parábola do bom samaritano, constata-se a necessidade da conciliação de duas dimensões da fé: *a fé professada e a fé vivida*. O que significa, dito a partir de uma perspectiva da performatividade da fé cristã, tomar consciência dos limites do que espera e exige essa fé em Deus, sendo que o único limite da fé é o amor, que, uma vez acolhido, aceite e vivido, perpassa todos os limites e obstáculos (sejam eles de ordem racional ou religiosa) e se estende para o dinamismo do dom. Isto não quer dizer que ela seja exclusivamente graça de Deus; pelo contrário, «a fé é simultaneamente uma graça ou um dom de Deus e um ato humano»,³² e, nesse sentido, um itinerário de vida que conduz ao amor, o dom que a ninguém se pode recusar, porque o dom, como ressalta João Duque no seu livro intitulado “o excesso do dom,” é «algo sempre gratuito e que, por isso, excede todos os esquemas de necessidade lógica, quer social, quer mesmo ontológica. O dom dá-se “porque sim”, sem uma razão suficiente e justificante, porque essa seria já obrigante e eliminaria, pela base, a dádiva».³³

A fé é, de certa forma, a consciência do estar diante de uma Presença que impele à hospitalidade, que, por sua vez, no ponto de vista de Stanislas Breton, é capaz de compreender que ela, a fé, «é essencial em relação à cruz de Cristo e à sua *kenosis*».³⁴ A fé não só abarca a dimensão do amor (o cuidado pelo outro), mas implica também o acolhimento da cruz. Assim, numa constante e possível tentativa de passagem da fé professada à fé vivida, o crente

³² Luis Martínez Fernández e Antonio Cañizares Llovera, *La fe que busca entender: Qué es la Teología?* (Madrid: BAC, 2001), 19.

³³ João Manuel Duque, *O excesso do Dom* (Lisboa: Livraria Alcala, 2004), 5.

³⁴ Stanislas Breton, *El porvenir del cristianismo: La laicidad y el espacio interreligioso* (Bilbao: Ediciones Mensajero, 2002), 115.

experimentaria uma *kenosis* interior que lhe permitiria ser com os outros diante de Deus e para Deus diante dos outros.

Aqui, trata-se apenas de uma perspectiva que procura compreender melhor o modo como se pode pensar uma fé sólida em tempos de indiferença, numa sociedade onde a vulnerabilidade e fragilidade humanas parecem, às vezes, sobrepor-se à dignidade da pessoa. Importa constatar aqui a instauração de uma crise de fé no seio do cristianismo. Crise esta que, mais do que sugerir uma regressão no aprofundamento da fé cristã, se torna, como observa Tomás Halík, «um tempo oportuno»,³⁵ o *kairos* do amadurecimento da fé, com o qual se dá também a afirmação de um humanismo, que se reveste de um certo egocentrismo exacerbado no humano, a ponto de se prescindir Deus e, em última instância, da própria dimensão religiosa.

Este teólogo contemporâneo assevera que «a fé cristã já não enfrenta o ateísmo militante nem aquela dura perseguição suscetível de despertar e mobilizar os crentes, mas antes um perigo muito maior: a indiferença»,³⁶ que, muito facilmente, resvala para a ignorância e suscita a descredibilização do testemunho cristão.

Trata-se de um problema que, segundo esclarece Martín Velasco, «convida a olhar para o interior da Igreja e a reconhecer que as comunidades cristãs já não são capazes de transmitir um cristianismo vivo»,³⁷ porque não são ainda a melhor imagem de Igreja que o mundo espera ver: «aquela que reflete a luz de Cristo em cada época da história» (NMI 16), acolhendo no coração as suas preocupações, as necessidades da sociedade, até aquela a que se poderia designar por necessidade primordial na contemporaneidade: a necessidade de Deus.

A fé, sublinha Armando Matteo, «sofre um processo de ocultação da sua capacidade de humanizar e transformar»³⁸ e, aqui, entende-se a fé, no dizer de João Duque, como uma realidade «identificável com o sentido último da existência, que é dom, mas que afeta cada momento da mesma existência, na sua raiz mais profunda».³⁹ Portanto, antes de se constatar uma crise da fé, verifique-se a crise da transmissão da mesma, a partir de um horizonte que conduz à dimensão testemunhal da fé, onde se constata que, segundo Rino Fisichela, «a responsabilidade pela transmissão da fé dá lugar a uma forma de fideísmo acomodático que, de

³⁵ Tomás Halík, *A Tarde do Cristianismo: O tempo da transformação* (Coimbra: Paulus Editora, 2022), 41.

³⁶ Tomás Halík, 15.

³⁷ Cf. Juan Martín Velasco, *A transmissão da fé na sociedade contemporânea* (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2005), 25.

³⁸ Cf. Armando Matteo, *A primeira geração incrédula: a difícil relação entre os jovens e a fé* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2010), 8.

³⁹ João Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002), 46.

facto, impede a fé de ser ela própria»,⁴⁰ isto é, uma fé capaz de transformar porque está incarnada no humos da vida humana, na consciência de um ser que se desdobra quando se dá ao outro.

Talvez por isso os homens e mulheres destes tempos, possivelmente sem se darem conta, tal como esclarece a *Novo Millennio Ineunte*, «pedem aos crentes de hoje não só que lhes “falem” de Cristo, mas também que de certa forma “O façam “ver”» (NMI 16). O mesmo se diga sobre os cristãos que, hoje, abandonam a Igreja, sobretudo os jovens, cujo abandono, à primeira vista, não significa uma adesão à descrença ou indiferença religiosa, mas ressalta uma mentalidade revolucionária própria da juventude, que tem em vista uma certa remodelação do próprio conceito de religião, de fé, e até da própria noção de Deus. O problema é a instalação dos jovens neste abandono; e não o fazem por falta de sensibilidade para com a sua fé, nem, muito menos, o fazem por falta de oportunidade que lhes seja dada para se afirmarem como jovens e proporem uma Igreja que se deixa renovar pela sua juventude, tal como apela a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christus Vivit*, 65. Muitos fazem-no porque não tiveram ainda a experiência de Igreja enquanto lugar de encontro, que se estende de um próximo-rostro até Aquele que se faz próximo através do meu próximo, aquilo que, numa linguagem teológica, se poderia designar de proximidade da transcendência nos rasgos do ser imanente.

A falta dessa proximidade, a falta da experiência de encontro pessoal com Deus, leva a que os jovens estabeleçam a dicotomia entre fé (excessivamente racional e abstrata) e religião (um exercício prático da fé), dando-se, assim, um passo para uma máxima muito atual, que se poderia cognominar como *a salvação não vem da religião*, no sentido de que os jovens não encontram nela a liberdade que lhes possa abrir os horizontes para um futuro consistente, como salienta Matteo, «sem o qual não será possível viver em liberdade e, conseqüentemente, exprimir a sua fé. Pelo que se pode dizer que, a difícil relação entre os jovens e a fé, prende-se, entre muitas outras razões, no enfraquecimento da sua liberdade».⁴¹

A crise estaria, portanto, no “divórcio” entre as duas dimensões da fé: a *transcendental* (a fé professada e pensada) e a *imanente* (a fé vivida e transmitida). E, neste divórcio, com maior incidência em tempos de progressiva secularização, emerge o risco de se construir uma religião sem Deus (dimensão imanente), ou de se conceber um Deus que não se deixa acolher por uma religião, enquanto mediadora da Sua experiência (dimensão transcendental). Assim,

⁴⁰ Rino Fisichela, *A fé como resposta de sentido: abandonar-se ao mistério* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2006), 31-32.

⁴¹ Cf. Matteo, *A primeira geração incrédula: a difícil relação entre os jovens e a fé*, 13.

na religião, o sagrado passaria a ser uma mera projeção do indivíduo, mediante a sua idealização de Deus (como é o caso dos crentes não praticantes).

A constatação desta crise de fé não implica, de forma alguma, o fim da Igreja, muito menos a implantação de uma nova religião. É, antes, um tempo de transformação, que consiste na reorientação da fé. O mesmo se concebe quanto aos desafios que a secularização impõe, ou seja, eles «não significam o fim da religião ou o fim da fé cristã, mas antes a transformação da relação entre ambas».⁴² Tais desafios obrigam a que haja um regresso às origens da fé cristã e se estabeleça um diálogo com a sua história em construção, de forma que se possa entender que o cristianismo, nas suas origens, surge como uma experiência doméstica de fé, e não propriamente como uma religião; surge como uma comunidade de seguidores, e não de admiradores de Cristo, pelo que ser cristão significa moldar a vida a partir da vida de Cristo, e o Cristianismo, enquanto religião, há de ser sempre uma experiência de comunidade e, através da comunidade, a experiência de Deus. Uma comunidade onde as esperanças e temores da humanidade são como que o ponto de partida para a evangelização do mundo, e as resistências nele, nesta dinâmica de evangelização, não são acolhidas como fronteiras do anúncio de Deus, mas como oportunidade para o diálogo, cujo maior desafio consiste em acolher o olhar e a voz do outro, o seu modo de pensar, as suas ideias, as suas crenças e descrenças, as suas aspirações e os horizontes da vida.

O cristão não se deve conformar com o que o mundo secular lhe oferece, com o que outro, diante de si, propõe, mas também não se deve impor com a sua crença como verdade absoluta. Nem muito menos considerar-se melhor que aqueles que professam credos diferentes, ou mesmo que se consideram ateus. No cristianismo, não há lugar para bons ou maus, melhores ou piores. Há, sim, lugar para todos que, na diferença, que é um dom, sabem acolher as distâncias e proximidades do outro, o outro na sua totalidade e alteridade. Isto implica reconhecer a pluralidade e a diversidade de caminhos da experiência de Deus.

A religião, como presença, torna-se o lugar do discurso do sagrado, que se faz através da escuta e do acolhimento do outro. Não se trata de transformar a escuta numa atividade passiva, afirmava Byung-Chul Han⁴³, mas, antes, de ter consciência de que a alteridade, isto é, a diferença e singularidade que constituem o outro como um ser único, são o ponto de partida para que aconteça verdadeira hospitalidade. Aliás, mesmo no que diz respeito à evangelização, missão que outrora, no início da expansão do cristianismo, tinha como pano de fundo dar a

⁴² Cf. Halík, *A Tarde do Cristianismo: O tempo da transformação*, 84.

⁴³ Byung-Chul Han, *A Expulsão do Outro: Sociedade, Percepção e Comunicação Hoje* (Lisboa: Relógio D'Água, 2018), 87.

conhecer o nome de Deus a todos os povos, «a fim de que, conhecendo-O, todos sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade» (Cf. 1 Tm 2, 4-6), hoje, a evangelização, salvaguardando ainda aquele objetivo primário, o de dar conhecer o nome de Deus, adquire outro significado: o de tirar o crente da ignorância do crer e possibilitar-lhe a experiência de encontro com Deus, o que só seria possível por meio de uma pastoral de escuta, de presença e proximidade, algo que, à partida, pode parecer utópico na realidade do mundo que habitamos. Mas é precisamente a falta disso que constitui a crise da fé.

1.2. A experiência de Deus no desencanto da contemporaneidade

A religião, segundo Martín Velasco, «é uma religação ao poder da realidade atualizado em cada pessoa humana. Uma religação que significa que, antes de ter ou fazer experiência de Deus, o humano é experiência de Deus»,⁴⁴ isto é, um ser criado à imagem e semelhança do Criador (Cf. Gn 1, 26-28). Não obstante, ressaltam dois estágios da experiência: o estágio passivo (o ser “à imagem de Deus”) e o estágio ativo (o “transparecer a imagem de Deus”), no sentido em que todo o ser humano, sem exceção, é experiência viva de Deus (estágio passivo, porque criado à Sua imagem e semelhança). Mas nem todo o ser humano se dispõe a fazer a experiência desse Deus, porque isto implica uma adesão e abertura, uma correspondência em liberdade a um Deus que se propõe como presença (estágio ativo).

O estágio ativo da experiência de Deus pode subdividir-se em dois níveis: a experiência consciente e a experiência inconsciente. A diferença entre o nível inconsciente da experiência e o estágio passivo da experiência é o facto de que, no nível inconsciente, a pessoa assume a sua crença em Deus, vive a sua fé. Mas essa experiência torna-se intrínseca e ruminada a ponto ser automática e mecânica, enquanto o estágio passivo corresponde ao ser humano na sua condição de criatura, porque todos, mesmo aqueles que dizem não ter uma fé, são, por natureza, experiência de Deus.

Na contemporaneidade, com a suplantação do espírito iluminista e com o desencanto da modernidade, o ser humano está entre o viver *etsi Deus non daretur* e *veluti si Deus daretur*. Vive de um modo que já se designou como esquecimento de Deus que, não implica, de imediato, a «expulsão do outro»⁴⁵ enquanto lugar da experiência do transcendente. Pelo

⁴⁴ Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 1997, 28.

⁴⁵ Byung-Chul Han, *A Expulsão do Outro: Sociedade, Percepção e Comunicação Hoje*, 64.

contrário, este esquecimento também ressalta o desejo de autonomia do ser humano, com o qual se dá a emancipação do divino.

Adolph Gesché, na sequência da aplicação da fórmula *Etsi Deus non daretur*, no âmbito da teologia, constata que o cristianismo é atualmente entendido «como um humanismo no mesmo sentido que Sartre afirma que o existencialismo o é».⁴⁶ Ora, o cristianismo enquanto humanismo seria simplesmente uma forma de mundividência e de explicação da existência humana e do mundo à luz de uma fé, não em Deus, mas no próprio humano «emancipado e que já terá atingido a idade adulta, assumindo total responsabilidade do seu destino».⁴⁷

Tal desejo de emancipação social de Deus, que «leva o crente a instalar-se na descrença pela busca de uma liberdade absoluta»,⁴⁸ como assegurará Martín Velasco, resultaria na Sua periferização, levando a que se chegasse a uma posição não histórica, mas sobretudo conceitual, que considera o ateísmo no cristianismo ou «o cristianismo como uma espécie de ateísmo»,⁴⁹ visto que se transforma num cristianismo de “consumo,” onde o crente, ou vive a sua fé a partir de uma projeção escatológica da salvação (toda a sua vida orienta-se para esse desejo de salvação que dá um significado utilitarista a toda a ação caritativa, assim considerada como um meio para alcançar a salvação), ou opta por uma clausura frente a Deus, isto é, «por uma forma de existência na qual se constitui na realidade como um critério de valor e como diretriz para qualquer projeto histórico que inicie, sem referência a uma verdade anterior ou a uma bondade radical»,⁵⁰ transformando Deus num protagonista passivo que aparece apenas como justificação das boas causas da bondade do humano. Dá-se, assim, «o desaparecimento do Deus-Pai»⁵¹ e o início de uma orfandade cristã, que anuncia caricaturas de Deus e dificulta que se faça uma proposta consistente de fé na sociedade.

É como se, particularmente o catolicismo, não pudesse suportar uma presença excessiva ou mesmo uma afirmação excessiva de Deus, e, mais ainda, precisasse de uma dose de ateísmo para poder sustentar-se na plena fé em Deus. Como se o ateísmo fosse, até certo ponto, necessário para que ele pudesse expressar corretamente a sua fé em Deus, alertando-o contra os seus excessos.⁵²

⁴⁶ Adolphe Gesché, *La paradoja del cristianismo: Dios entre paréntesis* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011), 23-24.

⁴⁷ Cf. Gesché, 24.

⁴⁸ Juan Martín Velasco, *Increencia y evangelización: del diálogo al testimonio* (Santander: Sal Terrae, 1989), 11.

⁴⁹ Adolphe Gesché, *La paradoja del cristianismo: Dios entre paréntesis*, 30.

⁵⁰ Olegario González de Cardedal, *Introducción al cristianismo* (Madrid: Caparrós Editores, 2003), 72.

⁵¹ Gesché, *La paradoja del cristianismo: Dios entre paréntesis*, 28-23.

⁵² Gesché, 31.

Posto isso, constata-se que se vive num tempo onde o ateísmo, a incredulidade e a cultura assumem o papel que, no desenrolar da história humana, foi assumido por várias entidades (religiosas e políticas): *uma espécie de perseguição* que, na atualidade, pode ser entendida sob um ponto de vista positivo, como aquilo que permite que os cristãos não se acomodem na convicção passiva da fé, desafiando-os a que não digam apenas que acreditam, mas que também apresentem as razões do seu acreditar (1Pd 3, 15); mais do que afirmar-se cristãos, é preciso mostrarem-se como tal.

1.2.1. *Deus no pensamento contemporâneo*

João Duque, numa breve leitura de Jörg Splett, intitulado “experiência de Deus no pensamento”, parte do pressuposto de que «a defesa clara da possibilidade de uma teologia filosófica implica, evidentemente, a afirmação da possibilidade de abordar a questão de Deus filosoficamente. Isso leva, inevitavelmente, à discussão das condições em que essa possibilidade é sustentável e, ao mesmo tempo, à discussão da sua diferença, relativamente a uma teologia eventualmente não filosófica».⁵³

Nesta articulação entre o pensamento teológico e filosófico, desde uma perspetiva que considera possível o diálogo entre ambos, pode afirmar-se que, segundo Duque, se trata de «uma relação fronteira»,⁵⁴ capaz de preservar as diferenças e particularidades de ambas as partes. Nesta relação, mediante um testemunho positivo do pensamento teológico contemporâneo, mediante o abrir dos horizontes de um olhar teológico que questiona e se deixa questionar pelas outras áreas do saber, segundo Luís Miguel Figueiredo Rodrigues, a teologia «deixa de ser indiferente e alheia aos fenómenos do mundo, como se estes só pudessem ser refletidos por outras áreas do saber».⁵⁵ Deste modo, a relação que ela estabelece com a filosofia, tendo sempre presente todos os aspetos positivos e negativos e eminentes riscos que, eventualmente, podem surgir ao longo do seu aperfeiçoamento, têm como ponto de partida rumo a construção de uma abordagem comum, aquilo que Maria Clara Bingemer considera como «a busca pelo sentido num vácuo de sentido».⁵⁶ Ou seja, é a partir da consciência da

⁵³ João Duque, «Experiência de Deus no Pensamento. Breve Leitura de Jörg Splett», *Revista Portuguesa de Filosofia* 73, n.º 2 (2017): 504, https://doi.org/10.17990/rpf/2017_73_2_0503.

⁵⁴ Cf. João Manuel Duque, *Fronteiras: leituras filosófico-teológicas* (Porto: Universidade Católica ed, 2012), 411.

⁵⁵ Luís Miguel Figueiredo Rodrigues, *O digital no serviço da fé: formar para uma oportunidade* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016), 211.

⁵⁶ Maria Clara Bingemer, *Viver como crentes no mundo em mudança* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2013), 34.

carência de sentido, que, na perspectiva de Bingemer, é algo «imaneente à vida, orientando-a e impulsionando-a sempre para um mais, uma constante transcendência»;⁵⁷ que, tanto a teologia quanto a filosofia assumem como parte integrante da elaboração do seu pensamento aquilo que é específico do “outro”. Portanto, a teologia não tem de se preocupar apenas e exclusivamente em refletir as questões sobre Deus; deve, de igual modo, incarnar as questões existenciais da vida, sem cair num existencialismo exacerbado, mas sempre com a consciência de que a experiência de Deus só é abordável a partir de pressupostas existências da vida humana.

Não se trata, porém, de uma abertura que resulte numa promiscuidade dos saberes, mas, antes, que inaugura um tempo e espaço comuns de reflexão sobre a vida, tendo como questão de referência e convergência o problema de Deus diante do humano, e do humano diante de Deus. E, antes de ser uma apologia de indistinção, é uma necessidade, aparentemente paradoxal, que se impõe, de forma a evitar um possível enclausuramento do pensamento teológico numa perspectiva que descarta todas as outras possibilidades de pensar o mundo e Deus.

O diálogo entre a filosofia e a teologia é urgente, porque, como já notava João Paulo II, «não só contribuirá para a compreensão da fé, como também seria a bússola magnética do agir dos crentes, mediante os desafios que se levantam atualmente no campo social, económico, político e científico, nos quais se pode claramente denotar uma desorientação progressiva da consciência ética da humanidade» (cf. FR 98). Só desta forma o pensamento teológico, com o auxílio da filosofia, se torna capaz de evangelizar a cultura contemporânea.

A filosofia, enquanto dimensão do pensar da vida, não se resume a apresentar razões lógicas que justifiquem ou não o ser de Deus. Isso seria ou ateísmo (a posição radical do argumento contra a existência de Deus, seja de uma forma teórica ou doutrinal), ou agnosticismo (aquele que mantém Deus no cativo de uma transcendência incapaz de imanência), ou o teísmo (o reconhecimento e possibilidade de se dizer Deus em qualquer linguagem humana).⁵⁸ Na verdade, o teísmo vai para além de uma simples afirmação da existência de Deus, porque representa, dado o assentimento e afirmação, a liberdade de dizer Deus na linguagem e cultura de cada indivíduo ou sociedade.

A filosofia é como que uma ponte entre o racional e o relacional. Tanto a filosofia como a teologia têm como finalidade tirar a pessoa da ignorância do crer e perpetuar nela a perspectiva escatológica da vida. Há duas razões que justificam esta finalidade comum: a tentativa da superação da tendência a um “crer porque sim” e, por outro lado, como consideraria Bingemer,

⁵⁷ Bingemer, 38.

⁵⁸ Cf. Denis Lecompte, *Do Ateísmo Ao Retorno Da Religião: Sempre Deus?* (São Paulo: Edições Loyola, 2022), 21–22.

o esforço de conceber «o humano que, na sua relação com o mundo, se abre à possibilidade do sentido – que, por sua vez, - o coloca diante da angustiada pergunta pelo sentido e pela razão de ser de tudo o que existe, ameaçada permanentemente pela possibilidade de que a resposta a esta pergunta seja inexistente ou negativa». ⁵⁹ Diante desta pergunta sobre sentido e a razão do ser das coisas, coloca-se aquela questão, que «pode ser a questão do ateu que já não pergunta acerca de Deus, daquele que grita a Deus do seu desespero, ou pergunta que é feita no silêncio do místico»: ⁶⁰ “onde está Deus”?

A pergunta, “onde está Deus”, que adquire toda a pertinência enquanto questão contemporânea, ⁶¹ ajuda a perceber que, no pensamento contemporâneo, Deus aparece como uma pergunta sem resposta, e uma resposta sem pergunta. Uma pergunta à qual todos os pensadores, filósofos, teólogos, sociólogos, psicólogos, se preocupam em responder; mas uma resposta que quase nenhum deles se predispõe a acolher: Deus como um nada, uma presença ausente e uma ausência presente, todavia pensável dizível e experimentável. Assim também notava João Duque, na sua abordagem sobre a morte de Deus e ateísmo:

pensar e dizer Deus é possível – mesmo exigido. Mas não pode tratar-se de um pensar e dizer idolátricos, como base no cogito da modernidade. Deus será pensado e dito, ao estilo da correspondência, no pensamento e na palavra, àquilo que Ele mesmo é e àquilo que Ele de si mesmo diz – e não ao estilo da apropriação ou funcionalização, no pensamento e na palavra, do seu próprio ser. Ao ser pensado e dito dessa forma nova e descentrada, Deus liberta o nosso próprio pensamento e nossa própria linguagem; Deus liberta-nos, para si e, desse modo, para nós mesmos, para os outros, para o mundo. ⁶²

O pensamento, no sentido discursivo do termo, é uma forma subtil de experiência, que precisa ser encorpado, de forma a tornar-se numa experiência persistente do Deus que não se demora no pensamento. O pensamento filosófico, sublinha Duque, «é sempre já experiência, em si mesmo, daquilo (ou daquele) que não é ele mesmo, mas a sua própria origem ou doação. Deus é experimentado no pensamento, na medida em que este se exercita como resposta à interpelação mesma de Deus, enquanto interpelação da verdade. O serviço à verdade no pensamento é, assim, o serviço a Deus, enquanto experiência pensante». ⁶³

⁵⁹ Bingemer, *Viver como crentes no mundo em mudança*, 36.

⁶⁰ Luís Miguel figueiredo Rodrigues e Oliveira Paula Cristina Santos Oliveira, «(Re)pensar a “morte de Deus”. Uma leitura de Eberhard Jungel» 98 de 1997, 59.

⁶¹ Rodrigues e Oliveira, 83.

⁶² João Manuel Correia Rodrigues Duque, «Morte de Deus e ateísmo», 1998, 76.

⁶³ João Manuel Correia Rodrigues Duque, «Experiência de Deus no pensamento: breve leitura de Jörg Splett», 2017, 508.

O que se pretende aqui é sublinhar que, na contemporaneidade, há tendência para uma racionalização exacerbada de Deus. Este fenómeno pode contribuir de duas formas diferentes: *negativamente* (com ascensão de uma fé que não olha para lá dos horizontes racionais), e *positivamente* (na medida em que o pensamento orienta a fé, ilumina-a, de forma que não seja um crer por crer, mas um crer por saber) e, nesta sequência, permite que a fé evangelize o pensamento. Passando-se de uma fé a que se poderia designar de *dever*, fruto daquilo que Armando Matteo consideraria como uma relação afetiva com a religião⁶⁴, a uma *fé consciente* (fruto de uma experiência de encontro com Deus) porque o ato do crer, como ato de fé, é a adesão consciente a uma verdade que constitui, livre e independente, o sujeito que acredita. A relação com terceiros, com aqueles que educam ou mostram os caminhos da fé, não é uma relação de dependência, mas de necessária complementaridade.

A fé em Deus não pode ser nem uma decorrência exclusiva de um processo racional, muito menos um resultado de uma convicção meramente emocional. É preciso um meio-termo que posicione a fé no plano existencial do humano, de modo que esta alcance e se deixe alcançar por todas as dimensões que constituem o ser humano. O pensamento, conforme observado por Duque, «pode tornar-se oração e adoração, como logos da liberdade, dirigido a Deus que nele se dá, e não apenas como exercício de reflexão sobre Deus como um dado da experiência».⁶⁵ Portanto, o desafio cristão é tornar essa experiência pensante numa experiência concreta de vida. Tal seria uma coincidência entre o pensar Deus e o agir cristão, que corresponderia a um viver Deus.

1.2.2. *O problema de Deus na fé e no pensamento contemporâneo*

No começo deste capítulo, refletiu-se sobre a constatação de uma crise de fé, precedida por uma crise da transmissão da mesma, no sentido que «O crer, enquanto tal, está necessariamente inserido numa *traditio*»,⁶⁶ que o faz refém de si e o integra num dinamismo de continuidade, da qual depende para existir no tempo e no espaço e na história de cada indivíduo, concebido dentro de uma coletividade. A tradição mantém-se viva pela transmissão que acontece numa comunidade e, nesse sentido, depende delas para existir. No contexto da cultura contemporânea, de um modo sumário, poder-se-ia dizer que,

⁶⁴ Cf. Matteo, *A primeira geração incrédula: a difícil relação entre os jovens e a fé*, 10.

⁶⁵ Duque, «Experiência de Deus no pensamento: breve leitura de Jörg Splett», 510.

⁶⁶ Rino Fisichella, *Noi crediamo: Per una teologia dell'atto di fede* (Roma: Edizioni Dehoniane, 1993),

como sempre, o grande desafio do caminho da fé cristã, na sua vivência e na sua transmissão contemporâneas, é o desafio da encarnação na corporeidade particular de cada sujeito, que é sempre um sujeito de relações, enquanto acolhe a identidade de uma dádiva que o precede, enquanto vive essa identidade na relação aos outros e enquanto orienta essa identidade para uma origem e uma finalidade que a todos transcende.⁶⁷

Aqui, a questão da identidade sobressai como um desafio que se impõe ao humano contemporâneo. Se antes, segundo Bingemer, «o desafio para a questão da identidade humana era como construí-la consistentemente e como dar-lhe uma forma que recebesse reconhecimento universal, hoje, o problema da identidade imerge, sobretudo, da dificuldade de sustentar qualquer identidade por um prazo mais longo»,⁶⁸ sublinhando-se, assim, o caráter inexorável próprio de uma sociedade do imediato, do facilitismo e do descompromisso que, numa primeira constatação, não significa necessariamente a ausência de compromisso, mas, antes, a sua abundância e, principalmente, como sustenta o sociólogo Zygmunt Bauman, «a fragilidade de cada um deles, em não inspirar confiança em investimento de longo prazo no nível das relações pessoais ou íntimas»,⁶⁹ sobretudo das relações comunitárias.

Com isso, pretende dar-se a entender que não são apenas as transformações das comunidades cristãs em si que amornecem a fé e que, de certa forma, conduzem a esta crise de identidade, mas também a transformação da própria sociedade. Os cristãos são cristãos numa sociedade, pelo que as mudanças que ocorrem nela vão sempre interferir, positiva ou negativamente, no seu modo de serem cristãos. Assim também o reconhece Domingos Terra quando afirma que «a vivência da fé cristã é, em princípio, culturalmente situada. Pelo que, os traços dominantes de um determinado contexto não deixam de a influenciar».⁷⁰

Já foi observado que Deus, que aparece como graça do encontro da divergência, deixou de ser propriedade de uma religião (ou pelo menos considerado como tal) e se tornou uma oportunidade comum de diálogo entre os humanos, um discurso sobre a existência humana. Isto origina a concepção do cristianismo como um humanismo existencial, frente a uma dupla crise: a crise interna (a da fé) e a crise externa (a crise social, enquanto esmorecimento ou ausência de sentido na sociedade).

⁶⁷ João Manuel Duque, «Transmissão da fé em contexto pós-moderno», *Perspectiva Teológica* 45, n.º 126 (20 de agosto de 2012): 217, <https://doi.org/10.20911/21768757v45n126p205/2013>.

⁶⁸ Bingemer, *Viver como crentes no mundo em mudança*, 10.

⁶⁹ Cf. Zygmunt Bauman, *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi* (Rio de Janeiro: Zahar, 2005), 36.

⁷⁰ Domingos Terra, «Discernir o crer cristão», *Didaskalia*, 1 de junho de 2007, 47, <https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2007.1853>.

A primeira surge como uma advertência ao risco de perda de identidade, e a segunda como um alerta ao perigo da perda de humanidade no humano, com o qual se daria a instrumentalização da vida e, conseqüentemente, do outro, passando a viver-se sob a regência do princípio da utilidade; aquela que, segundo Nuccio Ordine, se contrapõe à beleza do dom e «confunde o amor com o delírio da posse»,⁷¹ até certo ponto responsável por proporcionar a cultura do descarte que, por sua vez, permite que se viva até quando se pode, e que se mate quando a vida é uma possibilidade insuportável.

Esta perda de humanidade no humano é uma desilusão que, como assegura a *Fratelli Tutti*, «deixa para trás os grandes valores fraternos e conduz a uma espécie de cinismo, a tentação que o humano tem diante de si, se for por este caminho do desengano ou da desilusão» (FT 30). Diante destes tempos de progressiva mutação eclesiológico-social, não é apenas a sociedade que deve se adaptar à Igreja, muito menos a Igreja que deve adaptar-se à sociedade. Também não quer dizer que cada uma se mantenha fechada em si. Isso seria impossível, visto que a Igreja se faz na sociedade, e que a sociedade faz da Igreja um espelho mediante o seu processo de evolução. «O isolamento e o fechamento em si próprios e nos seus interesses nunca será o caminho para voltar a dar esperança e realizar uma renovação na humanidade aparentemente decadente. Antes é a proximidade, e não o isolamento; a cultura do encontro e não a do confronto, que possibilitará um espaço para o diálogo» (cf. FT 30), algo fundamental para que a Igreja seja capaz de atingir as periferias e os problemas existenciais do ser humano.

Assim, o problema de Deus na fé aparece sob a forma de um risco de comodismo da fé: num primeiro momento, no qual se dá o evangelho por anunciado, isto é, a evangelização não adquire a primazia de prioridade e necessidade da parte do cristão. Cai-se no ridículo da mera repetição do que já foi dito, o que não significa que se procure dizer sempre coisas novas, mas dizer o mesmo numa linguagem nova e criativa. Num segundo momento, sobressai o perigo de que a certeza de ser habitado por Deus, fruto da convicção de uma fé fervorosa, pode resultar na descida às profundezas da ignorância do crer. Não é a convicção da fé em si que é problemática, mas aquela que conduz à certeza que instala o crente no comodismo, que, por sua vez, é responsável por gerar uma fé inerte.

Como já foi referido neste trabalho, o pensamento é uma forma sutil de experiência. Daí que falar de Deus como problema do pensamento constitui duas questões a ter em conta: primeiro, a periculosidade que um discurso filosófico e teológico sobre Deus, isento de uma linguagem aberta e inclusiva, na linha da referida exacerbada racionalização, representa para a

⁷¹ Nuccio Ordine, *A utilidade do inútil: manifesto* (Matosinhos: Ágora, 2017), 134.

vivência da fé. E sobre isso convém trazer à memória o que o Papa Francisco escreve na *Veritatis Gaudium*:

Hoje torna-se cada vez mais evidente que é necessária uma verdadeira hermenêutica evangélica para compreender melhor a vida, o mundo, os homens; não de uma síntese, mas de uma atmosfera espiritual de investigação e certeza fundamentada nas verdades da razão e da fé. A filosofia e a teologia permitem adquirir as convicções que consolidam e fortalecem o intelecto e iluminam a vontade, mas tudo isto só será fecundo, se for feito com a mente aberta e de joelhos. O teólogo que se compraz com o seu pensamento completo e concluído é um medíocre. O bom teólogo e filósofo mantém um pensamento aberto, ou seja, incompleto, sempre aberto ao mais de Deus e da Verdade, sempre em fase de desenvolvimento. (VG 3)

Ou seja, às vezes pode correr-se o risco de se cair não apenas no comodismo, mas também de se falar mais de um Deus que aparece como objeto de reflexão que de um Deus como possibilidade de experiência humana da vida. «A reflexão aparece como uma necessidade da razão (logos), que vê Deus através da realidade do mundo e não diretamente nele mesmo»⁷², pelo que não pode ser considerada como um fim em si, mas como um meio para que aconteça a experiência. E aqui situa-se a segunda questão a ter em conta: a consideração de uma possível tentativa de enquadrar Deus num conceito e de o considerar como um ser definido.

Tomás Halík, considerando a fé como detentora de um carácter peregrino e meta escatológica⁷³, compreende que «nenhuma experiência religiosa isolada, nenhuma compreensão e expressão da fé separada ao longo da história pode esgotar a plenitude do mistério de Deus».⁷⁴ E note-se que este teólogo entende a palavra “mistério” não como “sinal de stop” no caminho da busca de Deus através do pensamento, da oração e da meditação, mas, antes, como um estímulo para ter confiança nessas viagens até às profundezas inesgotáveis.⁷⁵ Não se trata, portanto, de uma fronteira experiencial entre Deus e o humano, mas de ter consciência da inesgotabilidade de um mistério que se experimenta, sempre com aquela certeza de que Deus é o que é (cf. Ex 3, 14), não por causa daquilo que o humano diz d’Ele, mas através daquilo que Ele diz de si ao humano.

Batista Mondin, na sua obra intitulada “*Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica,*” partindo de uma análise sistemática do fenómeno do sagrado e da religião, sublinha que «o problema de Deus é um problema perene, que nunca deixará de se apresentar à

⁷² C.f. Boff, *Experimentar Deus: A Transparência de todas as coisas*, 29.

⁷³ Halík, *A Tarde do Cristianismo: O tempo da transformação*, 34.

⁷⁴ Halík, 34.

⁷⁵ Halík, 34.

consciência humana porque se trata de um problema essencial do Homem essencial». ⁷⁶ Deus é uma “questão”, com variadas possibilidades de respostas; uma “pergunta” em aberto, cuja resposta varia de tempo para tempo, de sociedade para sociedade, de cultura para cultura, de religião para religião. Não se pode circunscrever a um determinado tempo e espaço históricos, porque a sua presença, o seu agir na história dos humanos perpassa o tempo e o espaço. Apenas o ser humano, «síntese da finitude e do infinito, do temporal e do eterno, da liberdade e da necessidade», ⁷⁷ e, com ele, é que toda a obra da criação é capaz de perpetuar aquela presença no tempo e no espaço.

Tomar por resolvido este problema é “encaixotar” Deus num conceito tão imperfeito quanto o humano que o constrói. E não é por ser imperfeito que deixa de ser verdadeiro, mas porque Deus é uma “pergunta” aberta à novidade de cada tempo, um problema que não encontra uma solução definitiva. Porque é precisamente a ausência de solução definitiva que constitui a solução para o problema que se situa no horizonte de um “Deus desconhecido” (cf. Atos 17, 22-23), que atrai o humano para si e subtrai a sua consciência para o Seu desejo. Um desejo que, em si, é já uma experiência.

1.3. Um Deus que vem à ideia como possibilidade de conhecimento

O desconhecido e o dificilmente alcançável exerce um fascínio para o humano enquanto ser pensante. Deus é, assim, o mistério que atrai para si todo o ser que pensa e vive, e aquele, segundo Bingemer, que age e trabalha no mundo, podendo ser experimentado como amor que habita e plenifica a vida humana. ⁷⁸ Ora, em todas as possibilidades da experiência de Deus encontra-se a desconcertante ameaça da ilusão, isto é, de uma experiência ilusória de Deus, na qual a pessoa «não faz uma experiência de Deus, mas a experiência da imagem que ela faz de Deus». ⁷⁹ Isto mostra que experimentar Deus implica o conhecimento d’Ele e do amor que d’Ele transborda. Não se trata, porém, de um conhecimento exaustivo nem completo, mas verdadeiro; não se trata de um amor imediato, mas de um amor que acontece na hospitalidade do outro enquanto lugar da epifania de Deus. O que não significa que o outro seja um meio ou o limite do amor.

⁷⁶ Battista G. Mondin, *Quem é Deus? elementos de teologia filosófica* (São Paulo: Paulus, 1997), 5.

⁷⁷ Soren A. Kierkegaard, *O desespero: a doença mortal* (Porto: Rés, 1986), 12.

⁷⁸ Bingemer, *Viver como crentes no mundo em mudança*, 54.

⁷⁹ Cf. Leonardo, *Experimentar Deus: A Transparência de todas as coisas*, 28.

Hans Urs Von Balthasar evidenciou isso com muita clareza, ao afirmar que «o amor suporta tudo, exceto uma coisa: que lhe sejam impostos limites. O amor vive do movimento; se for parado, acaba por morrer».⁸⁰ Com isto, Von Balthasar pretende sublinhar que «o amor é uma necessidade vivida como suprema e perfeita liberdade».⁸¹ Quanto mais se ama, mais se conhece; quanto mais se conhece mais se pode amar. Os que amam, escreveu Von Balthasar, num tom quase irónico, «são os que mais sabem de Deus; a eles deve o teólogo dar ouvidos».⁸²

Karl Rahner, no seu livro intitulado “Apelo ao Deus do silêncio: dez meditações”, movido por uma certeza que o faz reconhecer que o simples conhecimento não traz mais nada do que a dor de saber que «não se pode fazer da realidade a própria vida»⁸³, considera que «somente um saber baseado na experiência do amor, permite ao coração tocar o coração das coisas e, nesse sentido, só a experiência pessoal é capaz de transformar. Somente quando a pessoa se compromete a caminhar para os seres no amor e não no simples saber, é que a realidade será capaz de transformar essa pessoa»,⁸⁴ na medida em que ela se deixa interpelar e transformar por ela, e permite que a sua experiência de Deus, enquanto mistério escondido no seu coração, seja o lugar da redescoberta da sua liberdade. O amor é a expressão máxima da liberdade humana, porque o humano é verdadeiramente livre quando ama.

Assim, o conhecimento de Deus acontece com “o conhecimento de si,” isto é, do humano que se descobre diante de um Deus «totalmente diferente dele, mas que não vive na "indiferença" em relação a ele, antes pelo contrário: na paixão por ele, na ocupação com ele, na expectativa dele, no temor e no tremor diante dele porque, tendo sido feito à sua imagem e semelhança, é livre para tudo. Livre para si mesmo e livre contra si mesmo e até contra a sua própria Origem».⁸⁵ Tal como é este amor e esta paixão pelo humano que torna Deus um ser possível de experiência, de igual modo é a liberdade, garantida por aquele amor primordial, que faz do humano um ser capaz do amor, do conhecimento e da experiência de Deus.

Conhecer humanamente significa conhecer as coisas à luz do ser, captando nelas a realidade. E como o ser para a filosofia cristã nada mais é do que um outro nome para Deus, em tudo o que conhece, o Homem conhece a Deus, de modo que a mente do Homem, do Homem que conhece, nada mais é do que “uma espécie de participação na primeira

⁸⁰ Hans Urs von Balthasar, *Estados de vida del cristiano* (Madrid: Encuentro, 1994), 19.

⁸¹ Balthasar, 20.

⁸² Hans Urs von Balthasar, *Só o amor é digno de fé* (Lisboa: Assirio e Alvim, 2008), 25.

⁸³ Karl Rahner, *Apelos ao Deus do silêncio: dez meditações* (Lisboa: Paulistas, 1974), 46.

⁸⁴ Cf. Rahner, 46.

⁸⁵ Olegario González de Cardedal, prólogo ao livro de Adolph Gesché, *Dios para pensar*, 2007, 14.

verdade”, isto é, de Deus. Em tudo o que ama, o Homem, de uma forma que nem sempre é consciente e clara, ama a Deus.⁸⁶

Aquando da abordagem sobre a relação entre filosofia e teologia, na qual se pode tomar Deus como pergunta e problema no pensamento contemporâneo, considerou-se que era função tanto da teologia como da filosofia tirar o crente da ignorância do crer e perpetuar nele a perspectiva escatológica da vida. É oportuno agora, mediante a temática do conhecimento de Deus, sublinhar que, embora Deus seja aparentemente uma pergunta e um problema conceituais, a aplicabilidade do seu conhecimento, assume proporções com incidências significativas na vida concreta, ou seja, é a forma como o crente se posiciona diante desta pergunta e problema - Deus- que norteia a sua experiência de fé. Na atualidade, muita gente afirma ser cristão. Mas o que significa para elas ser cristão? Dentro da possível hierarquia das dimensões da vida, que lugar ocupa a dimensão da fé e da pertença a uma Igreja? Até que ponto a consciência de que a fé é a base da vida cristã motiva as pessoas a entender o que é realmente a fé e o que significa professá-la?

O objetivo desta parte do trabalho consiste em fazer entender algo que talvez seja óbvio: o cristão necessita conhecer aquilo em que acredita. Este conhecimento não só o prevenirá da ignorância, como também lhe abrirá as portas para a experiência do amor. Este amor não é uma experiência que acontece no abstrato da vida, e o conhecimento de Deus, de um Deus que se deixa conhecer, acontece sempre em forma de abertura a «um mistério que se dá, mas que também se retrai, se revela e, ao mesmo tempo, se vela, se comunica, mas não se esgota».⁸⁷ Isto é, não acontece, de imediato, no imediato da existência. Aprende-se, descobre-se e cultiva-se. Pode dizer-se que, diante de Deus, «mais importante que amá-Lo, é sentir-se e saber-se amado por Ele».⁸⁸ E será a partir da consciência deste amor que o amor aos outros acontece.

O amor a Deus não consiste no facto de o humano o ter amado, mas no facto de Ele O ter amado primeiro (cf. 1Jn 4, 7). Um desencanto simples, aquele a que se pode designar por pressuposto da abordagem sobre a ausência de Deus, impõe-se no caminho de qualquer busca de Deus: Ele nunca deixa marcas no mundo material,⁸⁹ o que não implica, de forma alguma, que a dimensão espiritual da vida do crente se situe aquém e além da realidade que é possível conhecer, viver e amar. O episódio que o evangelista Lucas narra no capítulo 24, 13-35, sobre os discípulos de Emaús, fala desse Deus que caminha junto do humano e se deixa levar pelos

⁸⁶ Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 1997, 29.

⁸⁷ Cf. Leonardo, *Experimentar Deus: A Transparência de todas as coisas*, 29.

⁸⁸ Cf. Juan Martín Velasco, *El encuentro con Dios* (Madrid: Caparrós Editores, 2007), 83.

⁸⁹ Cf. Deepak Chopra, *Conhecer Deus* (Lisboa: Editorial Notícias, 2001), 13.

rumos da sua história. Que Ele seja um Deus ativo ou não, depende da liberdade e do espaço que lhe é dado, mas nunca é um Deus circunstancial. Tal como afirma Martín Velasco,

Ele continua presente para os homens e mulheres que nele vivem. Mas há muitas coisas que nos impedem de o conhecer. E para que o possamos “conhecer”, “darmo-nos conta”, tomar consciência desta Presença e assumi-la, é indispensável que tomemos consciência de todas as condições que agora a ocultam, mas que, devidamente descritas e interpretadas, podem tornar-se sinais e indícios dessa Presença que agora nos encobre.⁹⁰

As experiências de Deus, segundo Martín Velasco, «também se encarnam na parte mais obscura do coração e da vontade, como sede do amor, dos desejos e dos sentimentos do homem»⁹¹. Toda a vida humana, desde as dúvidas e as incertezas que ela acarreta, desde a fraqueza que a fragiliza, desde «as sombras de um mundo fechado com sonhos desfeitos em pedaços» (FT, 9-10), desde os «sinais da regressão da história que este tempo aparenta» (cf. FT, 11), desde uma sociedade que, lentamente parece sonhar «um mundo sem Deus e conceber um Deus sem mundo»,⁹² desde todos os rostos que protagonizam acontecimentos que inviabilizam a presença de Deus neste mundo, são o lugar onde Deus se pode revelar hoje: no “bom”, Deus revela o mal que a vida pode encerrar; no “mal”, Deus revela a bondade que a vida pode exalar.

Segundo o que Diego Giordano escreve a respeito de Hegel, «a época atual é uma época que não dá a mínima importância ao facto de nada conhecer a respeito desse Deus; aliás, saber que esse conhecimento nem mesmo é possível é, para ela, o saber supremo».⁹³ O conhecimento de Deus deve compreender a imprescindível dimensão da razão e, com ela, a dimensão da *praxis fidei*, a prática da fé ou a fé em prática, que não significa apenas uma questão de recursos ou de fazer coisas. A fé, antes de ser uma questão de recursos, é a vida em busca de plenitude, porque abarca a dimensão do pensar, do sentir, do agir e do crer. Perante esta busca de plenitude, coloca-se um desafio ao crente, o de assumir a fé como um horizonte permanente de vida, onde o conhecer é forma de amar, e o amar é uma forma de conhecer, protegendo-se, assim, do risco de se ir assumindo uma fé circunstancial, que facilmente conduz ao esquecimento de Deus, ou mesmo à ignorância inconsciente de Deus, que pode ser entendido como o esquecimento do esquecimento.

⁹⁰ Martín Velasco, *El encuentro con Dios*, 20.

⁹¹ Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 1997, 51.

⁹² Boff, *Experimentar Deus: A Transparência de todas as coisas*, 22.

⁹³ Diego Giordano, «The Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1821-1831) sources and critical editions from Marheineke to Jaeschke», *Kriterion: Revista de Filosofia* 52 (1 de junho de 2011): 43, <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2011000100004>.

1.4. Síntese

O ponto de partida deste capítulo não consistiu em refletir sobre se o humano acredita ou não em Deus. Mas, conscientes daquela advertência que Riesenhuber faz, a de que o destino do ser humano não está, em primeiro e último lugar, no domínio e na transformação autônoma do mundo, mas no serviço e na obediência a um absoluto transcendente,⁹⁴ a questão de fundo que orientou este capítulo, partindo-se da constatação de uma crise de fé no cristianismo contemporâneo e da análise da relação entre o pensamento filosófico e teológico, foi precisamente o estudo, em forma de diagnóstico, da relação entre o crente e a experiência da sua fé num mundo em progressiva secularização. Procurou-se entender, mediante aquilo que se considerou como a crise de fé e a crise social, as consequências ato de crer, isto é, de que forma pode a fé transformar a vida do crente e o ambiente em que este se insere.

A partir daí, desenvolve-se uma abordagem em dois horizontes: o primeiro, na linha de uma experiência transformadora da fé - vivida de uma forma consciente-, e o segundo, na linha de uma experiência não-transformadora, vivida de uma forma inconsciente e, às vezes, numa certa ignorância dissimulada, visto que o humano, como afirma Martín Velasco, está dotado da presença de Deus, mas não lhe é fácil colocar-se em disposição de a perceber por estar submerso no esquecimento sistemático de si.⁹⁵ A experiência de Deus consiste, antes, em deixar-se encontrar por Ele. Neste encontro, o humano redescobre de que é portador de uma presença ausente, ou de uma ausência presente.

No que diz respeito a Deus como problema no pensamento, alertou-se para um duplo perigo: a exacerbada racionalização de Deus e, por outro lado, o risco de se enclausurar Deus num conceito, num tempo e num espaço, realidades que Deus perpassa, sendo apenas o ser humano capaz de perpetuar, no tempo e no espaço, essa presença. De um Deus cuja presença aparece sob a forma de um rumor frágil, mas que, apesar da ignorância e descrença humana, se autorrevela e se dá a conhecer. O capítulo encerra com a abordagem sobre o Deus que vem à ideia como possibilidade de conhecimento, para, precisamente, reiterar a ideia de que não se pretende falar de um fim da fé cristã, mas, antes, de um crepúsculo, evidenciado pelas mudanças socio-ecliais. Trata-se, no fundo, da possibilidade filosófica e teológica, do retorno à noção de Deus como Ser que plenifica a vida humana, passando-se de uma experiência inconsciente para uma experiência consciente de Deus.

⁹⁴ Cf. Klaus Riesenhuber, *Experiência Existencial e Religião* (São Paulo: Edições Loyola, 1972), 12.

⁹⁵ Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 1997, 29.

CAPÍTULO II

2. A EXPERIÊNCIA CONSCIENTE OU INCOSCIENTE DE DEUS

A fé é sempre uma escolha livre e consciente que requer o empenho de uma vida inteira.⁹⁶ Diante dela, o esquecimento apresenta-se como antagónico, vinculado a dois extremos: por um lado, o racionalismo exacerbado; por outro, o sentimentalismo inconsistente. A experiência consciente de Deus acontece, portanto, na simetria destes dois extremos, de onde a fé resulta como o drama do encontro, capaz de incarnar o evangelho e de transformar a vida. Só assim, certamente, se pode conceber a vida humana como lugar, por excelência, do acontecimento da experiência consciente de Deus. Uma experiência que consistiria em redescobrir e em assumir a realidade como o lugar da transcendência e, conseqüentemente, de uma mística corporizada.

Aqui, assume-se que esta experiência «não pressupõe necessariamente realidades ou situações extraordinárias, mas surge da própria vida nos seus momentos fundamentais»,⁹⁷ como experiência de um mistério que envolve e sustenta a realidade.⁹⁸ O que está aqui em evidência, do ponto de vista de Rino Fisichela, é o facto de «a fé ser considerada como um conhecimento coerente que permite ao crente adquirir uma dupla experiência: antes de tudo, que entre cada vez mais profundamente naquilo que é acolhido como palavra de Deus; além disso, permitir que a decisão de fé se exprima como um ato verdadeiramente livre»,⁹⁹ na sequência de uma liberdade gerada pela sabedoria do discernimento.

Em todo o caso, para que a reflexão ganhe corpo, é importante sublinhar que experimentar Deus na aparência da sua ausência e silêncio, num mundo em progressiva secularização, é o grande desafio que se impõe ao crente que é chamado a «viver como crente num mundo em mudança»,¹⁰⁰ numa Igreja que não é entendida como uma realidade estática, mas dinâmica, tornando-se, assim, numa comunidade de «uma fé em movimento»,¹⁰¹ em constante transformação. Ora, dentro dos parâmetros deste dinamismo de “uma fé em

⁹⁶ Fisichela, *A fé como resposta de sentido: abandonar-se ao mistério*, 8.

⁹⁷ Emilio Alberich, *Catequesis evangelizadora: Manual de catequética fundamental*, (Madrid: Ed. CCS, 2003), 111.

⁹⁸ Cf. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 1997, 44.

⁹⁹ Fisichela, *A fé como resposta de sentido: abandonar-se ao mistério*, 104.

¹⁰⁰ Bingemer, *Viver como crentes no mundo em mudança*.

¹⁰¹ Halík, *A Tarde do Cristianismo: O tempo da transformação*, 13.

movimento”, a diferenciação entre “crentes” e “não-crentes” (“crentes” enquanto referência aos praticantes ou não praticantes, e “não-crentes” como alusão àqueles que não se identificam com uma religião, ou ateus ou mesmo agnósticos) torna-se ambígua e passível de diferentes interpretações.

Trata-se, pois, de uma “diferenciação *“a posteriori”*”, e não propriamente *“a priori”*. A diferenciação *a priori* da experiência seria aquela que não olha para a exterioridade relacional da experiência do crente como um critério determinante da vida: “Todo o batizado é cristão”. Em causa está uma afirmação com um suporte racional epistémico e justificada,¹⁰² visto que parte de um princípio que conduz a uma conclusão óbvia. Religiosamente, uma pessoa batizada não pode ser senão um cristão. Portanto, nesta diferenciação, a identidade da pessoa enquanto crente, isto é, o ser batizado, confirma o seu modo de ser no mundo, cristão. Não se terá perdido, porventura, o verdadeiro sentido do nome “cristão”? O que é torna a pessoa verdadeiramente cristã? É sabido que, «por força do batismo, a pessoa torna-se uma criatura nova em Cristo. No entanto, pela força da fé, a pessoa é chamada a exprimir na sua vida esta nova identidade».¹⁰³

Ora, uma coisa é dizer-se cristão, e outra, bem diferente, é viver como cristão. Esta é a preposição que remete para a diferenciação *a posteriori* da experiência, aquela que se fundamenta numa observação e constatação, a partir das quais se determina a essência da vida de uma pessoa que se diz crente. A consequência do que fica dito é que não basta dizer que se é cristão; é preciso viver numa relação, precisamente porque o crente só é verdadeiramente crente se a sua dimensão relacional com Deus se expressa no seu viver quotidiano e se estende aos outros, não como meios para a mera realização da fé, mas como lugares onde acontece a hospitalidade de Deus. «A hospitalidade é o fenómeno humano que pretende trazer em si o divino. Trazer a sua presença na história da humanidade apresentando-se continuamente em face do mundo como Jesus se apresentou».¹⁰⁴

Segundo Bingemer, não se trata apenas de uma maneira de se comportar diante de Deus, nem de um estilo de rezar, mas de uma maneira de conceber a própria existência humana enquanto serviço oferecido ao outro.¹⁰⁵ A vida humana é, assim, este exercício de hospitalidade onde o acolhimento do outro é o acolhimento de si, e o acolhimento de si é o acolhimento de Deus. O humano conhece mais a Deus quanto mais se conhece a si mesmo.

¹⁰² Cf. Cécilia Teixeira, *Conhecimento A Priori* (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014), 2.

¹⁰³ Cf. Fisichela, *A fé como resposta de sentido: abandonar-se ao mistério*, 114.

¹⁰⁴ Luigi Giussani, *O sentido religioso*, vol. 1, *Percurso de formação cristã* (Lisboa: Verbo, 2002), 8.

¹⁰⁵ Bingemer, *Viver como crentes no mundo em mudança*, 151.

2.1. Deus como palavra que se dá

Segundo Karl Rahner, é óbvio começar uma reflexão sobre Deus partindo da palavra “Deus”, visto que só ela torna presente, na linguagem humana, o significado que encerra.¹⁰⁶ Aquela é uma palavra dada e, porque dada, é uma graça, um dom que não se esgota no seu ato de se dar. Tal como observa Von Balthasar, «o que é “dado” como graça nunca é completamente dado, mas permanece continuamente no seu ato de dar; é, portanto, algo que gera constantemente sentido e que obriga o intelecto a não se fechar ao sentido que já adquiriu. Pelo contrário, quanto mais acessível for esse sentido, tanto mais aquele que o recebe pode tê-lo naquele que lho dá».¹⁰⁷

Um dos aspetos que leva o presente trabalho a falar do esquecimento de Deus e da consequente experiência inconsciente, é o facto de se considerar Deus como um dado adquirido. Assim, “o Deus esquecido” não é “um Deus desconhecido”, (cf. Atos 17, 22-23) mas “conhecido”; é este dar-se por conhecido que, por vezes, pode constituir o seu esquecimento. Parte-se do pressuposto de que palavra “Deus” não pode ser concebida nem como clausura do ser infinito para o qual aponta, muito menos como a reivindicação absoluta do seu conhecimento. Não se pode dar por conhecido aquele cujo conhecimento significa permanecer nele. «Permaneeci em mim, e Eu permanecerei em vós (Jo 15,4).

Tanto na boca do crente como na do não crente, está aquela palavra que se dá como dom: Deus. A questão não é para quem Deus é um problema, muito menos o que esta palavra, “Deus”, significa nas várias formas distintas de se dizer “Deus” em línguas e culturas diferentes. Aliás, se fosse esse o caso, no meio desta pluralidade de palavras para se dizer “Deus”, “God” em inglês, “Gott” em alemão, Alláh em árabe, Muluku em macua e Nnungu em maconde (e ainda nessas duas últimas culturas, somam-se 43 termos para dizer “Deus”); se esse fosse o caso, seria, como sublinha Karl Rahner, «um problema sumamente obscuro e difícil se com essas palavras tão diferentes significasse a mesma coisa ou a mesma pessoa, porque em cada um desses casos não se pode apontar simplesmente uma experiência comum da coisa significada independentemente da palavra mesma».¹⁰⁸

A palavra “Deus” existe como uma palavra que se dá como dom, porque é uma palavra cravada na alma do ser humano, isto é, no fundamento primordial da sua existência. Rahner

¹⁰⁶ Cf. Karl Rahner, *Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de Cristianismo* (São Paulo: Paulus, 1989), 66.

¹⁰⁷ Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar, *¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanezco en la Iglesia?* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), 44.

¹⁰⁸ Rahner, *Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de Cristianismo*, 62.

diria que o humano é um ser referido a Deus.¹⁰⁹ Repare-se que não se trata do humano enquanto sujeito crente, mas do humano no seu todo (crente ou não crente), porque não é apenas o crente que, com o seu ato de crer (que implica o falar sobre), contribui para que exista palavra “Deus”, mas também o não crente, o ateu, na medida em que se assume como tal, segundo Rahner, «ajuda a palavra “Deus” a continuar a existir».¹¹⁰ Portanto, se um ateu quisesse evitar a continuação da existência da palavra “Deus”,¹¹¹ «não só teria de esperar que na existência do humano e na linguagem da sociedade essa palavra desaparecesse por completo, mas também deveria contribuir para este desaparecimento guardando completo silêncio, abstando-se de se declarar ateu»,¹¹² porque só um silêncio integral pode contribuir para o desaparecimento da palavra “Deus”. Mas, como seria possível o silêncio integral se quem se afirma ateu, por exemplo – «diante dos outros com os quais deve falar, de cujo campo linguístico não pode definitivamente emigrar, continuam a falar de Deus e se preocupam com essa palavra»?¹¹³

A palavra não aparece apenas na linguagem que se diz, mas também na linguagem que se pensa e que habita não só a linguagem propriamente dita, como também o pensamento enquanto fundamento dessa linguagem. Portanto, é quase impossível comprimir na brevidade da linguagem humana (brevidade no sentido de que diz apenas o que diz) uma palavra ou um nome que não diz tudo aquilo a que se refere. O ser humano, no imediato da sua existência, conhece o todo em parte (cf. 1Cr 13,9). Portanto, mais do que falar do desaparecimento da palavra “Deus”, desaparecimento que conceitualmente corresponderia à designada “morte de Deus”, este trabalho opta por falar do “esquecimento de Deus”; no fundo, de uma certa banalização do nome “Deus”; de um Deus que, na realidade, como já foi possível referir, “anda” à margem da vida dos humanos.

É prudente sublinhar, a respeito disso, a conclusão de Rahner, quando escreve que «o que existe de mais simples e ineludível para o humano com respeito à questão de Deus é que a palavra “Deus” existe em sua vida espiritual e intelectual».¹¹⁴ O ser humano é para Deus o que Deus sonhou para o humano: um ser capaz de bondade e de amor. Não é por ser ateu, ou por não se identificar com ou uma ou outra religião, que a pessoa deixa de ser uma criatura “capaz de Deus”, de bondade e de amor. Uma coisa é Deus como presença que se dá, e outra bem

¹⁰⁹ Cf. Rahner, 60.

¹¹⁰ Rahner, 61.

¹¹¹ Cf. Rahne, 61.

¹¹² Rahner, 61.

¹¹³ Rahner, 61.

¹¹⁴ Rahner, 61.

diferente é o tomar consciência dessa presença como uma presença transformadora, na mediada em que a pessoa o permite.

Na abordagem da experiência de Deus na cultura maconde, há um imperativo para onde converge toda a fenomenologia da experiência religiosa: *o cristão tem o dever de deixar Deus ser Deus em sua vida*. Isto é, a palavra “Deus” só se reveste do seu primordial significado se é uma palavra que faz tremer o coração do crente e do não crente. Pelo contrário, é uma palavra que, segundo Rahner «não diz nada ou absolutamente nada sobre Deus»,¹¹⁵ o que torna ainda mais necessário «buscar saber por outros meios o que ou quem essa palavra significa»¹¹⁶ diante de quem a invoca. O que é ou quem é Deus para o crente, que d’Ele se diz ser filho, acreditar, conhecer, amar e seguir? E para o não crente, o que significa “o dizer Deus do crente,?”

Segundo Domingos Terra, «as nossas sociedades modernas implementam a concepção da existência individual como um percurso. Defendem que o ser humano se possa conduzir como quer. A vida é tida como busca e descoberta sem fim».¹¹⁷

O autor situa a questão na linha da multiplicidade de formas de se fazer a experiência espiritual, onde «o cristianismo propõe-se como caminho que atende à dimensão do espírito, no meio de outros que reivindicam igual capacidade».¹¹⁸ Ora, mediante esta pluralidade de caminhos que procuram conduzir a pessoa a esta experiência, na maioria das vezes caracterizada pela sua inconsistência, segundo o autor, deve-se «procurar sublinhar a especificidade do crer cristão como caminho que atende à dimensão do espírito na existência».¹¹⁹ E isso só é possível colocando Deus em primeiro lugar,¹²⁰ o que teria como consequência a vida em espírito, a partir do espírito. E, «viver a partir do Espírito implica uma determinada estrutura da relação entre Deus e o ser humano».¹²¹

Tal estrutura, na esfera do pensamento de Domingos Terra, «compreende três categorias que aparecem como complementares ao caracterizar a ação humana relativamente à divina: resposta, disposição e obediência».¹²² E estas três categorias, por sua vez, dão forma àquilo que se designa por “experiência consciente de Deus”, onde, «tanto o falar *com* Deus (oração) como o falar *de* e *sobre* Deus (reconhecimento, proclamação, teologia) só têm sentido se Deus tiver

¹¹⁵ Rahner, *Curso fundamental da fé*, 62.

¹¹⁶ Rahner, 62.

¹¹⁷ Domingos Terra, «Experiência cristã: especificidade e equívocos: A propósito da expressão “viver pelo Espírito” (Gal 5, 25)», *Didaskalia*, 1 de janeiro de 2008, 89, <https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2008.1862>.

¹¹⁸ Terra, 89.

¹¹⁹ Terra, 90.

¹²⁰ Cf. Terra, 93.

¹²¹ Terra, 93.

¹²² Terra, 93.

falado ao homem». ¹²³ Neste sentido, «o crer não pode desenraizar-se da realidade histórica que o sustenta. Caso contrário, será desvirtuado». ¹²⁴ Daí a referida desconcertante ameaça de uma possível e ilusória experiência de Deus, onde a pessoa faria «experiência de uma imagem que ela própria constrói de Deus». ¹²⁵ Porque a verdadeira experiência, se assim se pode dizer, abraça-se na totalidade da existência. O crer, segundo Domingos Terra, «é abertura sem busca de retorno automático; não pode funcionar com a lógica da troca. Os gestos de culto e serviço ao transcendente, praticados com pleno empenho, são-lhe certamente agradáveis», ¹²⁶ mas espera-se que não seja indiferente a quem são dirigidos, nem tornem a pessoa prisioneira de uma fé que se esgota nestas práticas. Elas são importantes na medida em que apontam para “o além” e desvendam o “por detrás” do mistério. Portanto, a vivência crente,

enquanto abertura ao mistério absoluto, implica aposta e risco. Mas não é prática ingênua. Não se está livre de enfrentar a obscuridade e sentir a ignorância. Mas também se obtém luz e experimenta a certeza. O crente tem a noção daquilo em que se envolve. Quando dá testemunho do que vive, sabe do que fala. A dificuldade de exprimir cabalmente o que lhe move o coração não chega para o fazer abandonar o caminho trilhado. O movimento da saída de si na direção do mistério é próprio de gente responsável e lúcida. ¹²⁷

Domingos Terra, encarna, como nenhum outro pensador, a intuição do conhecimento como caminho para a experiência de Deus. O autor, considera que «existe um conhecimento que acompanha a atividade de crer. Mas não se confunde com o que se obtém no exercício da racionalidade científica». ¹²⁸ Também Von Balthasar chegou a uma consideração semelhante quando afirmou que, «o conhecer não é preâmbulo nem conclusão do crer». ¹²⁹ Para todos os efeitos, tanto num como noutro, o conhecimento expressa-se como uma forma de amor. Portanto, mais do que querer simplesmente contrapor a lógica do crer à do saber ou considerar que o primeiro é isento de dinamismo cognoscitivo ¹³⁰, pressupõe-se que, o que Domingos Terra pretende sublinhar é a maior independência do eu crente. ¹³¹ Uma independência que «permite múltiplos posicionamentos do ‘eu’ crente em relação ao património coletivo da fé cristã». ¹³² Aí, o conhecimento surge como uma «bússola que ajuda o crente a não incorrer em ideias e

¹²³ Hans Waldenfels, *Teologia fundamental contextual* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994), 122.

¹²⁴ Terra, «Experiência cristã», 105.

¹²⁵ Boff, *Experimentar Deus: A Transparência de todas as coisas*, 28.

¹²⁶ Terra, «Experiência cristã», 109.

¹²⁷ Terra, 107.

¹²⁸ Terra, 107.

¹²⁹ Hans Urs von Balthasar, *Gloria: una estética teológica t. 1, La percepción de la forma* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1985), 127.

¹³⁰ Cf. Terra, «Experiência cristã», 107.

¹³¹ Cf. Terra, «Discernir o crer cristão», 54.

¹³² Terra, 55.

práticas alheias à fé cristã». ¹³³ Podendo, assim, a partir do seu discernimento e conhecimento, fazer uma autêntica experiência de Deus.

2.2. O conhecimento como caminho para a experiência de Deus

O pensamento filosófico moderno, segundo Hans Küng, já não pode começar simplesmente por falar de Deus como um ser totalmente distante do humano, tal como na Idade Média ou na Reforma, onde, partindo-se de uma filosofia com base essencialmente platónica e com predominância teocêntrica, pressupõe-se que o humano só poderia entender a Deus a partir da revelação que Ele faz de si. Segundo este teólogo, o pensamento filosófico deve, antes, começar “por baixo”, isto é, desde a realidade concreta do ser humano, pelo que se poderia dizer que no pensamento moderno o princípio do conhecimento situa-se na experiência do ser humano, ¹³⁴ não como o fundamento do conhecimento, mas como o lugar que acolhe o fundamento dessa experiência. Por consequência, o conhecimento de Deus antecipa-se à experiência que o humano faz de Deus. É anterior a toda e qualquer iniciativa humana de busca pelo divino. É um conhecimento que, diferentemente do empírico, parte do interior para o exterior da pessoa. É nesse sentido que Domingos Terra chega à conclusão de que, para Rahner, «a experiência da abertura de horizonte infinito ao mistério absoluto constitui uma estrutura *a priori* do conhecimento humano». ¹³⁵ O ser humano conhece Deus para experimentar o Seu amor e descobrir-se amado por Ele, e não o contrário.

A respeito do tema do amor, vem à memória o que Bento XVI afirmou logo no início da sua carta Encíclica *Deus caritas est*:

O amor de Deus por nós é questão fundamental para a vida e coloca questões decisivas sobre quem é Deus e quem somos nós. A tal propósito, o primeiro obstáculo que encontramos é um problema de linguagem. O termo «amor» tornou-se hoje uma das palavras mais usadas e mesmo abusadas, à qual associamos significados completamente diferentes (cf. DCE 2).

O problema da polissemia, de que fala Bento XVI, aplica-se também à terminologia “conhecimento Deus” e “experiência de Deus”. Daí que seja necessário esclarecer que, quando

¹³³ Cf. Terra, 54–55.

¹³⁴ Cf. Hans Küng, *O Princípio de Todas as Coisas: Ciência e Religião* (Lisboa: Edições 70, 2011), 63–64.

¹³⁵ Domingos Terra, «Experiência transcendental e existência concreta: explorando o pensamento de Karl Rahner», *Didaskalia*, 17 de outubro de 2019, 184, <https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2007.1745>.

se fala de “conhecimento de Deus”, não se pretende referir o puro conhecimento racional que, desde uma esforçada busca intelectual, procuraria compreender Deus - esse também é necessário-, mas pretende-se falar, antes, de um conhecimento que é um “amor incarnado”.

O amor, mais do que ser um sentimento emocional e romântico, ou melhor, que não se prende exclusivamente a isso, é o lugar onde se experimenta a realização da liberdade humana, porque só ama quem é livre, e é livre quem verdadeiramente ama. Em poucas palavras poder-se-ia sintetizar que o conhecimento de Deus é a experiência que o humano faz de Deus quando se descobre como um ser “no” amor, “pelo” amor e “para” o amor. Um amor que extravasa de Deus, transforma a pessoa e o mundo ao seu redor, a partir da sua relação com os outros. Aliás, Lévinas considerava o dinamismo da relação *Eu-Tu-Deus* como a forma eficaz do conhecimento de Deus.¹³⁶ Não se pode conhecer Deus senão pelo “outro”, e não se pode conhecer o outro senão por Deus. Curiosamente, na cultura maconde, o conhecimento equivale ao amor, porque, no ato de conhecer, não é o sujeito que habita aquilo que conhece, mas o que é conhecido é que habita o sujeito que conhece. O amor é, assim, o “deixar-se habitar por”.

Compreende-se, desta forma, que Lévinas considere o conhecimento como «o desdobramento da identidade e da liberdade do ser».¹³⁷ Pela identidade, o ser humano descobre aquilo que é em Deus, «uma nova criatura» (cf. 2 Cor 5, 17), e, pela liberdade, torna-se um ser capaz de assumir ou de recusar essa identidade. A experiência do amor renova a criação e retorna o humano à sua essência primordial, àquela semelhança a Deus que o faz refém deste amor, onde a liberdade «surge a partir de uma obediência ao ser: não é o humano que detém a liberdade, mas a liberdade que detém o humano».¹³⁸ Este autor considera o amor como «a satisfação de uma fome sublime»,¹³⁹ uma fome que deixa inquieta a razão humana e, compreenda-se, que quase sempre empurra o ser humano para uma busca racional de Deus, ou melhor, meramente racional. Porque, como já se observou, a razão é necessária e imprescindível, mas não é exclusiva.

Mediante o racionalismo teológico¹⁴⁰ que, aliás, como todo o racionalismo, «repousa sobre a convicção de que uma realidade está presente ao humano, em auto-posseção espiritual e livre, somente mediante o conceito objetivante, que ganha a sua realidade genuína e plena na ciência»,¹⁴¹ torna-se necessário traçar caminhos de reflexão em que tal racionalismo assumiria

¹³⁶ Emmanuel Lévinas, *Totalidade e infinito* (Lisboa: Edições 70, 2000), 65.

¹³⁷ Cf. Lévinas, 31.

¹³⁸ Lévinas, 33.

¹³⁹ Lévinas, 22.

¹⁴⁰ Rahner, 27.

¹⁴¹ Rahner, 27.

uma convicção nova: a de ser o critério da reflexão da fé, uma reflexão que adquiriria a sua realização plena na vida concreta dos crentes, contribuindo para que as pessoas cresçam no conhecimento de Deus e na experiência cristã da vida. Uma experiência que, quando vivida de uma forma consciente, supera a concessão utópica do amor numa sociedade em que a vida fraterna parece como que uma utopia. Aliás, se, ao menos, for considerado como tal, pode dizer-se que o amor é uma utopia possível. A fraternidade é uma utopia possível.

Crescer no conhecimento de Deus não significa saber “coisas” sobre Deus, mas, antes, introduzir as pessoas nos mistérios celebrados pela Igreja, de forma que se tenha mais consciência do que realmente significa ser Igreja, do que realmente significa ser cristão e, nesse sentido, o conhecimento de Deus, tal como observa François Varillon, seria, em rigor, «um reconhecimento, no duplo sentido da palavra: *conhecimento verdadeiro* (conhecimento profundo, refletido) e *ação de graças*. Se reconhece no termo do caminho Aquele que estava presente no seu início»,¹⁴² embora, às vezes, durante o caminho, pouca consciência se possa ter desta presença. A experiência consciente é, por conseguinte, o conhecimento de Deus, e o conhecimento de Deus é o amor incarnado na vida.

Mas como falar de tal experiência em situação de ausência cultural e social generalizada de Deus? Como fazer a experiência de Deus quando tantas vozes insistem em proclamar que Deus está morto? Será possível encontrar uma forma de experiência de Deus, enraizada no solo aparentemente infausto do nosso tempo, alimentada pela sua própria substância, que responda às questões, preocupações e necessidades?¹⁴³

Na realidade, as perguntas levantadas por Martín Velasco, compreendem de forma implícita e sumária, a centralidade da questão quanto à abordagem da experiência de Deus na atualidade. Pois, em tudo o que se diga sobre Deus, é preciso ter uma boa dose de tutela, visto que, facilmente, se pode entrar no discurso de um Deus circunstancial, construído a partir das necessidades do humano. Por isso, também há que sublinhar que, quando se fala do humano como o lugar por excelência e ponto de partida da abordagem da experiência de Deus, não se pretende falar de “um Deus à semelhança do humano”, mas do humano, cujo existir é marcado por essa presença divina que, por sua vez, se torna fonte inspiradora do discurso sobre Ele.

¹⁴² Varillon, Nazareth, e Lopes, *Um cristão face às grandes religiões*, Fronteira (Braga: Editorial A. O., 1996), 25.

¹⁴³ Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 9-10.

2.3. A fé cristã na sociedade atual

A observação de uma pertinente multiplicidade e diversidade de formas de busca da experiência espiritual leva Domingos Terra a considerar que, «ao integrar-se no pluralismo das nossas sociedades modernas, a fé cristã deve ser bem identificada, para não se confundir com outras realidades. Não se trata apenas de distinguir a fé daquilo que claramente não o é. É preciso sobretudo discernir aquelas manifestações que mais se podem parecer com ela».¹⁴⁴ Para propor um método de coordenadas identificativas da fé cristã, o autor baseia-se na antropologia teológica de Karl Rahner e identifica três coordenadas: *a subjetividade* (a capacidade estrutural do humano se abrir ao mistério absoluto); *a alteridade de Deus* (a iniciativa de Deus se comunicar ao humano); e *a tradição cristã* (o conteúdo da história entre Deus e o humano no curso do tempo).¹⁴⁵

Segundo o autor, a relação entre a *subjetividade crente* e a *alteridade divina* diz-se na história especificamente cristã, mediante esta multiplicidade e diversidade de formas de se experimentar o mistério absoluto,¹⁴⁶ a partir daquilo que Rahner considera ser o universo cristão, onde o humano é compreendido como o «acontecimento duma autocomunicação absoluta de Deus, livre, gratuita e perdoadora».¹⁴⁷ Como pode esta relação afirmar-se consistente e inabalável diante das forças da descrença e do ateísmo tão característicos dos tempos hodiernos?

Veja-se que, na Sagrada Escritura, entre muitos outros episódios, três podem ajudar a entender melhor o conceito da fé nos tempos atuais. O primeiro encontra-se no livro do Êxodo, onde se pode ver um povo conduzido por um homem, Moisés. Um povo, diga-se, que faz da fé de Moisés a sua fé, pelo que se pode deduzir que não se trata de uma fé que nasce de um “encontro pessoal” com Deus, mas que deriva da confiança num “outro”. É uma fé que, no fundo, é a consciência da pertença a um povo crente e a uma tradição e cultura, às quais se deve ser fiel; uma fé substancialmente feita de uma memória que se atualiza no presente histórico do povo e que, por isso, se torna uma fé não “em” uma memória do passado, mas, pela memória do passado, se torna uma fé “presente”, atual, num presente que descobre no passado a ação do Deus em que acredita no agora. É, portanto, um crer por causa “de”. Por falta de solidez, tal fé perde o rumo, desnorteia-se do horizonte e resvala para o esquecimento: o texto bíblico narra

¹⁴⁴ Domingos Terra, «A decisão da fé na cultura das preferências individuais», *Didaskalia*, 1 de janeiro de 2006, 176, <https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2006.1730>.

¹⁴⁵ Cf. Terra, 176.

¹⁴⁶ Cf. Terra, 176.

¹⁴⁷ Rahner, Costa, e Gracindo, *Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de Cristianismo*, 147.

que, «quando o povo viu que Moisés demorava a descer do monte, reuniu-se à volta de Aarão e disse-lhe: “vamos! Façamos para nós um deus que caminhe à nossa frente, pois a Moisés, esse homem que nos persuadiu a sair do Egito, não sabemos o que lhe terá acontecido» (Êx 32, 1).

O segundo episódio situa-se no evangelho de São João, onde Tomé, que não estava quando Jesus apareceu aos outros discípulos, se nega a acreditar antes de testemunhar, com os seus próprios olhos, os sinais da crucificação. É a descrença própria de quem é crente, uma descrença que nem sempre significa ausência da fé, mas um apelo à necessidade de confirmação da mesma. É a fé de quem acredita porque viu e viveu a experiência (cf. Jo 20, 25-28). Quanta gente, na atualidade, diante de tantas guerras, de tanto sofrimento dos inocentes, de tanta injustiça, questiona a compatibilidade da presença de um Deus Bom no mundo? Aliás, este problema da compatibilidade de Deus com o sofrimento dos humanos é um problema que, segundo Júlio Lois Fernandez, vem desde o início da consciência humana de Deus na história da humanidade até à atualidade muitos seres humanos experimentaram na carne da vida, de formas diferentes, mas reais, esse sofrimento, o “silêncio”, a “ausência”, o “ocultamento” ou o “abandono” de Deus, experiências existenciais da vida humana, das quais advém a pergunta muito atual: “onde está Deus”?¹⁴⁸

Uma das respostas a esta pergunta irromperá como uma contestação de Deus e leva a postular a sua negação e eliminação.¹⁴⁹ Segundo Jorge Coutinho, «Deus acaba por ser rejeitado como existente ou, pelo menos, por ser posto em dúvida, em razão do escândalo do mal e do sofrimento. Deus e o mal parecem incompatíveis porque contraditórios».¹⁵⁰ Do que fica afirmado, sobressaem duas possíveis razões do ateísmo, da descrença, do agnosticismo e da indiferença na atualidade. Uma primeira que, partindo da ideia cristã de Deus como Pai, se baseia na incompatibilidade de Deus, Pai, com o sofrimento dos inocentes; a segunda baseia-se na variedade de religiões que, no dizer de Coutinho, «tem constituído também uma pedra de escândalo, pois não deixa de confundir o observador comum, que facilmente pode ser tentado a preferir distanciar-se da questão religiosa pela via da neutralidade».¹⁵¹ É um facto, pois, que a descrença na atualidade deve constituir-se como um desafio, como uma periferia existencial, à qual a Igreja deveria prestar mais atenção estabelecendo um diálogo com os que se encontram

¹⁴⁸ Cf. F J. Lois, Fernandez, «El sufrimiento humano», In *La autoridad del sufrimiento: silencio de Dios y preguntas del hombre* (Barcelona: Antropos, 2004), 9.

¹⁴⁹ J. Lois, Fernandez, «El sufrimiento humano», 13.

¹⁵⁰ Jorge Coutinho, *Caminhos da razão no horizonte de Deus: Sobre as razões do crer* (Coimbra: Tenacitas, 2010), 80.

¹⁵¹ Coutinho, 81.

amargurados com a Igreja, às vezes não tanto com a Igreja, mas com o modo como a Igreja transparece Deus.

Por fim, o último episódio é apresentado por Paulo na *Carta aos romanos*, na qual Abraão é visto como aquele que, com uma esperança para além do que se podia esperar, acreditou e se tornou pai de muitos povos, conforme o que tinha sido dito a seu respeito: assim será a tua descendência (cf. Rm 4, 18). Trata-se de uma fé que supera o esquecimento, que vence a descrença e se situa no horizonte da esperança, não num mundo fora deste, mas neste mundo. A fé de Abraão não era num mundo melhor após a sua morte, mas neste mundo, numa descendência. A incredulidade e a descrença poderiam fazer com a sua esperança fosse uma esperança utópica, postas as suas condições. Ele e a sua esposa, Sara, eram de idade avançada e não poderiam ter filhos. A partir de Abraão, pode aduzir-se que a fé instaura no crente a liberdade com a possibilidade da descrença. Talvez esta seja uma das belezas da experiência da fé cristã: ela é um dom, mas é também decisão do humano.

2.3.1. *A descrença como um desafio*

Tanto a descrença como a fé são decisões de liberdade; a única diferença é que a segunda, antes de ser liberdade, é um dom de Deus; e a primeira é a recusa deste dom. A descrença, é, deste modo, como que uma nuvem que paira sobre a fé do crente e instaura nele uma negação consciente de Deus, o despojamento inconsciente ou deliberado de Deus e, em última instância, enceta, como já foi referido anteriormente, uma rotura radical com todos os aspetos institucionais da religião, afirma Martín Velasco,¹⁵² gerando aqueles que se designam por crentes não praticantes. Como pode falar-se da experiência religiosa nessas pessoas? É que, por detrás deste descolamento com a dimensão institucional da religião, não está apenas, como na modernidade e pós-modernidade, a ausência de Deus como justificativa, mas, antes, outro problema: o do esquecimento de Deus que, na maioria das vezes, acontece de uma forma inconsciente.

Pode comparar-se este esquecimento de Deus ao ato de respirar, algo natural ao ser humano, que sabe que respira porque vive. Aliás, o viver é uma memória ativa dessa respiração. Poder-se-ia pensar em quantas vezes o humano toma consciência dessa respiração. Suponha-se que não há necessidade disso, ou seja, o humano não precisa de se lembrar que respira para

¹⁵² Cf. Juan Martín Velasco, *Increencia y evangelización: del diálogo al testimonio* (Santander: Sal Terrae, 1989), 28.

saber que está vivo. Ora, é esta ausência da necessidade de lembrar, de tomar consciência do ato de respirar, que o impede de crescer na consciência do amor ao tempo e à vida que lhe é dado. O esquecimento de Deus pode ser entendido como tendo três possíveis consequências: “a experiência inconsciente”, a “ignorância inconsciente” e a “emancipação do humano em relação a Deus”. Este último é considerado por Clive Staples Lewis a partir de uma inversão de papéis na compreensão de Deus no mundo. Lewis aponta que o ser humano que, na antiguidade,

aproximava-se de Deus tal qual um acusado se aproxima do juiz, tornou-se agora em juiz bastante generoso; Deus está no banco dos réus. Se Deus apresentar uma justificativa razoável para permitir guerras, pobreza e doenças, o Homem está pronto para ouvi-lo. O julgamento pode até mesmo terminar em absolvição. Porém, o importante é que o Homem esteja na tribuna e que Deus esteja no banco dos réus». ¹⁵³

Lewis pretende, de certa forma, demonstrar duas coisas: a primeira é que a negação de Deus na atualidade surge como consequência da aparente falta de correspondência da parte de Deus à ideia que o humano, ao longo dos tempos, foi construindo Dele; por outro lado, evidencia o desejo que o humano tem de controlar o rumo da sua história, isto é, se Deus não age e não se impõe contra a maldade no mundo, então cabe ao humano tomar iniciativas para encontrar meios para sobreviver à dor da ausência de Deus. Trata-se, em rigor, de um “desencantamento” que conduz àquilo que Martín Velasco designaria de racionalização progressiva e exclusiva da consideração da realidade ¹⁵⁴, com a qual o humano perde a capacidade de vislumbrar a presença da transcendência na realidade que habita. ¹⁵⁵ Isto não significa que a transcendência não esteja lá; pelo contrário, está presente, mas ocultada, esquecida, razão que levaria Martín Velasco a considerar a existência de um certo ocultamento de Deus no mundo contemporâneo. ¹⁵⁶

Constate-se, assim, uma certa inversão dialógica: se, antigamente, a religião, mais especificamente o cristianismo, e, nele a Igreja Católica, tentava dar resposta às questões que o mundo colocava, hoje, o mundo, através da ciência, procura dar respostas às questões que a religião levanta, desafiando-a, de certa forma, a colocar em causa os conceitos e significados da vida e morte humanas, o que é um verdadeiro pretexto para uma autorreflexão eclesial, tendo em vista a redescoberta da identidade cristã mediante inúmeros desafios que se colocam à fé. Situação que pode, ou não, derivar de experiências de desilusão diante de uma imagem que se

¹⁵³ Cf. C. S. Lewis, *Deus no banco dos réus* (Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018), 300.

¹⁵⁴ Cf. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 1997, 20-21.

¹⁵⁵ Cf. Martín Velasco, 21.

¹⁵⁶ Cf. Martín Velasco, 20.

cria de Deus, onde, por vezes, a ausência e o silêncio deste Deus podem ter como “justificativas” o seu despojamento, mas também como impulsionadores do discurso sobre o mesmo.

A constatação desta ausência e silêncio (aparentes, porque Deus nunca está ausente e o silêncio é um modo do ser de Deus) é o primeiro resquício da sede que a humanidade tem de Deus. A sociedade atual, embora banhada por cultura de descrença e de uma constante e progressiva desvalorização do religioso, é um espelho para a Igreja que, a partir dos princípios contraditórios à vida que, eventualmente, a sociedade apresenta, vê nela aquilo para o qual a Igreja é chamada a pronunciar-se. Só se afirma a ausência e o silêncio daquele ou daquilo que não se vê e não se ouve (ou não se deixa ver nem se faz ouvir), e só não se vê aquilo que se procura ver, mas que, no entanto, não se consegue ver. O “diagnóstico” do silêncio de Deus, é a tomada de consciência de uma sede mais profunda de Deus, onde «o horizonte do olhar humano alarga-se desmedidamente»¹⁵⁷ em busca de uma experiência do transcendente. Uma experiência que nunca será o abarcamento total do Mistério, mas, antes, o saciar uma sede, da qual se tem consciência que não pode ser saciada por completo.

Parte-se, assim, da consideração de que toda a experiência de Deus deve partir do princípio de que o humano não só é o sujeito dessa experiência como também é o co-sujeito a quem essa experiência se refere, Deus.¹⁵⁸ Só assim se pode entender que, quando se fala da “experiência de Deus”, não se pretende fazer referência a Deus como um objeto fora do ser humano, mas a uma realidade que lhe é natural. Daí que, ao experimentar Deus, o humano faça a experiência de si próprio como realização e acontecimento de Deus, enquanto lugar da hospitalidade do outro. Nisto reside a beleza da mística cristã que, longe de ser uma experiência que reprime a consideração da realidade imanente como o lugar da manifestação do transcendente, situa o crente frente a essa realidade: mais desafiante que pensar no Deus transcendente é pensar num Deus imanente. É mais fácil, e até consolador, pensar num Deus que se situa aquém e além da realidade humano a pensar num Deus que habita essa realidade. A «história de Deus com o ser humano é uma história feita de carne e osso e não uma eternidade feita de ideias puras. Assim, nem o próprio Deus é pensado e experimentado como ideia pura, mas como pessoa que estabelece uma aliança com o ser humano»,¹⁵⁹ uma aliança que só é possível na carnalidade do tempo e espaço que o humano é capaz de habitar. Mas será, ainda, na atualidade, o Deus dos cristãos um Deus cristão?¹⁶⁰

¹⁵⁷ Carlos Maria Antunes, *Atravessar a própria solidão* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2011), 29.

¹⁵⁸ Cf. Rahner, Costa, e Gracindo, *Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de Cristianismo*, 165.

¹⁵⁹ João Manuel Duque, *No corpo do tempo: teologia breve I* (Braga: Frente e Verso, 2021), 37.

¹⁶⁰ Cf. Bruno Forte, *Teologia Trinitaria* (Edições Paulinas, 1996), 15.

Na perspectiva de Bruno Forte, esta pergunta - aparentemente paradoxal porque, se se fala de um Deus cristão, não se espera que seja nenhum outro Deus senão O dos cristãos - surge espontaneamente quando se considera a forma como muitos cristãos representam o seu Deus.¹⁶¹ Segundo o autor,

falam dele em termos de uma vaga “pessoa” divina, que identificam mais ou menos com o Jesus dos Evangelhos ou com um ser celeste mais ou menos indefinido. Na sua oração, dirigem-se a este Deus pouco concreto, enquanto acham estranho, para não dizer abstruso, o modo como a liturgia nos faz rezar ao Pai por Cristo no Espírito Santo: rezamos a Deus, mas não sabemos rezar em Deus! É inegável que muitos cristãos, “embora professem uma fé ortodoxa na Trindade, na realização religiosa da sua existência são quase exclusivamente “monoteístas”.¹⁶²

A visão de Bruno Forte aponta, de uma certa forma, para uma necessária trepidação da fé. Até para uma verdadeira reconstrução da imagem de Deus. Uma reconstrução que não toma como fundamento uma piedade excedente, mas que, ao purificar o solo inóspito da fé, abre os horizontes para a compreensão da religião como aquela que não tem o propósito de ser, exclusivamente, «a atividade ou o conjunto de atividades teórico-práticas, afetivas e especulativas, interiores e exteriores, que têm como objetivo específico o sagrado, o divino, o Totalmente Outro».¹⁶³ De igual modo, é entendida como o lugar de encontro e de possibilidade de experiência de Deus, que acontece através de rostos e histórias concretas da vida. Ela transforma-se, assim, em comunidade e, como comunidade, em canal de experiência de encontro entre o divino e o humano, que é, no fundo, a experiência que ele faz de Deus e a história que de si constrói diante de Deus, sempre no dinamismo de uma relação com Deus, que não se exime da linguagem triangular de um humano que se diz através do outro perante Deus.

Assim, entende-se que a experiência religiosa acontece através de uma rede de mediações e de relações necessárias, que “eliminam” o risco de se considerar Deus como um “objeto” da experiência e do conhecimento direto do humano. Mesmo que se tratasse de uma realidade, enquanto objeto direto de uma experiência e/ou conhecimento (o que não se aplica em relação à experiência de Deus, mas ao ser humano enquanto sujeito dessa experiência), nunca seria uma experiência ou um conhecimento exclusivamente direto; aliás, a própria realidade em si, enquanto objeto de experiência, é uma mediação de si.

¹⁶¹ Forte, 15.

¹⁶² Forte, 15.

¹⁶³ Battista G. Mondin, *Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica* (São Paulo: Paulus, 1997), 57.

Transpondo isto para o ser humano, poder-se-ia dizer que, neste caso particular o crente, enquanto sujeito ativo da experiência, este é, por si, a primeira mediação dessa experiência. Quem não pode “ver” Deus em si não pode “vê-lo” nos outros; quem não pode ver Deus nos outros não pode vê-lo nos demais seres vivos. Há um processo contínuo no despertar da experiência consciente de Deus, que começa, precisamente, com a redescoberta e aceitação de uma identidade alicerçada em Cristo (cf. Rm 8, 29). Todo o ser humano é, por excelência, a experiência viva de Deus na continuidade da consciência de si, que se abre à consciência do outro como o “lugar” de Deus. Pelo que, o humano é um ser por si, não para si, mas para os outros, e é nesse ser com os outros que ele faz a sua experiência de Deus.

O humano está feito de tal maneira que não se realiza, não se desenvolve, nem pode encontrar a sua plenitude (cf. FT 87), como já afirmou o Concílio Ecuménico Vaticano II, «a não ser no sincero dom de si mesmo» (GS 24) ao outro. A questão que se levanta aqui é se, de facto, o humano estará desperto para esta dimensão de dádiva do seu existir. E não se trata de religião; não se trata apenas de Deus. A vida, com ou sem Deus, com ou sem religião, distende-se para o horizonte do dom.

O humano é um ser sendo com Deus, e «ao despojar-se de toda a relação com Deus, fica mero projeto de ser»,¹⁶⁴ submerso no vago do existir, onde vive apenas para si. E aqui outra questão importante que se coloca é se o ser humano pode, de facto, «estar inteiramente e absolutamente só, visto que a seu lado anda “o outro”, o outro sombra de si mesmo, o irmão invisível, ou perdido, aquele que o faria ser verdadeiramente se partilhasse consigo o seu existir; se ambos se integrassem num único ser, a quem já não poderia ser dirigida a terrível pergunta: “o que fizeste ao teu irmão”»?¹⁶⁵ Pergunta que remete para a temática da fraternidade humana como um pressuposto fundamental da experiência de Deus, questão que será abordada no terceiro capítulo, a partir da perspectiva das culturas macua e maconde, onde se poderá perceber claramente que o “despojamento” de Deus nunca é um “despojamento” de Deus em si, mas do outro enquanto o “lugar de Deus”.

2.3.2. Redescobrir a Identidade Cristã: desde a consciência de uma ausência presente

A palavra “redescobrir” remete para um (re)despertar no conhecimento de Deus; para uma tomada de consciência da consciência da Sua presença; para voltar a conhecer —

¹⁶⁴ Cf. Maria Zambrano, *O Homem e o Divino* (Lisboa: Relógio d’água, 1955), 157-58.

¹⁶⁵ Zambrano, Maria, 158.

(re)conhecer — aquilo que já se deu a conhecer e que, mediante este conhecimento primordial dado por si, mesmo que vivendo na ignorância permanente dessa presença, o humano vive ligado àquele ser que é a razão da sua existência.

Na redescoberta da identidade cristã, está sempre o “nós” antes do “eu”, e o “eu” que se descobre diante “nós”. Ou seja, a consciência dos outros (comunidade), enquanto mediação da experiência de Deus, conduz à consciência do “eu” enquanto primazia da mesma experiência. Derivam daí duas interpretações da experiência: uma primeira, a interpretação “não-ativa”, na qual a pessoa pode prescindir a dimensão comunitária, com a plena convicção de que é possível que a fé sobreviva “fora” da comunidade. E uma segunda interpretação “ativa”, na qual a pessoa assume a dimensão comunitária da fé como parte integrante da dimensão pessoal, com a convicção de que, embora impulsionada pelos outros, a experiência acontece a partir de um encontro pessoal com Deus. Isto não situa tal experiência num salto para a transcendência, como se o transcendente existisse exclusivamente fora da realidade, mas, antes, para a consciencialização da imanência como o lugar do acontecimento da transcendência que, na sociedade secularizada, aparece sob a forma de um rumor, na maioria das vezes ignorado. E não será nesta responsabilidade de procura que o crente é desafiado a redescobrir a sua identidade como crente?

Será possível que, rodeados de ausência de Deus por todas as partes, possamos dizer, nós, homens e mulheres do nosso tempo: “Deus está aqui e eu não sabia”? Ora, para o dizermos verdadeiramente, não será suficiente saber que outros O viram. Enquanto não nos encontrarmos com Ele, a espessa névoa do “eu não sabia” não se dissipará para nós.¹⁶⁶

Segundo Martín Velasco, este rumor de transcendência na sociedade secularizada mostra que a secularização da cultura, embora tenha eliminado certas formas da presença da religião no mundo, inclusive a validade social e cultural das respostas às questões que o mundo levanta, não conseguiu eliminar todos os vestígios dessa presença, nem fornecer um conhecimento capaz de dar resposta a estas questões existências do humano. Pelo que o deixa com a responsabilidade de procurar resposta pessoal para elas, dentro de uma “liberdade religiosa” que lhe permite dispor-se a uma abertura, a uma religião que segue o desaparecimento social e cultural das religiões tradicionais.¹⁶⁷ O “Deus está aqui e eu não sabia”, afirmação proferida por Martín Velasco, demonstra aquilo que anteriormente, na sua abordagem sobre “*La experiencia cristiana de Dios*”, terá designado como o humano ou a sociedade que, ao

¹⁶⁶ Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 1997, 22.

¹⁶⁷ Cf. Martín Velasco, 23–24.

fazer-se surda a todos os apelos religiosos, se instala na indiferença total e se declara absolutamente “sem notícias de Deus”.¹⁶⁸

O encontro pessoal com Deus de que fala Martín Velasco é um acontecimento que exige o esforço humano, no sentido de que o caráter pessoal e personalizador do encontro, que configura a pessoa na sua totalidade, reclama no humano a capacidade de “tocar” o transcendente no imanente, o misterioso na temporalidade do significado que se lhe dá. Isto significa procurar encontrar na realidade criada o caminho que a própria transcendência traçou, ou seja, embora se parta de um plano da realidade assumidamente humana, aquele encontro com o divino, na sua transcendentalidade e misteriosidade, só pode acontecer quando se assume a consciência de que o caminho que se deve percorrer até lá é um caminho traçado pela própria transcendência, e que consiste numa exaustiva *kenosis* espiritual, isto é, no esvaziamento de si e na aceitação de Deus como realidade que precede o desejo que a Ele conduz. Assim também acontece na história de salvação do povo de Israel. Uma história que fala primeiro de um Deus em busca do seu povo, e só depois de um povo em busca do seu Deus. Uma história com encontros e desencontros, cheia de paradoxos e ambiguidades, de esquecimentos e proximidades.

O curioso, perante tudo isso, é que, nesta história, se percebe que «Deus não parece suscetível de encontro para o humano. Aliás, o primeiro que a palavra “encontro” sugere é o caráter misterioso da realidade que designa. E o misterioso evoca sempre como principais traços distintivos, a distância e a transcendência, a absoluta diferença que faz impossível a relação direta, a experiência imediata que parece exigir o encontro».¹⁶⁹ O encontro realiza-se sempre de forma sacramental,¹⁷⁰ o que significa, na perspectiva de Martín Velasco, que a experiência humana de Deus há de ser sempre uma experiência que se baseia no princípio da encarnação enquanto princípio de restauração. Aí, o ser humano só pode, de facto, entrar em contacto com o Mistério, tomar consciência da sua exigência e da sua presença interpelante através das realidades fundamentalmente mundanas e humanas.¹⁷¹

Trata-se, pois, de uma experiência desde a imanência, através da imanência e que acontece na imanência. Portanto, a redescoberta da identidade cristã não passa pela construção de “uma nova religião”, muito menos em busca de “espiritualidades compensativas” que só fragmentam a pessoa; passa por se reassumir a fé como compromisso de vida, o que implica

¹⁶⁸ Cf. Martín Velasco, 21.

¹⁶⁹ Martín Velasco, *El encuentro con Dios*, 23.

¹⁷⁰ Cf. Martín Velasco, 12.

¹⁷¹ Cf. Martín Velasco, 12.

uma experiência consciente de fé em Deus, onde a «a transcendência é a condição mais simples, mais óbvia e mais necessária da possibilidade de *todo* entender e compreender espiritual»,¹⁷² e não como algo situado para lá da realidade imanente, mesmo que, por vezes, a realidade do mundo pareça eclipsar tal transcendência. A propósito, Martín Velasco classificava a sociedade contemporânea como a sociedade com rumores de transcendência,¹⁷³ precisamente para se referir à prevalência do religioso diante da tentativa da extinção do mesmo na sociedade, onde a fé coabita com a descrença, e o crente é chamado a ser irmão do não crente, a conviver com ele e a sonharem juntos o mundo.

2.4. Do Deus esquecido à experiência consciente de Deus

A experiência de Deus assemelha-se à linguagem humana. O ser humano, diria Martin Hedegger, é um ser de linguagem por natureza. Fala quando acordado e em sonho. Fala mesmo quando não pronuncia nenhuma palavra. Fala ainda quando ouve e lê, mas também quando não lê nem ouve. Fala sempre porque o falar não é algo que se lhe impõe a partir de uma vontade específica. É algo que, simplesmente, lhe é natural.¹⁷⁴ Ora, Deus, enquanto criador, não se reserva a nenhuma das suas criaturas. Todos e todas podem, efetivamente, fazer a sua experiência de Deus conforme as condições e circunstâncias concretas de vida.

Torna-se então necessário fazer uma distinção entre aquilo que se entende por experiência consciente de Deus (do humano em relação a Deus) e, por outro lado, entre aquilo que se considera ser a experiência inconsciente de Deus. Mas, primeiro, há que evidenciar que, nessa experiência que o humano faz de Deus, há um paradoxo a ser considerado: o ser humano experimenta Deus não O experimentando, conhece-O não O conhecendo, ama-O não o amando, no sentido de que essa experiência não acontece no anonimato da realidade, mas na carnalidade da vida do próprio indivíduo, e só partir da experiência de vida, da sua e a dos outros, é que se faz a experiência do Mistério a que se chama Deus. Isto constitui o primeiro momento da experiência de Deus na vida da pessoa: uma atitude religiosa fundamental que consiste no reconhecimento da presença originária de Deus.¹⁷⁵ Reconhecimento que de forma alguma confere ao crente o direito de dizer a quem não acredita em Deus que o tem.

¹⁷² Rahner, *Curso fundamental da fé*, 34.

¹⁷³ Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 1997, 23 Cit.

¹⁷⁴ Cf. Martin Hedegger, *A Caminho Da Linguagem* (Petrópolis: Editora Vozes, 2003), 7.

¹⁷⁵ Cf. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 1997, 35.

Martín Velasco considera essa “presença originária” como «o pressuposto ontológico da experiência de Deus»,¹⁷⁶ partir do qual nasce e se orienta a vida humana que, por si só, é já a experiência de um Deus criador que, segundo Rahner, se dá na sua criação.¹⁷⁷ Quer o humano tome consciência ou não, Deus é uma presença que não se nega a ele, porque é «o Mistério que se dá a conhecer revelando-se, tomando a iniciativa de se apresentar como fator da experiência humana».¹⁷⁸

Na sequência desta perspectiva, todo o ser humano é capaz da experiência de Deus conforme a sua cultura e condição de vida. Não obstante, uma coisa é a consideração de que todo o ser humano é portador e, por isso, capaz da experiência de Deus; e outra é a pessoa, dentro da sua liberdade, reconhecer essa presença. “Reconhecimento” que, segundo Martín Velasco, surge como que o segundo momento da experiência de Deus, isto é, culminando na encarnação deste na vida concreta do crente.¹⁷⁹ Parafrazeando o autor pode dizer-se que «a experiência de Deus não é outra coisa senão uma forma particular de experiência de fé, a encarnação deste reconhecimento da sua misteriosa Presença nas diferentes faculdades da pessoa e nas diferentes situações da vida; a sua "vivência" na consciência, na vontade e no sentimento de cada um».¹⁸⁰ Não se trata, portanto, de momentos diferentes de encontrar Deus, mas de momentos que se autocompletam¹⁸¹ e que transparecem a verdadeira essência de Deus: um amor que não se impõe, mas se dá.

A consideração da iniciativa de Deus em se apresentar como fator da experiência aberta à disponibilidade e hospitalidade humanas - presença que se dá ao humano na sua condição de criatura e, só depois, concebido como crente, porque o humano não nasce como crente, mas sim dotado da “presença originária de Deus” - é uma consideração que ajuda a pensar no humano concebido como um ser crente, três fazes da experiência de Deus: a “experiência inconsciente”, a “experiência consciente” e o “esquecimento de Deus”.

Em rigor, só se poderia falar de uma verdadeira experiência cristã de Deus se, de facto, a vida espiritual do crente implicasse a consciência de uma experiência, enquanto espaço em que ele se descobre como transparência de uma transcendência imanente e se afirma como tal, através da sua vida na vida dos outros, diante dos quais o seu posicionamento determina o seu modo de ser crente, isto é, de incarnar a fé na sua vida.

¹⁷⁶ Martín Velasco, 35.

¹⁷⁷ Cf. Karl Rahner, *Dios, amor que decide: escritos espirituales* (Santander: Sal Terrae, 2008), 20.

¹⁷⁸ Giussani, *O sentido religioso*, 7.

¹⁷⁹ Cf. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 1997, 35.

¹⁸⁰ Martín Velasco, 35.

¹⁸¹ Cf. Martín Velasco, 35.

Na perspectiva do “esquecimento”, considera-se alguém que acarreta uma certa experiência de Deus. A sua vivência de fé, isto é, todas as formas visíveis que ajudam a celebrar os mistérios da fé transformam-se numa experiência mecânica da fé onde se perde a consciência e o conhecimento da verdade dos mistérios que se celebram e da realidade que tais mistérios representam. Ao falar-se de um Deus esquecido, pretende-se, com isso, fazer referência a um Deus deixado à margem da vida. Não por falta de meios que possibilitassem o seu conhecimento e a sua conseqüente experiência, mas porque tal experiência acontece de uma forma inconsciente. O *Deus Esquecido* não é um Deus desconhecido, mas conhecido. Tão íntimo, profundo e natural ao ser humano que facilmente se pode passar do esquecimento à Sua ignorância.

O ser humano, conforme referido por Luigi Giussani, «é aquele nível da Natureza em que esta toma consciência de si mesma; é aquele nível da realidade em que a realidade começa a tornar-se consciência de si». ¹⁸² Uma realidade que não é estranha a Deus, e nem «Deus é um estranho que interfere nela». ¹⁸³ O humano é, desta forma, aquele ser de busca, com a capacidade de, através da sua vida e das ações que nela refletem, ser imagem e semelhança de Deus, ou totalmente o oposto. A experiência inconsciente, portanto, pode ser entendida em dois sentidos: o primeiro é, precisamente, “o esquecimento de Deus” onde a experiência inconsciente surge sob a força de uma vontade crente, porque a pessoa convence-se de que conhece Deus; e o segundo sentido, que será aprofundado no terceiro capítulo, e mais orientado para culturas específicas (macua e maconde), considera a experiência inconsciente como aquela que é anterior ao anúncio do evangelho cristão e que se perpetua, depois, no acolhimento do evangelho.

Na raiz deste esquecimento, pode estar a experiência de, às vezes, se reduzir a experiência de fé a um mero núcleo dogmático, o que acaba por situar a pessoa na desobrigação do dever eclesial e no simples cumprimento de preceitos. Uma fé que se limita às práticas religiosas que, ao serem vividas de uma forma mecânica, perdem a profundidade e objetividade.

A novidade do cristianismo, e nisso se distingue o crente do não crente, não está apenas na sua presença no mundo enquanto instituição caritativa. Se fosse por isso, a missão dada por Cristo: «ide e anunciai a todos os povos da terra» *Lc 14, 21-23*, estaria a consumir-se sob a graça de Deus, porque não seria nenhum exagero afirmar-se que a Igreja Católica, por exemplo, é uma das maiores instituições da caridade no mundo. A novidade do cristianismo está no

¹⁸² Giussani, *O sentido religioso*, 41.

¹⁸³ Cf. Jorge Miguel Ferreira Rodrigues, *Reconstruir o Rumor de Deus* (Braga: Secretariado Nacional de Liturgia, 2022), 31.

anúncio do evangelho, que se expressa pela caridade, como um meio para tal, e não como o fim. A finalidade não é a caridade, mas, pela caridade, anunciar aos homens e mulheres de cada tempo o evangelho de Cristo, com recurso a uma linguagem própria de cada tempo, de cada sociedade e cultura. Perante isto, urge como necessidade fundamental «rejuvenescer o cristianismo».¹⁸⁴ Martín Velasco aponta que,

a descrença considera o cristianismo esgotado e assimilado e tenta desempenhar por outros meios, por vezes religiosos, como no caso dos sincretismos, e por vezes não religiosos, como nas religiões civis, as mesmas funções que o cristianismo desempenhou para o indivíduo e para a sociedade. Portanto, em muitas das suas formas, a descrença atual não só tenta eliminar a fé, mas também matar o “nervo” religioso, arrancar a própria raiz para evitar qualquer ressurgimento. Daí que, a descrença atual vai assumir muitas vezes a forma de uma indiferença radicalizada que deixa as pessoas com uma quase total falta de curiosidade, atenção, interesse e apreço pela religião.¹⁸⁵

Conforme expresso por este autor, o fenómeno da descrença na atualidade decorre da afirmação de uma religião pós-religião,¹⁸⁶ que se dá com uma certa remodelação do conceito de fé, onde a Igreja, para muitos cristãos, deixa de ser uma necessidade primordial. Destacam-se, assim, duas possibilidades: o ser religioso e o ser cristão. Uma coisa é ser religioso, outra é ser cristão; pode ser-se religioso sem ser cristão; mas poderá ser-se cristão sem se ser religioso?¹⁸⁷ Isto porque o cristão é aquele que, percebendo a importância da religião, a aceita como caminho eficaz para redescoberta do sentido da sua vida e, em última instância, de encontro com Deus. Aliás, nisso consiste a experiência consciente de Deus, aquela experiência capaz de transformar a pessoa.

¹⁸⁴ Cf. Lecompte, *Do Ateísmo Ao Retorno Da Religião*, 199.

¹⁸⁵ Cf. Martín Velasco, *Increencia y evangelización: del diálogo al testimonio*, 28.

¹⁸⁶ Cf. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 1997, 24.

¹⁸⁷ Cf. Halík, *A Tarde do Cristianismo: O tempo da transformação*, 71.

2.5. Síntese

O horizonte de raciocínio que liga o primeiro capítulo ao segundo está precisamente na ideia de que, mediante todas as crises que a fé enfrenta e as respectivas transformações da religião, e até a própria concepção de Deus num mundo em progressiva secularização, caracterizado pela liquidez do tempo, se torna cada vez mais difícil a proposta de uma fé sólida. Porém, apesar de tudo isto, Deus ainda surge, no meio aos escombros da contemporaneidade, como possibilidade de conhecimento e de experiência humana. A questão que se coloca é saber aquilo que impede que este conhecimento e experiência sejam um conhecimento e experiência, no dizer de Martin Velasco, de «um Deus com presença e influência social»,¹⁸⁸ isto é, que transforma a pessoa tocada pela sua presença.

François Varillon reconhece uma vocação especial dada ao cristão, quando afirma que «a fé cristã faz dos cristãos adversários do absurdo ou do sem-sentido, e converte-os em profetas do sentido, em testemunhas do sentido».¹⁸⁹ Esta é a razão pela qual, ao longo do capítulo, se considerou contraproducente conceber uma fé que arrebatava o crente do mundo e o faz apenas “olhar” para o além. O crente é chamado a olhar com nostalgia o mundo e procurar ver nele o Deus que se dá ao humano de cada tempo. Isto requer o conhecimento da realidade que envolve o crente. É dever da Igreja e, portanto, do crente, investigar incessantemente os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do evangelho (cf. GS 4. 11. 44).

Chega-se à conclusão de que a experiência de Deus pode ser uma experiência consciente, aquela que parte do conhecimento de Deus, ou uma experiência inconsciente, que tem na sua origem o esquecimento de Deus ou a vinculação a uma cultura, que condiciona o crente na vivência de uma fé que se esgota nos ritos e nas práticas celebrativas. Não que tais práticas não sejam importantes, (na verdade, reconhece-se que, às vezes, são elas que mantêm viva a dimensão institucional da Igreja), mas no sentido de que a fé as deve perpassar. Porque, tais práticas, adquirem o seu verdadeiro sentido quando a experiência da fé acontece com a experiência de uma Igreja como verdadeira comunidade.

É precisamente esta a preocupação deste capítulo, quando reflete sobre a experiência consciente de Deus, em vista a uma pastoral catequética baseada na Igreja-Comunidade.

¹⁸⁸ Juan Martín Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna* (Madrid: PPC, 1996), 43.

¹⁸⁹ François Varillon, *Alegria de crer e de viver: conferências sobre os principais pontos da fé cristã*, vol. 4 (Braga: Editorial A. O, 1981), 38.

CAPÍTULO III

3. A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA A PARTIR DA VISÃO AFRICANA DE DEUS

Na concepção africana do mundo, a vida é entendida como uma realidade que engloba e inclui os antepassados, os vivos e as crianças por nascer, a criação inteira e todos os seres: os que falam e os que são mudos, os que pensam e os que não são capazes de o fazer. Nela, o universo visível e invisível é considerado como um espaço de vida dos homens, mas também como um espaço de comunhão onde as gerações passadas estão, de maneira invisível, ao lado das gerações presentes, que, por sua vez, são mães das gerações futuras. (AM, 69).

O ser humano é, neste sentido, um ser de cultura e intrinsecamente religioso, orientado para o sagrado, que o envolve e influencia no seu modo de conceber o mundo e de pensar a vida. Segundo Mircea Eliade, o sagrado é uma parte constitutiva da consciência humana, uma experiência fundamental para a apreensão da diferença entre aquilo que se manifesta como real, forte e rico de sentido, e tudo o mais que parece desprovido dessas qualidades.¹⁹⁰ O sagrado é, portanto, a realidade compreensível, habitável e totalizante, clara e não difusa, próxima e não distante do humano.

José María Mardones, na sua obra “*La transformación de la religión: cambio en lo sagrado y cristianismo*”, convencido de que o sagrado abrange a totalidade da vida, e que é a partir dele que a vida e todas as suas visceralidades são vistas e interpretadas, chega à conclusão de que este caráter abrangente do sagrado (e é importante sublinhar que o autor identifica o sagrado com o religioso), leva à impregnação da religiosidade em todas as realidades.¹⁹¹ E aqui está um elemento essencial que caracteriza a experiência religiosa na visão africana de Deus: uma religiosidade totalizante que atravessa todas as dimensões existências da pessoa, sempre num incessante diálogo entre fé e cultura, entre aquilo em que a pessoa acredita e aquilo que a cultura exige.

Poder-se-ia dizer que, na religiosidade tradicional africana, a fé é portadora de uma luz, da qual a cultura necessita para nortear o crente. É a cultura que orienta a vida da pessoa, mas, porque nem sempre as tradições e costumes culturais vão ao encontro da dignidade da pessoa

¹⁹⁰ Cf. Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (Barcelona: Paidós, 2010), 17.

¹⁹¹ Cf. José María Mardones, *La transformación de la religión: cambio en lo sagrado y cristianismo* (Madrid: PPC, 2005), 98.

humana, a fé ilumina a cultura, ajudando as pessoas a perceber que não se trata de mudar a cultura nem as tradições, mas, antes, de procurar mecanismos de discernimento que ajudem a descobrir até que ponto a força de algumas tradições culturais se transforma, em parte, numa força que asfixia e paralisa o crescimento do povo. A questão que aqui se coloca é a seguinte: não será na busca inocente de preservar a cultura ou a fidelidade pedagógica às tradições ancestrais, ou de promover «uma religiosidade que proporciona uma identidade forte, unificadora da pessoa e da vida»,¹⁹² que se embarca num tradicionalismo rígido que impede que a cultura se torne o lugar da pessoa, e a pessoa o lugar da cultura?

Sustentar que a cultura é o lugar da pessoa significa acreditar que qualquer pessoa se insere numa cultura específica, se diz nela e através dela; afirmar que a pessoa é o lugar da cultura corresponde a reconhecer que a perdurabilidade de uma determinada cultura depende, necessariamente, das pessoas ou de um grupo, que terá a imperativa obrigação de a preservar e transmitir às gerações seguintes. Por isso, o desafio que se coloca no encontro com culturas diferentes, o mesmo se diz relativamente às culturas africanas, é o de promover a evangelização da cultura, e não a sua mudança.

Ora, porque «a cultura precisamente enquanto matriz dos canais doadores de sentido, funciona praticamente através de instâncias como a religião que, por sua vez, se define como o doador por excelência de sentido»,¹⁹³ na conceção africana da fé, a cultura torna-se, por excelência, a voz da religião, e a religião a voz da cultura. Por outras palavras, pode dizer-se que, sem uma cultura autóctone ou até mesmo adquirida por influência, não poderia existir a conceção da dimensão religiosa e, sem esta dimensão, a noção de cultura seria, de certa forma, incompleta e insustentável, porque «a cultura só aparece coerente e inteligível se se entende a conceção religiosa que ela encerra». ¹⁹⁴ Talvez seja algo transversal a todas as culturas, mas importa reiterar que, na conceção africana de religião, a coabitação do religioso com cultural é entendida como experiências indissociáveis da pessoa enquanto ser de cultura e profundamente religiosa, no sentido de que toda a experiência religiosa acontece numa cultura, e que toda a cultura se exprime a partir de uma determinada religiosidade. Deste modo, «a religião é a substância da cultura»,¹⁹⁵ e a cultura é a expressão máxima da vida.

¹⁹² Mardones, 98.

¹⁹³ Mardones, 89.

¹⁹⁴ Raúl Ruiz de Asúa Altuna, *Cultura tradicional banto* (Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985), 381.

¹⁹⁵ Altuna, 381.

3.1. Um ponto de partida: as religiões tradicionais

Antes de mais, é de suma importância notar que, embora «durante muitos anos o conjunto de crenças tradicionais banto não tenha logrado a dignidade de ser considerado como uma religião»,¹⁹⁶ talvez pelo seu caráter supersticioso e tendencialmente animista e «instintiva»,¹⁹⁷ tais crenças são responsáveis pela solidificação de uma fé que, segundo a visão de Raul Altuna, constitui o indivíduo, concebido na sua coletividade como um ser essencialmente religioso, cultural e simbólico, ritualista e celebrante e, fundamentalmente, participante-comungante com o mundo visível, invisível e com o sagrado.¹⁹⁸ Nesta sequência, a religião tradicional é compreendida como promotora de uma unidade que move a existência humana, tornando-se, por sua vez, na «característica primordial que brota da crença num só Deus criador da única vida na qual participam todas as criaturas, e gerador da permanente harmonia entre o humano e toda a criação»,¹⁹⁹ considerada como o lugar da experiência do sagrado.

De um modo geral, «quando falamos de religião, pensamos sempre num monoteísmo fundado numa palavra original que é a palavra da revelação. Esta palavra dá origem a uma comunidade de fiéis comprometidos com uma liturgia sacrificial e com uma série de prescrições ou práticas das quais depende, por vezes, a vida quotidiana».²⁰⁰ As religiões tradicionais africanas apresentam, primeiramente, «uma visão espiritualista da existência fundamental no convencimento-vivência da intercomunhão entre o mundo visível e o invisível, onde Deus está presente como causa primeira de ambos».²⁰¹

Nesta intercomunhão entre os dois mundos, nasce a ideia da comunidade como lugar, por excelência, da realização da unidade, perante a qual «a fragmentação, a dissociação e a dispersão são como que o provir da morte»,²⁰² que se transforma numa derrota fora da comunidade e numa vitória dentro dela. O amor pela unidade é puro sinal de obediência pela lei da participação vital, segundo a qual «o crente é incuravelmente religioso, porque vive em permanente dependência-comunhão com o mundo invisível».²⁰³

¹⁹⁶ Altuna, 356.

¹⁹⁷ Cf. Altuna, 356.

¹⁹⁸ Cf. Altuna, 370.

¹⁹⁹ Cf. Altuna, 371.

²⁰⁰ Breton, *El porvenir del Cristianismo: La laicidad y el espacio interreligioso*, 49.

²⁰¹ Altuna, *Cultura tradicional banto*, 370.

²⁰² Cf. Luigi Giussani, *O caminho para a verdade é uma experiência* (Coimbra: Edições Tenacitas, 2007),

49.

²⁰³ Cf. Altuna, *Cultura tradicional banto*, 370.

Não se pode falar, portanto, da experiência religiosa nas culturas africanas sem se falar da religiosidade tradicional, abordável sob vários pontos de vista, desde a perspectiva social, porque «concebe o humano como um “existente ativo” entendido mais como pessoa, isto é, como totalidade, que como um individuo isolado da sociedade»;²⁰⁴ ou de uma perspectiva cultural, visto que, em cada cultura, e às vezes dentro da mesma cultura ou de um grupo social, existem várias formas de se expressar a relação com o divino, salvaguardando-se, quase sempre, uma certa uniformidade no crer, mas não na sua expressividade. Acredita-se e realiza-se o crer enquanto comunidade, mas tem-se como base a «personalidade singularizada e liberdade ativa da pessoa».²⁰⁵

Luigi Giussani reconhece claramente que «a grandeza da liberdade humana faz com que ela não fique satisfeita senão numa comunidade de todos».²⁰⁶ Comunidade que nunca é a dissolução desta liberdade; antes pelo contrário, é seu garante, a ponto de a própria pessoa, na plena lucidez da sua razão, perceber que, embora a comunidade respeite a sua personalidade e liberdade, essas nunca se realizarão fora dela.

Segundo este autor, «a comunidade está bem longe de ser um limite à personalidade»²⁰⁷ porque, «o ser em comunidade não é uma concordância externa, uma simples convergência do lado de fora. O ser em comunidade é uma dimensão interior, que está na origem de toda a ação. Para ser comunitário, o gesto tem de ser concebido em sintonia com a comunidade, e não apenas orientado para um resultado comum».²⁰⁸ Na religiosidade tradicional africana, não há espaço para o individuo isolado da sociedade. Nela, não se concebem seres independentes e isolados,²⁰⁹ porque todos vivem recetivos e expostos ao aumento ou diminuição das suas vidas, exceto Deus que, dentro da pirâmide vital, é considerado como fonte da vida e de toda a comunhão e interação entre os seres.²¹⁰

Por fim, desde uma abordagem teológica e antropológica, porque a ideia do divino está na raiz das culturas africanas como fundadora da própria existência humana. Uma existência que orbita num dinamismo que, segundo o teólogo africano Engelbert Mveng, compreende a *praxis* religiosa tradicional como que centrada na vida do ser humano e nas suas razões de ser. Daí a acentuada importância que se dá aos ritos, que são, em rigor, a celebração cósmica da

²⁰⁴ Cf. Altuna, 209.

²⁰⁵ Altuna, 211.

²⁰⁶ Giussani, *O caminho para a verdade é uma experiência*, 44.

²⁰⁷ Giussani, 44.

²⁰⁸ Giussani, 45.

²⁰⁹ Cf. Altuna, *Cultura tradicional banto*, 61.

²¹⁰ Cf. Altuna, 61–62.

experiência religiosa do humano,²¹¹ que é, no dizer de Teresa Messias, «a essência da cultura como sua origem, centro e destino».²¹²

A antropologia está, desta forma, intrinsecamente ligada à teologia, e esta à cultura, pelo que é concludente não apenas uma teologia antropológica (que pensa o divino na sua relação com o humano), mas também uma antropologia teológica (que pensa o humano na sua relação com divino). E, no meio desta relação, está a cultura como o lugar de encontro entre Deus e o humano, como lugar teológico da fé, o que torna a experiência do sagrado intrinsecamente ligada à experiência quotidiana da vida expressa nos ritos que a atravessam, e nos quais «as oferendas e sacrifícios simbolizam a vida comunitária continuada, atualizada, e manifesta no amor comunitário».²¹³ Cultura é a experiência fundamental de uma realidade que explica tudo.²¹⁴

Os ritos, conforme referido por Tharcisse Tshibangu, ao citar Vincent Mulago, baseiam-se em quatro princípios: «a crença em dois mundos, o visível e o invisível; a crença no caráter comunitário e hierárquico destes dois mundos; a interação entre estes dois mundos, desde que a transcendência do mundo invisível não elimine a sua imanência; e a crença num Ser superior, Criador e Pai de tudo quanto existe».²¹⁵ O mundo invisível é tão real quanto o visível. Daí que a crença na existência espiritual dos que morreram, isto é, dos antepassados, tenha precisamente como base a necessidade vital de perpetuar a relação com eles, embora que de uma forma diferente.²¹⁶ Neste sentido, a busca permanente pela unidade não é apenas entre os vivos, mas também para com aqueles que vivem de uma forma espiritual no seio da comunidade. Raul Altuna chega à conclusão de que a sociedade banto, em geral, na qual também se inserem as culturas macua e maconde, «forma uma continuidade vital, solidária, de vivos e antepassados e de vivos entre si».²¹⁷ Segundo o autor, «a ordem social, a religião e a vida comunitária fundamenta-se em idêntica corrente vital que une, sem possibilidades de separação, os dois mundos, o visível e o invisível».²¹⁸

O culto aos antepassados, que é um dos aspetos centrais da religiosidade tradicional africana, encontra os seus alicerces na crença e na relação entre os dois mundos, sendo prudente

²¹¹ Cf. Engelbert Mveng, «Teología Africana de la Liberación», *Concilium*, 1988, 209–210.

²¹² Teresa de Jesus Rodrigues Marques de Sousa Messias, *Habitar a encruzilhada: a inculturação da fé em Portugal*, vol. 5 (Lisboa: Universidade Católica Editora e Editorial A. O, 2006), 80.

²¹³ Altuna, *Cultura tradicional banto*, 476.

²¹⁴ Cf. Giussani, *O caminho para a verdade é uma experiência*, 65.

²¹⁵ Tharcisse Tshibangu, «The Task of African Theologians», in *African Theology en Route* (New York: Orbis Books, 1979), 76.

²¹⁶ Cf. Altuna, *Cultura tradicional banto*, 476.

²¹⁷ Altuna, 62.

²¹⁸ Altuna, 62.

observar que este culto, segundo a perspectiva de Raul Altuna, não esgota nem explica satisfatoriamente o conteúdo da Religião Tradicional,²¹⁹ que, no seu mais amplo significado, abarca toda a vida dos seres.

A prática do culto aos antepassados, embora polarize a maioria das manifestações rituais, não esgota a rica substância nem a gama das crenças tradicionais. Nas religiões tradicionais africanas, é claro e evidente que acima dos antepassados está sempre Deus, por isso, embora os antepassados exerçam um papel fundamental e insubstituível como intermediários, a ponto de exercerem entre vivos uma influência decisiva na decorrência do dinamismo vital, eles nunca são divinizados ou idolatrizados. O crente banto não se detém neles, mas olha-nos apenas como exemplos de vida e canais de comunicação com Deus.²²⁰

Os antepassados são revestidos de uma nova forma de existência pela vontade divina,²²¹ porque «sobrevivem como realidades invisíveis que alcançaram a pureza de força vital. Daí a veneração, a admiração, a atenção, o receio, o medo, a ânsia de comunhão, o culto»,²²² porque são aqueles que conheceram a plenitude da verdade, ou a verdade na sua plenitude e atravessaram a ponte entre a vida e a morte, e vivem, ontologicamente, entre Deus e os humanos.²²³ Até um certo ponto, poder-se-ia dizer que o culto ou a veneração dos antepassados é uma forma de tornar viva, afetiva e ativa a memória dos que morreram.

Este culto, de acordo com Raul Altuna, não anula, de forma alguma, a superioridade reconhecida de Deus. Nele, e através dele, os vivos dirigem-se a Deus por intermédio dos antepassados que, por sua vez, integram a comunidade, necessitam dela, e não são nada mais, nem menos, que criaturas de Deus que necessitam da comunidade porque, quando esquecidos, terminam numa espécie de «imortalidade coletiva, que mal se distingue de uma letargia indefinida, quase despersonalizante».²²⁴ Portanto, o culto aos antepassados, que interessa tanto os vivos como os mortos,²²⁵ parafraseando Raul Altuna, «não é uma superstição, uma idolatria, nem a decisão angustiante de uma mentalidade primitiva. Brota como um ato de fé na participação da pessoa no dinamismo vital»,²²⁶ que implica, como já foi afirmado, o reconhecimento de pertença por parte da pessoa a uma comunidade crente, sem a qual é

²¹⁹ Cf. Altuna, 474.

²²⁰ Cf. Altuna, 361.

²²¹ Cf. Altuna, 474–75.

²²² Altuna, 476.

²²³ Cf. Altuna, 475.

²²⁴ Altuna, 479.

²²⁵ Altuna, 479.

²²⁶ Altuna, 476.

impossível a expressão religiosa. «Só nela, com ela e por ela, a pessoa crê, se forma e realiza o culto».²²⁷ Em relação a este culto, verificam-se duas perspectivas distintas:

A primeira (de uma visão positiva-conservadora) sustenta que, o culto aos antepassados zela pela identidade dos povos contra os ventos de todas as modas ou ideologia passageira promovidas pela globalização. Ele preservou até agora a personalidade africana e o sentimento interno da comunidade. A segunda perspectiva, (que não deve ser entendida como negativa, mas como inovadora) ressalta que a presença permanente dos antepassados asfixia a iniciativa e deturpa em grande parte o raciocínio. A atenção que lhe é prestada leva estas sociedades, a um certo fatalismo, à busca de soluções ilusórias, a temores infundados, a represálias desumanas, à prepotência da gerontocracia.²²⁸

Esta duas perspectivas ajudam a compreender que, quando se fala do culto-veneração aos antepassados, não se deve pensar que, em causa está a afirmação de uma certa “ancestralidade esquizofrénica,” isto é, como se as pessoas se sentissem habitadas pela presença dos antepassados e, de uma forma quase inelutável, sentissem a necessidade de se dirigirem a eles; trata-se é de uma experiência simbólica, cuja prática consiste na minuciosa preocupação de perpetuar a memória dos que morreram. Portanto, não é uma necessidade, mas uma obrigação de fé que a cultura impõe. E, nesse sentido, este culto encontra o seu mais pleno significado naquilo que na tradição cristã se designa por “comunhão dos santos”.

3.2. A experiência do sagrado como experiência de Deus

A percepção do sagrado como realidade que envolve o humano e fundamenta a vivência da sua fé e religiosidade está intrinsecamente ligada ao sentimento de pertença que, segundo Raul Altuna, se insere na plenitude de um todo, com o vértice ocupado por Deus,²²⁹ diante do qual a pessoa se sente verdadeiramente religiosa quando «a sua vida se integra harmoniosamente na totalidade da vida participada e colabora, assim, no seu dinamismo e equilíbrio».²³⁰ A busca por este dinamismo e equilíbrio consiste na «procura de um modo típico de viver em harmonia, sintonizar-se com os seres, e descura o domínio sobre a natureza, a quem quer amiga e não subjugada».²³¹

²²⁷ Altuna, 376.

²²⁸ Cf. Altuna, 479.

²²⁹ Cf. Altuna, 375.

²³⁰ Altuna, 374.

²³¹ Altuna, 374.

Segundo Mircea Eliade, «na história das religiões, todas as manifestações do sagrado são importantes. Cada rito, cada mito, cada crença ou figura divina reflete a experiência do sagrado e, por conseguinte, implica as noções de ser, de sentido e de verdade».²³² A crença, nas religiões africanas, não é apenas a adesão a uma entidade divina ou a uma verdade que a ela conduz, como se, a partir de um «corpus dogmático»,²³³ alguém pudesse afirmar-se crente; a crença nestas religiões estende-se, como afirmará José Nunes, a todos os aspetos da vida, de forma que quase todas as coisas são, concomitantemente, religiosas e profanas, no sentido de que a sua existência no mundo religioso pode, ou não, ter como fim, o sagrado;²³⁴ mas «todas elas, independentemente da finalidade, falam de Deus».²³⁵ Aliás, na perspetiva das ciências da religião, o sagrado caracteriza-se precisamente por esta ambivalência e excecionalidade:²³⁶ «ambivalência porque o mesmo significa o impuro ou o proibido, e excecionalidade porque sendo as vezes identificado como um objeto, para ser apreendido torna-se necessário recorrer à atitude subjetiva das pessoas que participam nele e sem a qual pareceria não existir».²³⁷ Pablo Ruiz Lozano, ao escrever sobre René Girard no que concerne à experiência religiosa, vai lembrar que este autor fala da experiência religiosa não por que esta acarreta uma definição com sentido filosófico, mas porque entende que as raízes dos fenómenos primários, isto é, as proibições, os ritos e os mitos que, no seu entendimento caracterizam o fenómeno religioso em si, têm como fundamento um transcendente que se identifica com o sagrado.²³⁸

Ora, na religiosidade tradicional africana, sobretudo nas culturas macua e maconde, esta identificação ocorre com o processo de “nomeação da transcendência”, ou seja, o “Ser Supremo, o transcendente” que, antes, era exclusivamente identificado com o “sagrado” e, que, embora experimentado através de toda a realidade considerada como sagrada, ainda permanecia no inominável e desconhecido, passa a ter um nome. «Aquela Potência intuída como a que tudo transcende»²³⁹ passa a chamar-se “Deus”, no sentido cristão do termo, e entende-se-lhe, desde então, uma nova forma de presença no mundo: um Ser próximo dos humanos, e não um Ser distante, tal como é concebido na religiosidade tradicional e cuja experiência acontece por meio de mediações.

²³² Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 17.

²³³ José Nunes, «Pequenas Comunidades Cristãs: O Ondjango e a Inculturação em África-Angola» (Porto: Universidade católica portuguesa, 1991), 172.

²³⁴ Cf. Nunes, 172.

²³⁵ Cf. Rosino Gilbellini, «Teologia em África: Todas as coisas falam de Deus», 1987, 349.

²³⁶ Cf. Pablo Ruiz Lozano, *Antropología y religión en René Girard*, vol. 36 (Granada: Facultad de Teología de Granada, 2005), 163.

²³⁷ Ruiz Lozano, 163.

²³⁸ Cf. Ruiz Lozano, 161.

²³⁹ Cf. Altuna, *Cultura tradicional banto*, 378.

«Aquele que venerais sem o conhecer é esse que eu vos anuncio» (Atos 17, 23). A evangelização cristã em terras africanas pode muito bem ser interpretada a partir desta afirmação do apóstolo Paulo. Em bom rigor, o cristianismo não “levou” Deus para África, mas levou a África para Deus, isto é, levou um nome e um rosto novo para o “Ser supremo”, que sempre foi adorado como Deus Criador, embora que de uma forma inconsciente, inominável. É de referir que «O Deus do monoteísmo africano, é um Deus que se adora em silêncio. O palavreado humano emudece ante o Seu inefável mistério».²⁴⁰ E não deixa de ser curioso que, na cultura macua, por exemplo, a palavra “Deus” signifique “pedra” (Mluku), precisamente para reiterar o silêncio do humano diante do divino. Neste sentido, o evangelho de proximidade entre Deus e o humano, anunciado pelo cristianismo, rompeu o emudecimento humano diante do transcendente, Deus, abrindo a possibilidade para uma experiência que, «ao brotar no centro da pessoa é chamada a transformar toda a sua vida».²⁴¹ Poderá ser também esta abertura à nova forma de conceber Deus e de viver a fé uma oportunidade para a evangelização da cultura, numa prudência solícita, que sabe que «a evangelização não pode ser confundida com uma simples ajuda filantrópica ou com o mero encontro e evolução cultural»?²⁴²

Parte-se do pressuposto de que as religiões tradicionais africanas chegam ao conceito do Ser Supremo, criador de todas as coisas, pela casualidade,²⁴³ e não propriamente a partir da missionação dos primeiros missionários. Acredita-se, e quem o comprova é a própria cultura, que a fé na existência de um Deus, isto é, num «monoteísmo límpido»,²⁴⁴ assumido e professado, é anterior à evangelização cristã.²⁴⁵ Deus, assim escreve Altuna, referindo-O ao povo africano, não é um estrangeiro nem uma ideia trazida de fora.²⁴⁶ A propósito, o papa Paulo VI, na *Africae terrarum*, também assume esta perspetiva ao afirmar que,

a ideia de Deus, como causa primeira e última de todas as coisas, é o elemento comum importantíssimo na vida espiritual da tradição africana. Esse conceito, percebido mais que analisado, vivido mais do que pensado, exprime-se de modo bastante variado, de cultura para cultura. Na realidade, a presença de Deus permeia a vida africana, como a presença de um Ser superior, pessoal e misterioso. (AF 8)

²⁴⁰ Mveng, «Concilium», 209.

²⁴¹ Cf. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 2007, 85.

²⁴² Cf. Juan Esquerda Bifet, *El Cristianismo y las Religiones de los Pueblos: Jesucristo, luz de las naciones*, vol. 4 (Madrid: BAC, 1997), 70.

²⁴³ Cf. Altuna, *Cultura tradicional banto*, 395.

²⁴⁴ Altuna, 371.

²⁴⁵ Cf. Altuna, 390.

²⁴⁶ Cf. Altuna, 393.

A noção da cultura como o lugar teológico da fé reafirma a ideia de que a experiência de Deus acontece sempre numa determinada cultura, pelo que só entendendo a cultura é que se pode intuir sobre a forma como um povo vive a sua fé. Não obstante, para entender uma cultura alheia, é necessária uma verdadeira disposição e abertura para acolher a diferença que, na maioria das vezes, desconstrói as formas fechadas de pensar Deus. Javier Melloni citando Rainer Maria Rilke, sustenta que, às vezes, ou mesmo sempre, «ainda que o humano não queira, Deus amadurece».²⁴⁷ Não deveria amadurecer também a capacidade humana de pensar Deus perante a pluralidade e diversidade cultural, respeitando as formas próprias que cada cultura tem para falar de Deus e de si, através de Deus? Não a partir de um texto ou de uma história (por mais importantes que eles sejam), mas, antes, a partir da pessoa humana e da sua experiência enquanto tal.

Assume-se, assim, que o sentido mais genuíno da fé na religiosidade tradicional africana deve ser compreendido como aquele que situa o crente diante da vida e, pela vida, diante de Deus. «A religião é vista como armadura da vida».²⁴⁸ Como aquilo que normaliza, integra e unifica o ser humano, dando forma ao seu modo de ser e de estar com os outros no mundo, mediante a sua forma de conceber Deus, e assegurando-lhe a unidade e a visão integral da existência, já que esta sucede essencialmente iluminada pela fé e confiança na participação vital,²⁴⁹ na qual o sangue cria uma solidariedade perpétua que nem a morte é capaz de romper.²⁵⁰ Consequentemente, a verdadeira morte, na religiosidade tradicional africana, acontece quando o individuo rompe o seu laço vital com os antepassados ou com os membros da comunidade,²⁵¹ porque viver significa existir no seio de uma comunidade.²⁵²

Assim, a religiosidade tradicional «procura situar cada ser no seu devido lugar e na sua exata relação com o todo, para que não se desarticule a coesão nem se desintegre a unidade».²⁵³ Coesão e unidade que não dizem respeito apenas aos membros vivos de uma determinada comunidade, mas também aos que não estão vivos. Aliás, em algumas culturas, sobretudo a maconde, a morte é entendida como «um rito de passagem e iniciação numa forma de existência espiritual»,²⁵⁴ e não propriamente como um fim, diante do qual o desespero humano se sobrepõe à confiança na perenidade do ser.

²⁴⁷ Cf. Javier Melloni, *Para um tempo de síntese: presente e futuro das religiões*, vol. 79 (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2011), 195.

²⁴⁸ Cf. Altuna, *Cultura tradicional banto*, 383.

²⁴⁹ Cf. Altuna, 383.

²⁵⁰ Altuna, 201.

²⁵¹ Cf. Altuna, 201.

²⁵² Altuna, 201.

²⁵³ Altuna, 374.

²⁵⁴ Cf. Altuna, 440.

A vida não é apenas aquilo que o humano vê, mas também aquilo que não consegue ver e compreender racional e espiritualmente. Daí que a fé ultrapasse a tendenciosidade maniqueísta de se olhar para realidade, tornando possível, como observa Raul Altuna, «a contemplação da totalidade da existência como uma realidade, em cujo interior e como dinamismo constitutivo, palpita uma vida místico-religiosa, o que por sua vez permite a que a pessoa viva como que imersa no invisível sagrado e na causalidade mística da vida».²⁵⁵ Uma mística concebida como “experiência incarnada da transcendência”, onde a fé não toma como fundamento o ato de se acreditar no que está para lá do visível, mas que tem como ponto de partida a realidade, visto que se compreende que, se Deus fosse um ser que se manifesta fora da realidade humana, isto é, da imanência, através da qual o humano é capaz da transcendência, “obrigaria,” de certo modo, a que o humano, sujeito ativo da revelação de Deus, se convertesse num sujeito passivo e, de uma certa forma, indiferente, porque situado fora do seu mundo. Assim, assume-se claramente que a religiosidade tradicional africana entende que Deus se revela no mundo do humano, porque só desta forma Ele torna o humano num sujeito ativo da Sua revelação e comunicação. Daí a importância que se dá à cultura, porque ela abarca todas as dimensões da vida que edificam um povo e cada pessoa em particular.

Posto isto, entende-se que, falar de uma fé fermentada pela cultura significa reconhecer que se trata de uma experiência religiosa anterior a qualquer “notícia” de Deus” vinda de uma outra cultura. Não se trata, porém, de um fundamentalismo religioso a partir da cultura, mas da constatação própria das religiões tradicionais que, por natureza, «tendem a uma certa familiaridade com Deus presente na vida e em todas as coisas».²⁵⁶ E, somente pela vida e através das coisas, o humano é capaz de Deus.

3.3. A experiência religiosa nas culturas macua e maconde

A experiência religiosa, «uma experiência sempre com elementos culturais e sociológicos, é uma relação com Deus, apreendida ou intuída a partir do próprio ser e do ser das coisas. É uma experiência salvífica que liberta dos limites e constrangimentos do ser humano».²⁵⁷ Por essa razão, ela é sempre algo vital, difícil de delimitar e explicar convenientemente, podendo até ser ideológica ou também afetivo-intimista, mas nunca deixa

²⁵⁵ Cf. Altuna, 376.

²⁵⁶ Esquerda Bifet, *El Cristianismo y las Religiones de los Pueblos: Jesucristo, luz de las naciones*, 56.

²⁵⁷ Esquerda Bifet, 55–56.

de ser uma experiência relacional com Deus e com os outros, fruto de uma busca que se entranha no coração humano e na cultura própria de cada povo.²⁵⁸ Precisamente por isso, tomar-se-á como exemplo concreto para esta abordagem a experiência religiosa nas culturas Macua e Maconde.

Verifica-se que podemos recorrer à tentação de olhar para história de África a partir do colonialismo (uma visão negativa), ou exclusivamente a partir da missionação (uma visão positiva). Não estará lá, antes do colonialismo e da missionação, a cultura do povo? E não deveria cada povo ser olhado e considerado a partir da sua própria cultura? Já que, de uma certa forma, tendo em vista o que a *Gaudium et Spes* diz relativamente à cultura e à sua relação com o humano, isto é, à cultura como necessidade própria do ser humano para a sua plena realização e desenvolvimento (GS 53), pode considerar-se a cultura como o lugar de Deus. Razão pela qual a evangelização da própria cultura deva ser o ponto de partida para a evangelização das pessoas que nela se inserem.

É possível, de facto, evangelizar-se as pessoas sem se evangelizar a cultura, mas não se pode evangelizar a cultura sem se evangelizar as pessoas. Pelo que, neste dinamismo de evangelização, existe uma imperiosa necessidade de um salto de conversão, que situa a fé não apenas no horizonte do religioso, mas também na sua dimensão antropológica,²⁵⁹ partindo-se do princípio da fé como uma luta e entrega, e não como um simples repouso de uma certeza possuída.²⁶⁰ Portanto, a evangelização não se esgota na adesão do evangelizado à Boa Nova anunciada; deve estender-se à raiz da vida do evangelizado, isto é, à cultura, cujos fundamentos só podem vir à superfície a partir de um diálogo que se estabelece previamente.

A falta do cuidado do diálogo com a cultura, cuidado que teria como fruto a conversão consciente, e não uma conversão, de certo modo dissimulada, para não se dizer inconsciente, é que permite que se fale de uma coabitação experiencial do religioso nas culturas macua e maconde. E, por coabitação experiencial do religioso, entende-se a articulação das práticas religiosas tradicionais com aquelas trazidas pelo cristianismo. Esta articulação, antes de ser entendida como uma forma de inculturação do Evangelho, é, na verdade, a prevalência da religiosidade tradicional sobre o Evangelho, que conduz à ponderação da necessidade de se evangelizar a religiosidade tradicional, e não a tentativa de a eliminar.

²⁵⁸ Cf. Esquerda Bifet, 55–56.

²⁵⁹ Cf. Felicíssimo Martínez Díez, *Teología Fundamental: Dar razón de la fe cristiana* (Salamanca: Editorial San Esteban, 2001), 118.

²⁶⁰ Cf. Bruno Forte, *La esencia del cristianismo*, (Salamanca: Sígueme, 2008), 112.

Felicísimo Martínez Díez afirma que a fé, antes de ser um fenómeno religioso, é um fenómeno antropológico, no sentido de que o humano é essencialmente um ser crente e movido pela sua fé.²⁶¹ Segundo este autor, grande parte da aprendizagem do ser humano baseia-se na crença, e muitas das coisas que o humano faz, fá-las acreditando, porque é próprio da sua natureza basear-se na fé, mais do que no conhecimento científico ou naquilo que se designa por experiência.²⁶² A este propósito, é interessante sublinhar que a ideia da fé como um fenómeno antropológico, nas culturas macua e maconde, está intrinsecamente ligada à ideia do sagrado como possibilidade da transcendência. O sagrado que, no dizer de Jorge Coutinho, é considerado por alguns estudiosos como aquilo que, sendo algo primitivo, antecede à própria experiência religiosa propriamente dita²⁶³ e aparece, segundo José Maria Mardones, «como uma Realidade que permeia toda a realidade. Está no fundo de tudo. Não é manipulado ou administrado por ninguém. É acessível a todos, desde que o procurem, façam um esforço ou se abram a ele».²⁶⁴

Concebido desta forma, o sagrado já não pode ser entendido como fora, de certo modo, no primeiro capítulo deste trabalho, ou seja, como sendo uma possível clausura de Deus, como a desculpa que, por vezes, justifica a distância entre Deus e o humano, entre a criação e o Criador. Mas antes, conforme expresso por Mardones, como uma realidade que envolve o humano na sua totalidade e se impõe como fundamento de toda a realidade percecionada, onde a presença do divino pode ser detetada correndo pelas veias dessa realidade.²⁶⁵ Nas culturas macua e maconde, situadas na religiosidade tradicional, a experiência do sagrado é referente a uma religiosidade não estruturada, não institucionalizada, muito menos dogmatizada, a ponto de se poder falar de uma «religiosidade difusa e fluida»,²⁶⁶ no sentido em que a sua dimensão ritual não se esgota no cumprimento de normas pré-estabelecidos, mas expande-se e realiza-se na vida das pessoas, como que se houvesse uma intrínseca afinidade entre o que se acredita, como se vive, como se ajuda os outros a viver e como se aprende com o viver dos outros. Martin Velasco designa isto como «a experiência religiosa no meio da vida».²⁶⁷

Invocar o conceito de fé como um fenómeno antropológico, no contexto da abordagem da religiosidade tradicional africana, implica reconhecer que não lhe é atribuído, de imediato,

²⁶¹ Cf. Martínez Díez, *Teología Fundamental: Dar razón de la fe cristiana*, 118.

²⁶² Cf. Martínez Díez, 118.

²⁶³ Cf. Coutinho, *Caminhos da razão no horizonte de Deus: Sobre as razões do crer*, 21.

²⁶⁴ Mardones, *La transformación de la religión*, 78.

²⁶⁵ Cf. Mardones, 79.

²⁶⁶ Mardones, 78.

²⁶⁷ Juan Martín Velasco, In «*Nuevo Diccionario de Catequética*» (Madrid: San Pablo, Ediciones, 1999),

um significado religioso que situe a pessoa diretamente na sua relação com o transcendente, mas, antes, um significado primordialmente antropológico, que situa a pessoa na sua relação com a vida concreta, movida pela consciência da presença de uma transcendência-imanente que atravessa toda a vida. Martín Velasco parte do pressuposto de que, sendo Deus essa transcendência-imanente no âmago da realidade, sendo Ele quem renova o ser de tudo o que é, a experiência que o humano faz d'Ele há de ser sempre através de experiências que vive no cotidiano da sua vida.²⁶⁸

É na contemplação do céu, ou na experiência da fugacidade da sua vida, ou na admiração das estrelas, ou na fruição dos bens concedidos pela terra, ou no olhar para o fundo da sua própria consciência, ou no reflexo do rosto de um outro o pedido de um reconhecimento incondicional, que o homem ouve a voz tão inconfundível quanto silenciosa em que reconhece a presença de Deus.²⁶⁹

Por conseguinte, afirmar que a fé é primordialmente uma experiência antropológica da vida não implica uma certa repulsa pela dimensão da transcendência que ela encerra, mas, antes, o reconhecimento de que o acesso a essa transcendência passa pela aceitação de um mundo, que é dado ao humano não como propriedade, mas como o lugar da graça de Deus, que se manifesta através de todas as coisas criadas. Deste modo, também conforme constatará Kuncheria Pathil, na sua obra intitulada “*Religious Pluralism, An Indian Christian Perspective*”, a religião pode ser entendida como expressão da abertura humana a Deus e sinal da Sua presença no mundo.²⁷⁰ E, enquanto expressão da abertura humana a Deus, tem como lugar teológico a cultura; enquanto sinal da presença de Deus no mundo, tem como ponto de referência e convergência a vida concreta do ser humano, na qual «o mundo invisível se entrelaça com o visível e o penetra por completo e a experiência religiosa se transforma numa vivência permanente».²⁷¹ Portanto, por fé como fenómeno antropológico, isto é, entendida como característica essencial do ser humano,²⁷² conforme expresso por Martínez Díez, pretende-se salientar que a evangelização do povo macua e maconde consistiu, precisamente, na reorientação do sentido fé: do horizonte tradicional para o horizonte cristão. Mas, como justificar esta perspectiva de reorientação do sentido da fé, e não da mudança ou conversão da religião tradicional para o cristianismo?

²⁶⁸ Cf. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, 2007, 42.

²⁶⁹ Martín Velasco, 42–43.

²⁷⁰ Cf. Kuncheria Pathil, *Religious Pluralism: An Indian Christian Perspective*, Repr, The Papers and Statements of the ... Annual Meetings of Indian Theological Association 12/13 (Delhi: ISPCK, 1991), 338.

²⁷¹ Cf. Altuna, *Cultura tradicional banto*, 370.

²⁷² Cf. Martínez Díez, *Teología Fundamental: Dar razón de la fe cristiana*, 118.

Note-se que, nestas duas culturas, a religiosidade tradicional não é tecida por um conjunto de dogmas, muito menos por um credo, mas expande-se por todos os aspetos da vida. Esta dimensão prática da religião tradicional ajuda a perceber que, naquelas duas culturas, não se trata de uma religiosidade constituída por dogmas e preceitos, de tal modo que, se alguém quisesse abandonar tal religiosidade, teria, por conseguinte, de abandonar os dogmas e preceitos a ela inerentes. Trata-se de uma religiosidade que concebe o indivíduo, mediante a possibilidade da pluralidade de caminhos para o sagrado. Uma liberdade de realização de culto que de forma alguma coloca em causa a fé enquanto expressão comunitária em Deus.

A reorientação do sentido da fé, isto é, do tradicional ao sentido cristão, vai instaurar a coabitação das práticas religiosas: a tradicional e a cristã. E, de uma certa forma, a transposição de alguns elementos utilizados na religiosidade tradicional para o culto cristão. Assim, nestas duas culturas, e em todas as religiões tradicionais africanas, o evangelho cristão não se opõe totalmente à ideia de Deus presente nelas. Rosino Gibellini explica a experiência de Deus nas religiões tradicionais africanas do seguinte modo:

Primeiro, através da experiência da palavra como “verbo”: Deus é o Senhor do verbo originário, primordial, que faz vibrar o mundo (daqui a importância do tambor e da dança na religiosidade africana); em segundo, a experiência da teo-tropia: onde o humano é um ser voltado-para-Deus, visto como o anterior aos próprios antepassados, como o diferente do mundo, como o benéfico e o pródigo, como o desconcertante e o exigente, que não está às ordens do humano; por fim, a experiência do humano como encruzilhada e nó de relações: com Deus (teo-tropia), com a comunidade (membralidade) e com o cosmos (osmose ontológica).²⁷³

Ora, as culturas macua e maconde, quando consideradas do ponto de vista sociológico, podem ser entendidas, na sua pluralidade e diversidade, como culturas multirreligiosas.²⁷⁴ Cada uma delas (e, às vezes, dentro da mesma cultura), dispõe de vários caminhos e métodos para se relacionar com o divino, para expressar a sua religiosidade. Um aspeto comum, que sobressai em todas, é «a imperfeição ou necessidade que marca o Universo»²⁷⁵ como o lugar onde o Ser Supremo, *Mulungu*, que, mais tarde, seria nomeado “Deus” (*Nnungu* em maconde e *Mluco* em macua), é um ser que não interfere diretamente no mundo, mas que revela, na comunidade,

²⁷³ Cf. Gibellini, «Igreja e Missão», 349.

²⁷⁴ Cf. Ilídio Fernando, Fabio Lanza, e Luis Gustavo Patrocino, «Considerações sociológicas sobre religião em Moçambique», *Ciências Sociais Unisinos* 58, n.º 2 (17 de fevereiro de 2023): 134, <https://doi.org/10.4013/csu.2022.58.2.06>.

²⁷⁵ Elisa Afonso Coelho, *Teologia africana: Uma porta aberta pela Evangelização: Uma fonte para a Nova Evangelização* (Viana do Castelo: Universidade Católica de Braga, 2000), 8.

através da comunidade e pela experiência da comunidade, a cada indivíduo. Paulo VI, na sua carta apostólica sob a forma de “motu próprio” *Africae Terrarum*, reconhece a importância da comunidade enquanto escola de vida. Segundo o papa,

pode se dizer que, a vida comunitária na tradição africana é pura extensão da própria família. A participação na vida da comunidade, tanto no contexto do parentesco quanto na esfera da vida pública, é considerada como um dever preciso e um direito de todos, cujo exercício só é alcançado após a preparação amadurecida através de uma série de ritos de iniciações que têm como objetivo formar o caráter dos jovens candidatos e instruí-los nas tradições e normas costumeiras da sociedade. (cf. AT 12)

Esta dimensão relacional e prática da religiosidade tradicional, que situa o crente sempre dentro de uma comunidade onde a pessoa faz a experiência da fraternidade e, pela fraternidade, a experiência da paternidade de Deus, coloca o presente trabalho na consideração da espiritualidade tradicional como uma espiritualidade essencialmente ética na sua profunda e efusiva relação com a transcendência; isto é, entre aquilo que se intui como presença de Deus e o modo como essa presença influencia a vida social e religiosa que acontece dentro de um dinamismo vital, numa «experiência mística da realidade que impregna a pessoa»,²⁷⁶ que, «situada perante essa transcendência, adota uma relação espiritual, religiosa, ao mesmo tempo que se sente submergida na imanência da vida ativa, que nunca deixa de ser hierofânica».²⁷⁷

3.4. Espiritualidade tradicional: comunhão (vertical) e intercomunhão (horizontal)

Curioso é o facto de que, nas religiões cósmicas, onde «a experiência suprema é a comunhão com o todo»,²⁷⁸ a terminologia “transcendência imanente” ser entendida como aquilo que tende «à absorção na divindade através da natureza e também mediante as técnicas de meditação que buscam a imersão da consciência na totalidade».²⁷⁹ A religiosidade tradicional africana distancia-se deste conceito quando entendido desta forma, porque o concebe enquanto consideração da realidade humana, como o lugar onde de Deus se revela. A criação é entendida como a voz do Criador. Assim como Deus, pela criação, fala ao humano, este, pela mesma, dirige-se a Ele. Portanto, é uma “transcendência imanente” por duas possíveis razões indissociáveis: primeiro, pelo seu vínculo com o humano (daí tratar-se de uma

²⁷⁶ Altuna, *Cultura tradicional banto*, 378.

²⁷⁷ Altuna, 378.

²⁷⁸ Melloni, *Para um tempo de síntese: presente e futuro das religiões*, 176.

²⁷⁹ Melloni, 176.

espiritualidade ética) e, em segundo, pelo seu vínculo com toda a realidade criada (daí considerar-se sagrada toda a realidade). Também Adolph Gesché reforça esta ideia da relação entre ética e transcendência quando observa que a transcendência de que se fala, quando se lhe chama Deus, implica, por si só, uma dimensão ética,²⁸⁰ que permite que toda a ação humana (imanência) tenha como fonte e referência a transcendência (o Ser Supremo).

No cristianismo, tratar-se-ia de um Deus que não só está por detrás das expressões da sua revelação, mas que também traça a história humana e atua nela, assumindo-a como Sua.²⁸¹ Nas religiões tradicionais africanas, trata-se de um Deus que se comunica como vida no agir permanente do humano, que, por sua vez, movido pelo desejo existencial de comunhão, «tende em união com Ele sem a esperança certa de ver realizada esta união»,²⁸² precisamente porque Deus não é uma certeza adquirida, muito menos um ser forjado pelas crenças humanas. A fé não “muda” Deus, ela muda a pessoa que crê.

A comunhão horizontal, isto é, com Deus, é acompanhada pela dúvida da sua não realização, o que conduz a pessoa à experiência de um Deus que se dá como um dom inesgotável de vida e existência. Aqui importa frisar que, aquando de uma experiência consciente de Deus, o crente situa-se numa distância que elimina toda a possibilidade de uma proximidade imediata de Deus. A comunhão não culmina na dissolução da identidade, nem do humano, nem de Deus, mas na preservação da diferença e distância, que não são nada mais que uma forma de presença. Esta comunhão não será fruto do esforço da pessoa, mas da graça de Deus.

Na busca por esta comunhão, a imanência, conforme notará Gesché, não será suficiente para definir o humano,²⁸³ nem para o humano se definir diante de Deus. O humano só poderia ser considerado como um «ser referido a Deus»²⁸⁴ na medida em que se assume como definido pela transcendência e imanência, isto é, como um ser que convoca a transcendência sobre o caminho da sua iminência.²⁸⁵ E convocar a transcendência sobre o caminho da iminência significa considerar que a presença de Deus atravessa toda a vida humana. Uma presença que orienta o indivíduo para a dimensão escatológica da vida, onde a salvação se exprime, como

²⁸⁰ Cf. Adolphe Gesché, *El Sentido: Dios para pensar*, vol. 7 (Salamanca: Ediciones Sigueme, 2007), 126.

²⁸¹ Cf. Romano Guardini, *Ética*, (Madrid: B.A.C., 1999), 843.

²⁸² Cf. Altuna, *Cultura tradicional banto*, 372–73.

²⁸³ Cf. Gesché, *El Sentido: Dios para pensar*, 7, 115.

²⁸⁴ Cf. Karl Rahner, *Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de Cristianismo* (São Paulo: Paulus, 1989), 60.

²⁸⁵ Cf. Gesché, *El Sentido: Dios para pensar*, 115.

escreve José Armando Vicente, em termos de “comunhão vertical”, “horizontal” e como libertação do mal.²⁸⁶

Na primeira trata-se da comunhão com Deus (como fonte última da salvação e de todas as bênçãos) e com os antepassados e espíritos (como intermediários estabelecidos pela vontade divina) pelos quais é possível a realização da salvação e de todas as bênçãos na vida dos humanos. Na segunda trata-se da comunhão com a comunidade, geradora da força vital da existência, porque fora dela a existência perde sentido. É na comunidade onde a pessoa encontra proteção, verdadeira vida, salvação, pelo que, a vida não se realiza plenamente fora da comunidade, mas dentro dela. Por último, a salvação como libertação do mal (doença, fome, miséria, morte), entende-se-lhe na linha da objetividade dos numerosos ritos e celebrações em torno do nascimento, da puberdade, do matrimônio, da morte. Ritos e celebrações cujo objetivo é o de proteger e libertar o crente do mal e trazer cura ao corpo e à alma, criando, assim, um espaço favorável para experimentar a graça da chuva, do alimento, da saúde e proteger o mistério da vida contra o perigo máximo, a morte.²⁸⁷

Entra-se, assim, para o coração da experiência tradicional de Deus, a salvação, que acontece em torno de um tríplice dinamismo relacional: “Deus”, “comunidade” e “a pessoa”. A salvação é, deste modo, a solidariedade relacional que não dispensa este tríplice dinamismo. A pessoa salva-se na medida em que Deus é, com ela, no seio da comunidade. E o ser *em* ou *com* Deus, nas religiões tradicionais africanas, é tudo menos uma relação abstrata. Não é o dizer-se crente numa divindade que faz o crente ser crente. A crença em Deus acontece verdadeiramente quando é complementada pela gratidão que se vive na comunidade. Nisto se explica a teologia que está por trás das cerimónias e rituais do *Sadaka*.

Este termo, também encontrado no Islamismo, designa uma oferta dada, de uma forma voluntária, a outrem em favor de Deus. As cerimónias e rituais do *Sadaka* partem do reconhecimento da presença de Deus numa determinada obra do individuo. Por exemplo, quando, num ano, se faz uma colheita em abundância, tira-se uma parte e prepara-se um banquete para ser oferecido à comunidade, e tira-se outra parte para se distribui aos membros mais próximos da comunidade; desta forma, a pessoa expressa a sua gratidão a Deus.

O conceito da salvação nas religiões tradicionais africanas é o que permite a transição para a ideia cristã de Deus. Transição que, por sua vez, só pode ser interpretada e entendida a

²⁸⁶ Cf. José Armando Vicente, *Salvação na religião tradicional africana no contexto banto* (São Paulo: Edições Loyola, 2021), 21.

²⁸⁷ Cf. Vicente, 21–22.

partir da consideração do fenómeno do sincretismo religioso, que permite falar de “um antes” e de “um depois”, da ideia de Deus nas culturas das religiões tradicionais. Uma transição que, a partir daquilo que é o «fundamento constante e geral da tradição africana, a visão espiritual da vida» (AT 8), ocorre através de uma serenidade que não tem pressa de tudo compreender.²⁸⁸ A cultura tornou-se, neste sentido, o lugar de Deus e o terreno fértil para a mensagem cristã. É justo contrariar os pensadores de renome que, conforme afirmará Matumona, colocam, tendenciosamente, o acento nas sombras da história, a ponto de se considerar o processo da missionação nas terras africanas como um trabalho com balanço negativo.²⁸⁹ Tem de se reconhecer que «a atitude do cristianismo em relação a outras religiões, - o mesmo diz-se a respeito das religiões tradicionais africanas, - é de enorme respeito e apreço, distinguindo nelas o essencial do supérfluo, o circunstancial daquilo que é defeituoso».²⁹⁰ Para o cristianismo, segundo a *Evangelii Nuntiandi*, todas as religiões não cristãs são «a expressão viva da alma de vastos grupos humanos. Elas comportam em si mesmas o eco de milênios de procura de Deus, procura incompleta, mas muitas vezes efetuada com sinceridade e retidão de coração». (EN 53) Nas religiões tradicionais africanas esta procura de Deus concretiza-se na comunhão e intercomunhão, alcançada dentro da comunidade.

Para terminar é imprescindível apresentar uma última consideração sobre a ética enquanto paradigma da espiritualidade tradicional. Segundo Mardones, a religiosidade de possessão, a sensibilidade fundamentalista e a paixão pelo absoluto por parte dos “defensores” de Deus na atualidade, como desafios que instauram várias questões importantíssimas na observação atual da situação religiosa,²⁹¹ pode falar-se de uma religiosidade tendenciosamente mais estética que ética, dada mais à expressividade do que à racionalidade argumentativa.²⁹²

Ora, esta afirmação do autor, que, por sinal, estabelece um certo paralelismo com uma das abordagens centrais do primeiro capítulo, no que diz respeito àquilo que foi referido como “a racionalização exacerbada de Deus e da fé”, esbarra-se com a conceção tradicional africana de religiosidade, onde, diferentemente ao observado pelo autor, trata-se de uma religiosidade mais ética que estética e, sim, dada mais à “expressividade do que à racionalidade argumentativa.” A ética, na religiosidade tradicional africana, «deve ser observada porque, aí, o ser humano joga o seu prémio ou castigo, que nunca serão um céu ou um inferno, isto é, um

²⁸⁸ Cf. François Varillon, *Alegria de crer e de viver: conferências sobre os principais pontos da fé cristã*, vol. 4, Caminhos do espírito (Braga: Editorial A. O, 1981), 27.

²⁸⁹ Cf. Muanamosi Matumona, *Cristianismo e mutações sociais: Elementos para uma teologia africana da reconstrução* (Brasil: Secretariado Diocesano de Pastoral- Uíje, sem data), 40.

²⁹⁰ Cf. Esquerda Bifet, *El Cristianismo y las Religiones de los Pueblos: Jesucristo, luz de las naciones*, 53.

²⁹¹ Cf. Mardones, *La transformación de la religión*, 102–103.

²⁹² Cf. Mardones, 119.

“estar com Deus” ou um “ficar sem Deus”. Ela procura assegurar um humanismo que, por necessidade, é religioso, pois busca a realização do humano mediante a comunhão com os canais da Vida»,²⁹³ com Deus, com os outros e com tudo o que o rodeia. Nisto consiste a mística tradicional: a sede e o desejo pela comunhão com Deus e intercomunhão com os demais.

Frente à sua experiência religiosa, que nunca acontece de uma forma solitária, porque a religião tradicional concebe que «a vivência da religiosidade é pessoal, mas não se torna individualista nem egocêntrica, senão que se alarga até fazer-se comunitária»,²⁹⁴ a pessoa descobre-se diante de uma comunidade onde a tradição faz lei,²⁹⁵ e passa, inevitavelmente, «a acreditar porque assim lhe foi ensinado e o exige a herança recebida, embora não possa dar claras justificações da sua fé nem dos cultos e ritos» que realiza.²⁹⁶ É de reconhecer, neste aspeto, uma certa similaridade com aquilo que Armando Matteo, na sua obra “A primeira geração incrédula,” classifica como uma ligação afetiva (*re-ligio*) que as novas gerações mantêm com os ritos eclesiais, todavia, desprovida de qualquer consistência de fé.²⁹⁷ No entanto, ressalta-se uma diferença: o fruto desta “ligação afetiva” com a religião, diferentemente do acontece no cristianismo, na religião tradicional africana, não será a incredulidade ou o ateísmo, mas o contrário. Porque se rejeita a possibilidade da apostasia ou do ceticismo, visto que estes, segundo as crenças tradicionais, acarretariam ao indivíduo «tremendos castigos do mundo invisível e anulariam a razão da sua existência».²⁹⁸ Raul Altuna chega a ponderar, com razão, que, na religiosidade tradicional africana, sobretudo banto, não há lugar para o ateísmo.²⁹⁹

Deste modo, estabelece-se uma ponte entre o primeiro e o terceiro capítulo do presente trabalho, de forma que se apura que, enquanto no primeiro capítulo se constata “a racionalização exacerbada de Deus e da fé” como sinais ilustrativos da mudança de linguagem no discurso sobre Deus e sobre a religião na atualidade, no terceiro capítulo averigua-se que, na visão africana de Deus, a ausência desta racionalização, não de uma forma exacerbada, mas saudável e talvez necessária, conduziu a uma certa acinesia cultural na construção e evolução do conceito de Deus e de Religião. Cinesia esta que viria a ter incidências notáveis, mesmo nos tempos pós-evangelização cristã, culminando concretamente naquilo que o presente trabalho designa por “experiência inconsciente de Deus ou da fé.”

²⁹³ Altuna, *Cultura tradicional banto*, 380.

²⁹⁴ Cf. Altuna, 376.

²⁹⁵ Cf. Altuna, 381.

²⁹⁶ Altuna, 381.

²⁹⁷ Cf. Matteo, *A primeira geração incrédula: a difícil relação entre os jovens e a fé*, 10.

²⁹⁸ Altuna, *Cultura tradicional banto*, 381.

²⁹⁹ Cf. Altuna, 393.

Em todo o caso, afirmar que não há lugar para o ateísmo na religiosidade tradicional banto é, à partida, uma constatação positiva, mas perceber que o que conduz a esta conclusão é o medo que se tem das forças invisíveis, às vezes manipuláveis, ajuda a entender que um dos maiores desafios pastorais no seio dos povos africanos é o de procurar libertar «a crença do componente mágico e da omnipresença da causalidade mística paralisante e atemorizante».³⁰⁰ Neste sentido, entende-se por “experiência inconsciente de Deus” esta conjugação da religiosidade tradicional com a experiência cristã da fé. Uma fé vivida entre o amor e o temor, entre a esperança e desesperança.

Pode tomar-se também como exemplo dessa experiência inconsciente de Deus ou da fé a prática da poligamia naquelas culturas. Uma prática que «fecha o caminho à emancipação da mulher porque chega a negar a igualdade de direitos entre ela e o homem».³⁰¹ Trata-se de uma prática própria das culturas e das religiões tradicionais, que prevaleceu mesmo depois da evangelização cristã. Outro exemplo são os ritos de iniciação que, por serem um dos momentos culturais mais importantes, são um lugar favorável para a evangelização, de forma a torná-los mais coadjuvantes da promoção da dignidade da pessoa humana, sobretudo a da mulher.

É esta a esperança: de ver uma cultura evangelizada e não mudada. Transformada desde dentro e não substituída. Porque, «quando a fé se faz também expressão cultural autêntica, é sinal de que ela chegou ao coração das pessoas».³⁰²

3.5. Síntese

Em forma de síntese, poder-se-á dizer que, por detrás daquilo que foi designado como experiência inconsciente de Deus ou da fé, se constata a existência de uma crise catequética. Uma catequese enquanto «lugar e instrumento da inculturação ao serviço da palavra de Deus incarnada na cultura»,³⁰³ onde o diálogo com a cultura e religiosidade do povo seriam indispensáveis para uma catequese inculturada.³⁰⁴ Não é por acaso que alguns teólogos africanos falam da «teologia africana da adaptação»³⁰⁵ ou, como designada atualmente, da

³⁰⁰ Altuna, 385.

³⁰¹ Altuna, 351.

³⁰² Cf. Esquerda Bifet, *El Cristianismo y las Religiones de los Pueblos: Jesucristo, luz de las naciones*, 88.

³⁰³ Alberich, *Catequesis evangelizadora*, 107.

³⁰⁴ Cf. Alberich, 108.

³⁰⁵ Matumona, *Cristianismo e mutações sociais: Elementos para uma teologia africana da reconstrução*, 41.

«teologia africana da reconstrução».³⁰⁶ Tanto numa como noutra, acredita-se que as razões teológicas por detrás da inculturação do evangelho, no contexto africano, necessitam de uma adaptação à cultura local³⁰⁷ e, com esta adaptação, de uma verdadeira reconstrução da esperança e identidade do povo, de forma que não ocorra «uma conversão superficial ao cristianismo».³⁰⁸

Superficialidade na qual se fundaria aquilo que foi designado como a coabitação experiencial do religioso, que não é fruto de uma coincidência injustificada, mas que encontra a sua força motivadora nas raízes da própria cultura, onde a religião é assumida como um fenómeno social, existencial, cultural e antropológico, enquanto «dimensão da cultura responsável por dar ao ser humano orientação e sentido sobre toda a realidade e sobre a vida na sua faceta última e mais decisiva»,³⁰⁹ numa permanente busca de comunhão e intercomunhão que, por sua vez, acontece a partir da perceção do sagrado como experiência da transcendência, sempre a partir de uma perspectiva ética da espiritualidade, onde, a fraternidade é concebida como um evangelho no sangue do povo.

³⁰⁶ Matumona, 22.

³⁰⁷ Cf. Matumona, 39.

³⁰⁸ Cf. Matumona, 38.

³⁰⁹ Mardones, *La transformación de la religión*, 89–90.

Conclusão

Antes das considerações finais, é crucial traçar um breve panorama geral daquilo que foi desenvolvido ao longo da dissertação.

Teve-se como ponto de partida a ponderação de que a contemporaneidade é testemunha do “tempo do esquecimento de Deus”. Um tempo que reclama transformação no modo como a Igreja olha para si, para Deus e para o mundo e, de certa forma, como o mundo, a partir dos fenômenos da secularização, descrença e indiferença, se situa frente a Igreja e à concepção de Deus.

Poder-se-á dizer que se procurou elaborar uma reflexão *ad intra* (desde a constatação da crise de fé e da transmissão da mesma) e *ad extra*, que parte de um olhar desde fora para dentro e percebe que os cristãos são cristãos dentro de uma sociedade e, portanto, todas as mudanças e desenvolvimentos da mesma influenciarão os crentes, positiva ou negativamente.

Não obstante, diante de todos os desafios que, na contemporaneidade, se colocam à fé, Deus (re)surge no coração dos crentes como palavra que se dá, como o Mistério possível de conhecimento e experiência humana. E, ainda, porque considerado como um problema do ser humano e, não propriamente da religião, compreende-se Deus como o lugar-comum de diálogo sobre a vida. Quer o humano aceite ou não, a ideia de Deus acompanha-o sempre em todos os caminhos de busca, de inquietude e da sua realização, nem que seja para, simplesmente, negar a Sua existência.

Na consideração da “racionalização exacerbada de Deus”, tal experiência pode acontecer de uma forma consciente ou inconsciente. A experiência consciente de Deus seria aquela que pressupõe o seu conhecimento como o Outro invisível, abarcado através do outro possível, de um rosto concreto. Daí que a teologia e a filosofia tenham como finalidade tirar o crente da ignorância do crer, que há de ser sempre uma ignorância inconsciente, e não consciente. Pelo que a finalidade desta dissertação não teve o intuito de refletir sobre se os homens e as mulheres deste tempo creem ou não em Deus, mas de refletir sobre as consequências deste ato de crer, ou seja, como é que experiência de encontro com Deus, num mundo que parece prescindir da Sua presença, transforma o humano e a realidade à sua volta.

Posto isto, e em forma de desfecho, é momento de refletir sobre as últimas considerações que, efetivamente, derivam desta dissertação enquanto abordagem que deixa aberta as portas para possíveis discussões, questionamentos e melhoramentos no que diz respeito à reflexão sobre a experiência de Deus na atualidade. Fá-lo-emos em três pontos.

No primeiro, coloca-se *a possibilidade da aliança entre fé, cultura e razão*. Parte-se do princípio de que a experiência de fé acontece sempre dentro de uma determinada cultura. Neste

sentido, é indispensável uma reflexão crítica que permita identificar na cultura aquilo que é ou não é compatível com a fé cristã. E, portanto, tanto a reflexão filosófica como a teológica ajudam a construir uma ponte entre a fé e cultura, não com a finalidade de mudar a cultura, mas de a evangelizar.

No segundo, *situa-se o acolhimento da realidade como o lugar histórico da própria fé*, salientando, assim, a necessidade de uma espiritualidade incarnada, daquela que constitui o crente como a visibilidade da transcendência, onde o amor e o cuidado ao próximo norteiam o crente na sua experiência de Deus enquanto experiência da vida, na convicção de que «a fé nasce sempre do testemunho de outros e orienta-se, sempre, para o testemunho a outros»,³¹⁰ mas não se esgota nos dinamismos desse testemunho.

No último ponto, estabelece-se uma ponte entre o segundo e terceiro capítulos. Primeiro, porque a “presença originária”, considerada como o pressuposto ontológico da experiência de Deus, por Martín Velasco, será explicada, no terceiro capítulo, a partir da consideração da fé como um fenómeno antropológico, isto é, que está na raiz da existência do humano. Em segundo, porque a “experiência inconsciente de Deus” será constatada também na religiosidade tradicional africana, a partir da ideia de um Deus anterior à evangelização cristã.

Há, portanto, um “antes” e um “depois” da ideia de Deus nas religiões Tradicionais africanas, que permitem a sobrevivência da religiosidade tradicional com a cristã. Neste sentido, uma reflexão teológica e filosófica, a partir do contexto cultural, seria útil para o despertar de uma experiência consciente de Deus, sempre numa cultura que condicionará o crente no seu modo de viver a fé. Ainda assim, permanece em aberto uma questão que talvez possa ser o ponto de partida para a reflexão aprofundada do presente trabalho: Como pode a experiência de Deus ganhar visibilidade ou tomada de consciência, e daí aferir-se que se trata de uma verdadeira experiência consciente de Deus? De um Deus que não se oculta ao olhar humano, e nem teme a sua ousadia de sonhar o mundo, mas se oferece como possibilidade de conhecimento e experiência. Uma experiência que ganhará visibilidade ou tomada de consciência, a partir da experiência de uma Igreja enquanto comunidade construída sobre os alicerces de uma fraternidade evangélica.

³¹⁰ Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 119.

Bibliografia

Sagrada Escritura

Bíblia Sagrada. Lisboa: Difusora Bíblica, 2015.

Magistério

Bento XVI. «Africae Munus: exortação apostólica pós-sinodal». 2011.
https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html.

———. «Deus Caritas este: carta encíclica». 2005.
https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html.

João Paulo II. «Carta apostólica “Novo Millenio Ineunte”». 2000.
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html.

———. «Fides et Ratio: carta encíclica sobre as relações entre fé e razão». 1998.
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.

Papa Francisco. «Constituição apostólica “Veritatis Gaudium”». 2017.
https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html.

———, *Cristo vive: exortação apostólica pós-sinodal Christus Vivit*. Prior Velho: Paulinas, 2019.

———. *Fratelli Tutti: carta encíclica sobre a fraternidade e a amizade social*. Braga: A.O, 2020.

Paulo VI. «Africae Terrarum: Literae apostolicae motu proprio datae». 1967.
https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19671029_africae-terrarum.html.

———. «Constituição pastoral Gaudium et Spes». 1965.
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

———. «Exortação apostólica Evangelii Nuntiandi». 1975.
https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html.

Monografia

Alberich, Emilio. *Catequesis evangelizadora: Manual de catequética fundamental*. Colección Claves cristianas. Madrid: Ed. CCS, 2003.

Altuna, Raúl Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

Balthasar, Hans Urs von. *Estados de vida del cristiano*. Madrid: Encuentro, 1994.

———. *Gloria: una estética teológica t. 1, La percepción de la forma*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.

———. *Só o amor é digno de fé*. Vol. 10. [Lisboa: Assirio e Alvim, 2008.

Batista Libanio, João. *Eu Creio Nós Cremos: Tratado Da Fé*. São Paulo: Aneas Edições Loyola, 2022.

Bauman, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

Bingemer, Maria Clara. *Experiência de Deus na contemporaneidade: Entre o viver e o contar*. Prior Velho: Paulus Editora, 2018.

———. *Viver como crentes no mundo em mudança*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2013.

Boff, Leonardo. *Experimentar Deus: A Transparência de todas as coisas*. Campinas: Versus editora, 2002.

Breton, Stanislas. *El porvenir del Cristianismo: La laicidad y el espacio interreligioso*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2002.

Byung-Chul Han. *A Expulsão do Outro: Sociedade, Percepção e Comunicação Hoje*. Lisboa: Relógio D'Água, 2018.

C. S, Lewia. *Deus no banco dos réus*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018.

Chopra, Deepak. *Conhecer Deus*. Lisboa: Editorial Notícias, 2001.

Coutinho, Jorge. *Caminhos da razão no horizonte de Deus: Sobre as razões do crer*. Coimbra: Tenacitas, 2010.

Duque, João Manuel. *Fronteiras: leituras filosófico-teológicas*. Porto: Universidade católica ed, 2012.

———. *Homo Credens: para uma teologia da fé*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.

———. *No corpo do tempo: teologia breve I*. Braga: Frente e Verso, 2021.

———. *O excesso do Dom*. Lisboa: Livraria Alcalá, 2004.

Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Barcelona: Paidós, 2010.

- Esquerda Bifet, Juan. *El Cristianismo y las Religiones de los Pueblos: Jesucristo, luz de las naciones*. Vol. 4. Madrid: B.A.C, 1997.
- F. Bárcena, C. Charlier, E. Lévinas, J. Lois, J. M. Mardones, J. Mayorga. *La autoridad del sufrimiento: silencio de Dios y preguntas del hombre*. Barcelona: Antropos, 2004.
- Fisichela, Rino. *A fé como resposta de sentido: abandonar-se ao mistério*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2006.
- Fisichella, Rino. *Noi crediamo: per una teologia dell'atto di fede*. Roma: Edizioni Dehoniane, 1993.
- Forte, Bruno. *La esencia del cristianismo*. 2a. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- Gesché, Adolphe. *El Sentido: Dios para pensar*. Vol. 7. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- . *Dios para pensar*. Vol. 3. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.
- . *La paradoja del cristianismo: Dios entre paréntesis*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.
- Giussani, Luigi. *O caminho para a verdade é uma experiência*. Coimbra: Edições Tenacitas, 2007.
- . *O sentido religioso*. Vol. 1. Lisboa: Verbo, 2002.
- González de Cardedal, Olegario, Martín Velasco, Pikaza, Blásquez e Pérez. *Introducción al Cristianismo*. Vol. 9. Madrid: Caparrós Editores, 2003.
- Guardini, Romano. *Ética*. Madrid: B.A.C, 1999.
- Halík, Tomás. *A Tarde do Cristianismo: O tempo da transformação*. Coimbra: Paulus Editora, 2022.
- Hedegger, Martin. *A Caminho Da Linguagem*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- Kierkegaard, Soren A. *O desespero: a doença mortal*. Porto: Rés, 1986.
- Kung, Hans. *O Princípio de Todas as Coisas: Ciência e Religião*. Lisboa: Edições 70, Lda., 2011.
- Lecompte, Denis. *Do Ateísmo Ao Retorno Da Religião: Sempre Deus?* São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2000.
- Mardones, José María. *La transformación de la religión: cambio en lo sagrado y cristianismo*. Madrid: PPC, 2005.
- Maria Antunes, Carlos. *Atravessar a própria solidão*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2011.

- Martín Velasco, Juan. *A transmissão da fé na sociedade contemporânea*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2005.
- . *El encuentro con Dios*. Vol. 12. Colección Esprit. Madrid: Caparrós Editores, 2007.
- . *Increencia y evangelización: del diálogo al testimonio*. Santander: Sal Terrae, 1989.
- . *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta, 1997.
- . *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Ediciones Trotta, 2007.
- . *Nuevo Diccionario de Catequética*. Madrid: San Pablo, Ediciones, 1999.
- . *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. Madrid: PPC, 1996.
- Martínez Díez, Felicísimo. *Teología Fundamental: Dar razón de la fe cristiana*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2001.
- Martínez Fernández, Luis. *La fe que busca entender: ¿Qué es la Teología?* Madrid: BAC, 2001.
- Matteo, Armando. *A primeira geração incrédula: a difícil relação entre os jovens e a fé*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2010.
- Melloni, Javier. *Para um tempo de síntese: presente e futuro das religiões*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2011.
- Messias, Teresa de Jesus Rodrigues Marques de Sousa. *Habitar a encruzilhada: a inculturação da fé em Portugal*. Lisboa: Universidade Católica Editora e Editorial A. O, 2006.
- Mourão, José Augusto. *Quem vigia o vento não semeia*. Lisboa: Pedra Angular, 2011.
- Ordine, Nuccio. *A utilidade do inútil: manifesto*. Matosinhos: Ágora, 2017.
- Rahner, Karl. *Apelos ao Deus do silêncio: dez meditações*. Lisboa: Paulistas, 1974.
- . *Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de Cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989.
- . *Dios, amor que decide: escritos espirituales*. Santander: Sal Terrae, 2008.
- Ratzinger, Joseph, e Hans Urs von Balthasar. *¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanezco en la Iglesia?* Vol. 20. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- Riesenhuber, Klaus, e Silvino Arnhold. *Experiência Existencial e Religião*. Vol. 2. São Paulo: Edições Loyola, 1972.
- Rodrigues, Luís Miguel Figueiredo. *O digital no serviço da fé: formar para uma oportunidade*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016.
- Ruiz Lozano, Pablo. *Antropología y religión en René Girard*. Vol. 36. Granada: Facultad de Teología de Granada, 2005.

Teixeira, Cécilia. *Conhecimento A Priori*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014.

Varillon, François. *Alegria de crer e de viver: conferências sobre os principais pontos da fé cristã*. Vol. 4. Caminhos do espírito. Braga: Editorial A. O, 1981.

———. *Alegria de crer e de viver: conferências sobre os principais pontos da fé cristã*. Vol. 4. Braga: Editorial A. O, 1981.

Varillon, Nazareth e Lopes. *Um cristão face às grandes religiões*. Fronteira. Braga: Editorial A. O, 1996.

Vicente, José Armando. *Salvação na religião tradicional africana no contexto banto*. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

Waldenfels, Hans. *Teologia fundamental contextual*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.

Zambrano, Maria. *O Homem e o Divino*. Lisboa: Relógio d'água, 1955.

Publicações periódicas

Duque, João Manuel. «Experiência de Deus no Pensamento. Breve Leitura de Jörg Splett». *Revista Portuguesa de Filosofia* 73, n.º 2 (2017): 503–14. https://doi.org/10.17990/rpf/2017_73_2_0503.

———. «Transmissão da fé em contexto pós-moderno». *Perspectiva Teológica* 45, n.º 126 (20 de agosto de 2012): 205. <https://doi.org/10.20911/21768757v45n126p205/2013>.

Duque, João Manuel Correia Rodrigues. «Experiência de Deus no pensamento: breve leitura de Jörg Splett», sem data.

———. «Morte de Deus e ateísmo», 1998.

Fernando, Ilídio, Fabio Lanza, e Luis Gustavo Patrocino. «Considerações sociológicas sobre religião em Moçambique». *Ciências Sociais Unisinos* 58, n.º 2 (17 de fevereiro de 2023): 134–42. <https://doi.org/10.4013/csu.2022.58.2.06>.

Gilbellini, Rosino. «Teologia em África: Todas as coisas falam de Deus», 1987.

Giordano, Diego. «The Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1821-1831) sources and critical editions from Marheineke to Jaeschke». *Kriterion: Revista de Filosofia* 52 (1 de junho de 2011): 75–88. <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2011000100004>.

Martín Velasco, Juan. «Experiencia religiosa». Em *Nuevo Diccionario de Catequética (A-I)*, editado por Vicente Maria Pedrosa, Maria Navarro, Ricardo Lázaro, e Jesus Sastre, 1:883–99. Madrid: San Pablo, 1999.

Mondin, Battista G. *Quem é Deus? elementos de teologia filosófica*. Filosofia. São Paulo: Paulus, 1997.

Mveng, Engelbert. «Teología Africana de la Liberación». *Concilium*, 1988.

Nunes, José. «Pequenas Comunidades Cristãs: O Ondjango e a Inculturação em África-Angola». Universidade católica portuguesa, 1991.

Pathil, Kuncheria, ed. *Religious Pluralism: An Indian Christian Perspective*. Repr. The Papers and Statements of the Annual Meetings of Indian Theological Association 12/13. Delhi: ISPCK, 1991.

Rodrigues, Luís Miguel figueiredo, e Oliveira Paula Cristina. «(Re)pensar a “morte de Deus”. Uma leitura de Eberhard Jungel» 37, n.º 146 (1997): 77–112.

Terra, Domingos. «A decisão da fé na cultura das preferências individuais». *Didaskalia*, 1 de janeiro de 2006, 171-189 Páginas. <https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2006.1730>.

———. «Discernir o crer cristão». *Didaskalia*, 1 de junho de 2007, 47-68 Páginas. <https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2007.1853>.

———. «Experiência cristã: especificidade e equívocos: A propósito da expressão “viver pelo Espírito” (Gal 5, 25)». *Didaskalia*, 1 de janeiro de 2008, 89-112. <https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2008.1862>.

———. «Experiência transcendental e existência concreta: explorando o pensamento de Karl Rahner». *Didaskalia*, 17 de outubro de 2019, 177-196 Páginas. <https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2007.1745>.

Tshibangu, Tharcisse. «The Task of African Theologians». Em *African Theology en Route*. New York: Orbis Books, 1979.

Dissertações

Afonso Coelho, Elisa. *Teologia africana: Uma porta aberta pela Evangelização: Uma fonte para a Nova Evangelização*. Viana do Castelo: Universidade Católica de Braga, 2000.

Matumona, Muanamosi. *Cristianismo e mudanças sociais: Elementos para uma teologia africana da reconstrução*. Brasil: Secretariado Diocesano de Pastoral- Uíje, 2005.

Rodrigues, Jorge Miguel Ferreira. *Reconstruir o Rumor de Deus*. Braga: Secretariado Nacional de Liturgia, 2022.