

Cadernos Teologia Pública

A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico

Felix Wilfred

ano VIII - número 63 - 2011

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS




UNISINOS
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico

Felix Wilfred

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor
Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor
José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor
Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo
Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano VIII – Nº 63 – 2011
ISSN 1807-0590

Responsáveis técnicos
Cleusa Maria Andreatta
Marcelo Leandro dos Santos

Tradução
Geraldo Komdörfer e Luís Marcos Sander

Revisão
Isaque Gomes Correa

Editoração eletrônica
Rafael Tarcísio Forneck

Impressão
Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

MS Ana Maria Formoso – Unisinos
Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos
Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos
Profa. Dra. Marilene Maia – Unisinos
Dra. Susana Rocca – Unisinos
Profa. Dra. Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico

Profa. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia
Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia
Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia
Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia
Profa. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia
Profa. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia
Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia
Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Instituto Humanitas Unisinos
Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil
Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467
www.ihu.unisinos.br

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico

Felix Wilfred

Em tempos passados, formulavam-se perguntas críticas sobre a narração religiosa de Deus, porque ela era ou antropomórfica ou servia como ilusão útil para explicar a vida ou aguentar as condições opressivas da vida. Mas atualmente a questão se deslocou para novas áreas. A passagem cultural do metafísico para o pós-metafísico gerou talvez o maior desafio para as concepções convencionais de Deus. A concepção semítica de Deus, e principalmente a cristã, está passando por uma crise na atualidade. Como se diz, a crise também é uma oportunidade de repensar. No contexto da crise da concepção cristã de Deus, perguntamos: Até que ponto o diálogo e o intercâmbio inter-religiosos poderiam ajudar a superar essa crise? Como as tradições religiosas em diálogo umas com as outras poderiam dizer mais sobre

Deus, de modo que haja uma compreensão maior desse mistério do que se elas se debatessem com ele em suas próprias tradições? Por fim, o que o diálogo inter-religioso sobre Deus significa em uma sociedade pós-moderna, pós-metafísica e pós-secular? Essas são algumas das perguntas e temas sobre os quais este trabalho tenta lançar alguma luz.

A crise da concepção cristã de Deus

A primeira crise refere-se à questão da relação de Deus com o mundo ou o universo. Na compreensão cristã, Deus é o criador e originador de tudo o que existe. O mundo e Deus estão relacionados entre si em termos de

causa e efeito e, portanto, diferem entre si. Isso é metafísica perfeita. Mas essa maneira de conceber Deus foi considerada extrínseca demais e moldada segundo a ação humana que produz algum efeito. Deus e o mundo existem à parte. Para a maioria das correntes hindus de pensamento, isso parece ser dualístico. Em vez disso, elas veem o mistério de Deus como uma realidade que se encontra na profundidade do mundo e não separada dele. Para elas, existem por assim dizer uma inabituação mútua e um entrelaçamento dessas duas realidades. O mistério de Deus está no mundo, e o mundo está em Deus. Em última análise, o que está em jogo é a questão de identidade e diferença. A tradição índica de *advaita* assume uma posição de não dualidade. De acordo com ela, Brama ou a realidade última e o mundo não são um nem dois (a-dvaita ou não dualidade). Inclusive no ramo teísta do hinduísmo conectado com o movimento *bhakti*, embora admita um Deus pessoal diferente do devoto – o que abre espaço para o amor e a devoção –, ela ainda assim não sustentaria uma separação total dos dois.¹

Uma segunda fonte de crise é a insistência na unicidade de Deus ou no *monoteísmo*. Muitos pensadores das ciências da religião e antropólogos expressaram a

concepção de que o monoteísmo é algo que constitui a culminação na narração de Deus, pois representa uma pureza que se obtém descartando a pluralidade de deuses e deusas. Na tradição semítica, ele é tão central que qualquer coisa que se refira à pluralidade de deuses e deusas é vista como o maior dos pecados – o pecado da idolatria. Se há consequências da noção de Deus e sua narração para a sociedade e para a ordem política, esse é claramente o caso do monoteísmo. Como o mundo dos humanos é visto como reflexo do mundo invisível de Deus, o monoteísmo tornou-se a justificativa ideológica para a centralização, o autoritarismo e a destruição da pluralidade. Dessa maneira, ironicamente, aquilo que se defendeu – o monoteísmo como a pureza na narração de Deus – teve uma história trágica de impureza e violência. O monoteísmo, em vez de resolver os problemas, criou outros, tornando, nesse processo, o politeísmo mais atraente. De uma perspectiva mais ampla, o que isso mostra é que as concepções religiosas têm consequências sociais terrivelmente graves – uma razão por que as tradições religiosas necessitam reunir-se na narração de Deus, de modo que nenhuma narração ou imagem de Deus se torne um instrumento que contribua para a violência.

¹ Cf. CARMAN, John B. Hindu Bhakti as a Middle Way. In: BERGER, Peter. The Other Side of God. Doubleday: Anchor Press, 1981. p. 182-207.

É preciso reconhecer a lógica intrincada da linguagem que subjaz tanto ao monoteísmo quanto ao politeísmo. A questão não é quantos seres sobrenaturais existem, embora, às vezes, tenha sido formulada equivocadamente desta maneira. É uma questão de como se vão interpretar as experiências de realidades espirituais que podem sobrevir ao seres humanos e tentar torná-las coerentes com a gama geral do conhecimento que se tem.²

Se o entendermos dessa maneira, o politeísmo na tradição hindu poderia ser interpretado como uma reafirmação do caráter inesgotável do mistério divino. Os 330 milhões de deuses em que crê o hinduísmo querem dizer que há formas e expressões infinitas para o mistério divino, que não pode ser esgotado em uma única forma. Por isso, os hindus não têm dificuldade em ter em seus templos, juntamente a um deus particular, também outros deuses e deusas. A crença hindu em Deus/deuses/deusas poderia ser comparada com “um diamante de inumeráveis facetas; duas facetas muito grandes e brilhantes são Vishnu e Shiva, enquanto as outras representam todos os deuses que já foram adorados. Algumas facetas parecem

maiores, mais brilhantes e melhor polidas do que outras, mas, de fato, o devoto, qualquer que seja sua seita, adora o diamante inteiro, que em realidade é perfeito”.³

A admissão e o reconhecimento positivo de que há maneiras infinitas que nos levam ao inefável mistério de Deus são uma contribuição para a tolerância, a paz e a harmonia. De fato, é justamente por causa da ausência da crença em um só Deus exclusivo que o hinduísmo estimulou a tolerância e a abordagem positiva à experiência de Deus em outras tradições religiosas. Admitir uma pluralidade de cosmovisões e teovisões até mesmo se tornou indispensável não só por causa da paz, mas também para enriquecer a vida dos seres humanos e da natureza. Historicamente, os vários nomes usados para designar um só Deus, como *Deus*, *Elohim*, *Alá*, etc., nas tradições monoteístas refletem em suas etimologias os nomes de deuses particulares em um mundo politeísta, tanto assim que não está longe da verdade dizer que o próprio monoteísmo é produto do politeísmo.⁴

Uma terceira crise refere-se às contradições da concepção cristã de Deus especialmente em se confron-

² WARD, Keith. *The Concept of God*. Oxford: Basil Blackwell, 1974. p. 101.

³ BASHAM, A. L. *The Wonder that Was India*. New York: Grove Press, 1954. p. 309.

⁴ Cf. GIBERT, Pierre. *The Philosophical, Political and Ethical Problems with Unity and Plurality/Monothemism and Polytheism – An Introductory Overview of the Discussions*. Concilium, 2004/4.

tar com o problema do mal. Uma concepção exteriorizada de Deus separado do mundo não pode deixar de exigir a explicação do mal – *unde malum?*. É bem sabido que o terremoto de 1755 em Lisboa desferiu um golpe na imagem cristã tradicional de Deus. A experiência de tragédia e sofrimento imerecido não combinava com as narrativas dominantes de Deus. Infelizmente, ela não levou a qualquer revisão e a um repensar significativo de Deus. Mas creio que o encontro com outras tradições religiosas e também o diálogo entre a fé e a razão⁵ poderiam lançar alguma luz sobre esta questão não resolvida há séculos.⁶

Uma quarta crise deriva do fato de que uma vida transformada (que é mais do que a prática da ética) não postula necessariamente a existência de um Deus transcendente. Temos um exemplo claro no budismo, que é muito ético em sua orientação. De fato, o ressurgimento do budismo e sua difusão no Ocidente mostram apenas o apelo da compreensão ética de relações corretas e o desvanecimento de uma metafísica que fundamentou as

concepções de Deus em termos de uma relação dependente. Nesse sentido, Stafford Betty observa: “Está claro para mim que o budismo está respondendo a uma necessidade que muitos ocidentais sensíveis sentem intensamente: uma forma de salvação que não depende de uma divindade anacrônica que você tem de lisonjear e diante da qual tem de se rebaixar para se associar ao clube”.⁷ A transformação da pessoa está conectada aqui mais com a experiência de uma realidade do que com a elaboração de conceitos, e essa realidade é designada vagamente como a “grande Realidade” ou “Luminosidade” ou “Nirvana”, em que se entra, em que se é absorvido e pelo qual se é envolvido. A experiência dessa grande Realidade torna-se fonte de sabedoria e compaixão. Uma dimensão personalista é dada a essa realidade última pelo budismo maaiana. Essa orientação desafiadora de auto-transformação sem referência à transcendência é acompanhada atualmente por muitas formas de ética, como a ética utilitária e a ética humanista, nenhuma das quais exige Deus como sua base.

⁵ Cf. CLOONEY, Francis X. *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*. New York: Oxford University Press, 2001.

⁶ Cf. WILFRED, Felix. *Prophetic Anger and Sapiential Compassion: Grappling with Evil Today*. Concilium, 2009/1, p. 27-38; GIRA, Dennis. A Buddhist Approach to the Question of Evil. *Ibid.*, p. 100-107.

⁷ BETTY, Stafford. *What Buddhists and Christians Are Teaching Each Other About God*. Cross Currents, v. 58, n. 1, p. 115-116.

O papel do diálogo inter-religioso

O diálogo inter-religioso ampliou os horizontes da compreensão da busca por Deus. Em primeiro lugar, ele levou a um questionamento crítico, por parte das pessoas que creem, a respeito da concepção e compreensão convencional de Deus em suas próprias tradições religiosas. Evocou um desejo de vivenciar o mistério divino para além da própria tradição. A tentativa de participar da experiência de Deus de outra tradição religiosa também fez aflorar uma percepção da pluralidade. O diálogo inter-religioso levou seus participantes a se dar conta das inúmeras formas pelas quais é possível aproximar-se do mistério de Deus. Surgiu a percepção do caráter fragmentário na abordagem e narração de Deus hoje. Não se pretende que o diálogo inter-religioso nos dê qualquer ideia e narração abrangente de Deus. Esse não é o objetivo do diálogo inter-religioso. O que ele faz é nos provocar a buscar, junto com outras pessoas, caminhos novos e diferentes e descobrir a presença e ação de Deus até mesmo além dos limites da religião. Em outras palavras, todas as religiões juntas conseguem dizer um pouco mais a respeito do mistério de Deus do que qualquer uma delas sozinha e inclusive desa-

fiam as pessoas a ir para além delas. Para que isso aconteça, é necessário haver, em cada religião, a consciência dos limites de sua narração ou discurso de Deus. A metafísica, muitas vezes, anda junto com a reivindicação de uma verdade final e absoluta que torna qualquer diálogo e conversação supérfluos. A abordagem inter-religiosa de Deus é justamente de natureza pós-metafísica na medida em que há abertura para transcender os próprios limites e buscar algo que se encontra além deles.

A globalização ajudou a comunicação de crenças, símbolos e práticas religiosas entre tradições religiosas e fez com que o encontro de religiões seja mais fácil. Além disso, a globalização, com sua ampla rede de comunicação, tornou possível que indivíduos de várias tradições religiosas compartilhem suas experiências e encontros pessoais com Deus. Ela também tornou disponíveis não só narrações de Deus em tradições religiosas clássicas, mas também em tradições religiosas marginais e populares, nas culturas subalternas e suas expressões ritualísticas, etc. Ela ampliou o quadro de pessoas que buscam a Deus, tornando disponíveis as experiências de pessoas em diferentes partes do mundo e em diferentes locais da vida, tais como as margens.

A abordagem mística de Deus

A crise da concepção de Deus em geral e do cristianismo em particular leva-nos a despertar a tradição mística que pode ser encontrada em todas as religiões importantes. É utópico acreditar que haja muitas pessoas que serão convencidas da existência de Deus através dos cinco caminhos de São Tomás ou de outros argumentos racionais. A abordagem mística de Deus reconhece que o mistério de Deus é algo a ser experimentado e vivido. Há um âmbito de conhecimento experiencial, para dentro do qual o misticismo nos conduz. É conhecimento através da união, e não através da diferenciação do conhecedor e do conhecido. As tradições religiosas convergem nessa direção, especialmente se levarmos em consideração a experiência dos fundadores dessas tradições, como no caso do islã, do cristianismo, do budismo, e a experiência de videntes antigos no hinduísmo e dos profetas no judaísmo. Falando de misticismo, o filósofo indiano Dasgupta observa:

O misticismo significa uma compreensão espiritual do objetivo e dos problemas da vida de uma forma muito mais real e última do que é possível para a mera razão. Uma vida de misticismo em desenvolvimento significa

uma ascensão gradual na escala de valores, experiências e ideais espirituais. Como tal, ele é multifacetado em seu desenvolvimento, sendo rico e completo como a própria vida. Considerado deste ponto de vista, o misticismo é a base de todas as religiões – especialmente da religião que aparece nas vidas de seres humanos verdadeiramente religiosos.⁸

O encontro de religiões ensina-nos que comparar e contrastar as diferentes concepções de Deus não nos leva a lugar algum. Ele nos fala sobre a importância da experiência quando nos referimos ao mistério de Deus. E isso nos leva a reconhecer o lugar do misticismo na abordagem do Divino. No passado, o misticismo era concebido como uma experiência peculiar que é acessível a um grupo limitado de pessoas conhecidas como místicos. Mas a crise de Deus que vivemos hoje nos diz que toda abordagem de Deus necessita ser mística; portanto o misticismo faz parte da experiência de Deus de cada pessoa. A abordagem mística em todas as tradições religiosas não confia que o poder da razão ou a capacidade da mente humana possa nos levar ao mistério divino. Aqui temos um ponto de referência a um aspecto esquecido da herança cristã. A teologia de Dionísio Areopagita, o clássico *A nuvem do desconhecimento*, e pensadores medievais como Mestre Eckhart fa-

⁸ DASGUPTA, S. N. *Hindu Mysticism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1927 (reimpressão 2002). p. ix.

zem-nos compreender que temos, na tradição cristã, uma abordagem de Deus que poderia ter uma certa correspondência com a experiência hindu e budista. Eles nos fazem compreender que, no tocante à realidade última, não podemos falar em ideias claras e distintas, mas talvez tenhamos de entrar na “luminosidade escura” a que se refere Dionísio Areopagita. A alegoria da caverna escura de Platão em sua *República*, a abordagem de Brama feita pelo Upanixade como *neti... neti* (não isto... nem isto) e a teologia negativa de Dionísio Areopagita apontam todas para o caráter inefável do Divino.

Experiências religiosas do Mistério Último, sem se arriscar a nomeá-lo, poderiam colocar todas as pessoas em um caminho de busca e descoberta. É importante que Deus não seja pré-definido como algo que deve ser conhecido como um objeto, mas como um mistério que é descoberto pelo despertar⁹ da pessoa para a presença de Deus dentro e fora de si e através de uma jornada interior de atenção ou cuidado. Especialmente na situação atual de uma sociedade aberta, ninguém seguiria uma fé ou uma crença em Deus por causa da pressão social. Parece não haver circunstâncias externas que garantam a crença em Deus. Se houver, ela deverá provir de dentro, da “voz inte-

rior” – como Gandhi diria –, à qual se responderia. Nesse sentido, o Deus pós-metafísico é experienciado no interior, embora também se reconheça essa presença no exterior. Se esse é o caso, então o encontro de religiões com base em sua experiência do divino poderia ajudar os indivíduos a escutar a voz interior. Então não haveria mais perguntas sobre que crença religiosa ou imagem de Deus é a correta, nem a questão de ter de escolher entre o monoteísmo e o politeísmo. Haverá convergência de todas as religiões na tarefa de ajudar as pessoas a descobrir o divino. Essa tarefa de ajudar na descoberta de um Deus pós-metafísico, transcendendo o molde metafísico em que cada uma delas tradicionalmente apresentou o mistério, aproximará mais as tradições religiosas entre si. Ela também significa que o diálogo inter-religioso se dará antes de mais nada no nível experiencial.

A fluidez dos limites religiosos

Uma narração pós-metafísica de Deus orientada inter-religiosamente é possibilitada atualmente pela fluidez dos limites religiosos. Em geral, a busca de Deus é

⁹ É interessante observar que Emmanuel Levinas também chama a experiência do mistério de Deus de “desertar” (*réveil*). Veja LEVINAS, Emmanuel. *Of God Who Come to Mind*. Stanford: Stanford University Press, 1998. p. 63.

empreendida dentro da própria tradição religiosa com recursos disponíveis em que a imagem dada de Deus desempenhou um papel importante. Mas hoje, junto com a compreensão de que o mistério divino jamais pode ser esgotado dentro da narração de uma única tradição religiosa, também se compreende que os limites não podem ser tão rígidos e fixos. Se o mistério divino atravessa todos os limites, as religiões têm de abrir seus limites e aproximar-se de outras tradições e experiências religiosas. De fato, isso surgiu não por iniciativa das religiões institucionalizadas, mas da experiência das próprias pessoas que buscam a face de Deus. Elas obtêm inspiração e recursos de tradições religiosas que não a sua própria e nem sequer hesitam, até certo ponto, em participar dos rituais religiosos de outras tradições religiosas. O que se destaca nessa tendência é a convicção de que a realidade de Deus e do sagrado que se busca é muito mais importante e não pode ser substituída por religiões institucionalizadas. Isso não é algo totalmente novo, mas foi de fato praticado nas tradições religiosas da Índia, China, Japão, etc. e está se tornando agora cada vez mais um modo de existência religiosa convincente também no Ocidente. Observa Catherine Cornille:

A erosão de territórios religiosos anteriormente fixados pela geografia ou política parece agora também ter passado a afetar a consciência individual. Uma consciência intensificada e difundida do pluralismo religioso deixou atualmente a pessoa religiosa com a opção não só *a que* religião, mas também *a* quantas religiões ela poderia pertencer. Mais e mais indivíduos confessam ser em parte judeus e em parte budistas, ou em parte cristãos e em parte hindus, ou totalmente cristãos e totalmente budistas [...] Na história mais ampla da religião, o pertencimento religioso múltiplo talvez tenha sido a regra e não a exceção, pelo menos em um nível popular.¹⁰

De fato, práticas religiosas populares em todo o mundo, e especialmente na Ásia, mostram a facilidade com que as pessoas são capazes de entrar no mundo simbólico e experiencial de vizinhos de outras crenças e também de empreender peregrinações para os santuários de outras tradições religiosas. É apenas no contexto de religiões institucionais que enfatizam um compromisso e pertencimento exclusivo que a possibilidade da busca do divino ou do mistério último cruzando as fronteiras religiosas se depara com dificuldades. Mas então o compromisso é com a experiência de Deus, que é uma resposta ao mistério que se desdobra e não com a religião como

¹⁰ CORNILLE, Catherine. *Many Mansions: Multiple Religious Belonging and Christian Identity*. New York: Orbis Books, 2002. p. 1.

tal. O que se defende aqui não é a ausência total de qualquer pertencimento religioso. É perfeitamente possível pertencer a uma tradição religiosa particular pelo nascimento, por opção e através de outras circunstâncias; porém, a questão é que a pessoa não restrinja a busca de Deus dentro dos limites dessa religião particular, mas esteja aberta a procurar, junto com pessoas de outras crenças, o mistério de Deus. Temos exemplos de pessoas profundamente espirituais que entraram na experiência de Deus de outras tradições religiosas. Aqui eu gostaria de lembrar Swami Abhikshitananda (Henri Le Saux) e Swami Dayananda (Bede Griffiths), que, embora fossem cristãos, enriqueceram sua experiência cristã de Deus mediante a experiência hindu do Último e da experiência do *Saccidananda* – o mistério divino como verdade, conhecimento ou logos e bem-aventurança. Esse não foi um conhecimento nocional, mas um conhecimento experiencial.

O Deus pós-metafísico em uma sociedade pós-secular

O diálogo inter-religioso, especialmente com o budismo e o hinduísmo, mostra-nos que pode combinar

com o caráter e a orientação do mundo pós-metafísico. De certa forma, o encontro do cristianismo com o budismo e o hinduísmo vai ajudá-lo a perceber o pós-metafísico não como uma ameaça, mas como um convite para entrar mais profundamente no mistério divino.¹¹ Com efeito, diferentemente da tradição ocidental e semítica, a tradição indiana, especialmente a do budismo, sempre enfatizou a fluidez ou transitoriedade da realidade, em contraposição à sua solidificação num molde metafísico. Nesse sentido, grande parte da tradição indiana é pós-metafísica há mais de 3 mil anos!

A sociedade pós-metafísica ocidental encontrará, como observei anteriormente, ressonância com as tradições hindu e budista, que, por sua vez, ajudarão a reinterpretar a compreensão cristã de Deus. Mas isso tem de ser vinculado a uma outra questão importante. O secular, entre outras coisas, passou a existir como negação de uma concepção de Deus e da religião que reivindicava explicar a totalidade da vida em todas as suas dimensões. É em reação a isso que se formou o ideal secular ocidental, que afirma a autonomia e independência do mundo. Em outras palavras, a secularização foi uma reação legítima a uma ordem do mundo baseada em uma represen-

¹¹ Cf. FREDERICKS, James L. *Buddhists and Christians: Through Comparative Theology to Solidarity*. New York: Orbis Books, 2004.

tação equivocada da ideia de Deus. O secular não contestou a ideia errônea de Deus, mas o que ele contestou foi a ordem errônea que se baseava nessa ideia. Isto resultou no banimento, sem exame, da ideia de Deus que criou uma ordem particular do mundo. Uma revisão do processo de secularização nos tornou conscientes de suas armadilhas.

Se o pós-metafísico colocou o indivíduo em uma jornada de descoberta da realidade última, o caráter pós-secular nos diz que esta descoberta tem importância social e inclusive política. Quero dizer que a abordagem pós-secular da religião contesta a concepção ingênua de que ela é algo que pertence ao âmbito privado e não tem relevância e caráter público. A abordagem pós-metafísica de Deus, então, necessita ir de mãos dadas com o pós-secular, contestando a validade do processo do secular. De fato, em muitos países da Ásia, a religião, longe de se tornar uma força do passado, encontrou maneiras de entrar muito intensamente na vida pública. A descoberta de um Deus pós-metafísico poderia permanecer como uma experiência do indivíduo sem, ao mesmo tempo, encontrar expressões políticas e sociais concretas na situação pós-secular? Se for assim, qual é a importância social e política do Deus pós-metafísico? A experiência pós-meta-

física de Deus poderia encontrar uma expressão profética? O que significaria integrar a fé com a justiça? Essas são perguntas que todas as tradições religiosas precisam enfrentar. No momento, não parece estar emergindo qualquer quadro claro.

A grande vantagem de uma abordagem pós-metafísica de Deus, que tem de acontecer em todas as tradições religiosas, é que ela contesta a narração de Deus ou as crenças dadas como o último, além de questionamento e investigação, pois as religiões ficam presas no mito metafísico quando estão vinculadas a uma imagem fixa pré-dada de Deus e a sistemas de crença fixos. Uma cosmovisão evolutiva e a compreensão de quanto o sujeito está implicado na construção da realidade têm grandes repercussões nas narrações tradicionais de Deus. Estas abordagens, ao contestarem as narrações de Deus vinculadas a fixações metafísicas, também poderiam ter uma influência no âmbito público.

O antropocentrismo não precisa ser um obstáculo para Deus se os seres humanos podem se aproximar do mistério divino a partir de suas próprias experiências. É natural que os seres humanos usem imagens e símbolos que os refletem quando falam a respeito de Deus. Nesse sentido, um dos filósofos gregos disse:

Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões
 E pudessem com as mãos desenhar e criar obras como
 os homens,
 Os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhan-
 tes aos bois,
 Desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam
 Tais quais eles próprios têm. (Xenófanes de Cólofon,
Fragments)¹².

Há espaço para o antropocentrismo, mas o impor-
 tante é que se esteja consciente dessa limitação humana
 básica em qualquer linguagem humana que fale de Deus.
 É por isso que deveria haver um esforço consciente hoje
 em dia para narrar Deus a partir do relacionamento dos
 seres humanos com a natureza. De certa maneira, a na-
 tureza espelha a realidade última não menos do que os
 seres humanos o fazem. Por conseguinte, a linguagem
 humana precisa incorporar também a linguagem da na-
 tureza ao narrar Deus e a realidade última.

O eurocentrismo, infelizmente, restringe a aborda-
 gem de Deus à narração de Deus dentro da experiência
 ocidental limitada. Por exemplo, *pessoa* tem sido uma
 categoria central na conceitualização ocidental do Divi-
 no. Por outro lado, a tradição indiana e outras tradições

orientais têm concepções de Deus que não estão centra-
 das unicamente na pessoa. Elas terão de superar os
 limites dessa abordagem adotando uma abordagem trans-
 pessoal na narração de Deus.¹³

Se as tradições religiosas não revisarem crítica-
 mente os fundamentos metafísicos de suas narrações de
 Deus, elas poderiam intervir na sociedade e no âmbito
 político de uma forma que ameace a paz e a harmonia.
 Por outro lado, se reconsiderarem suas concepções de
 Deus no espírito pós-metafísico, sua presença e engaja-
 mento na vida pública poderiam ser muito promissores e
 construtivos. Isso pressupõe um ambiente pós-secular,
 pois, em um ambiente secular, a intervenção da religião
 em nome de Deus não seria tolerada, e com razão, se as
 religiões, com base em certezas, pressupostos e reivindi-
 cações metafísicas, causassem ruptura e inclusive violên-
 cia na sociedade. A sociedade pós-secular será uma so-
 ciedade que não será avessa às expressões concretas de
 uma crença em um Deus pós-metafísico, já que a mesma
 tolerância que se exige da religião será aplicada também
 à sociedade secular. Nesse sentido, podemos observar
 quão diferentemente o secular poderia ser interpretado.

¹² Xenophanes of Colophon, *Fragments*.

¹³ Cf. SCHOONENBERG, Piet. *Auf Got hin denken*. Wien: Herder, 1986.

A França proíbe o uso de lenços em escolas para meninas muçulmanas com base no secular, que se opõe a manifestações de identidade religiosa em público. Ironicamente, o secular foi a razão por que, na cidade indiana de Mangalore, as crianças muçulmanas receberam permissão para usar lenços nas escolas como sinal de sua identidade religiosa. A tolerância com a prática pública da religião em suas expressões sociais e políticas tornaria essa sociedade verdadeiramente pós-secular. As sociedades no Oriente e no Ocidente têm de ser tanto pós-metafísicas como pós-seculares. Isso exige uma transformação por parte das religiões em relação às suas narrações metafísicas tradicionais de Deus e por parte das sociedades seculares uma transformação em sociedades pós-seculares para permitir a expressão social e política da experiência pós-metafísica de Deus.

Em uma sociedade pós-secular, somos capazes de discernir que muitos dos ideais, como a liberdade, a igualdade, a fraternidade, os direitos humanos, etc., professados pelas ideologias seculares, têm profundas raízes religiosas, e, inclusive, historicamente as tradições religiosas têm contribuído para o florescimento secular desses ideais. Se esse é o caso, então o diálogo inter-religioso das religiões na sociedade pós-secular permitirá que as experiências originárias que estão atrás do que é tido

como ideais seculares tenham influência no âmbito público. Para que isso aconteça, é importante que as tradições religiosas não se fixem em determinadas narrações e imagens de Deus, mas consigam chegar a uma imagem mais flexível e, ao mesmo tempo, interior de Deus, respondendo à busca das pessoas que procuram genuinamente a Deus.

Hoje vemos globalmente como cada vez mais as religiões estão exercendo influência na vida pública, e isso inclui também os Estados Unidos, de tal forma que o caso da Europa como sociedade secularizada se tornou mais uma exceção dessa tendência e desenvolvimento geral do que uma norma. Mas, mesmo na própria Europa, a consciência da presença religiosa na vida pública se tornou cada vez mais evidente, se levarmos em consideração particularmente a presença do islã nesse continente.

A triste experiência da disputa religiosa levou à posição do Estado constitucional garantir que os cidadãos se encontrem uns com os outros não simplesmente como membros de um grupo religioso particular qualquer, mas como cidadãos. Esse foi um motivo importante para o desvanecimento da influência pública da religião. Mas hoje, nas sociedades em desenvolvimento bem como nas sociedades pós-seculares, reconhecemos o papel que a

religião poderia exercer. Uma interpretação renovada da religião e da imagem de Deus nas várias tradições religiosas é crucial para um papel público e construtivo da religião nas sociedades – no Oriente e no Ocidente.

Conclusão

Os colecionadores de selos conseguem conversar uns com os outros de maneira extremamente entusiástica quando cada um compartilha o que tem com os outros e tenta informar-se melhor sobre os selos colecionados pelos outros colegas. Essa é uma forma interessante de intercâmbio e é melhor compreendida pela tribo dos colecionadores de selos, e talvez não empolgue outras pessoas. Quando falamos de Deus em termos inter-religiosos, isso não deveria acabar sendo como o intercâmbio dos colecionadores de selos. As religiões não são colecionadoras de deuses. Isso me lembra Tales de Mileto, que disse: “O mundo está repleto de deuses!”. Precisamos ir além e perguntar por que é necessário buscar a face de Deus em conjunto de forma inter-religiosa. Não pode ser simplesmente para satisfazer nossa curiosidade intelectual, juntando as peças do quebra-cabeça de Deus com a ajuda

de outras pessoas. *Deus semper maior* – Deus sempre continua sendo mais e acima de todos os nossos esforços, tanto individuais como coletivos. Nossa busca comum do Divino iria adquirir sentido se a própria busca de um mistério que está além de todos os nomes guiar nosso relacionamento uns com os outros no mundo e com toda a natureza, que, como eu disse, é um espelho de Deus não menos revelatório, ainda que de forma obscurecida, do que os seres humanos.

Nesse diálogo inter-religioso, cada religião tem a oportunidade de examinar criticamente, à luz da experiência dos próximos de outras crenças, as próprias crenças, tradições e práticas. O espírito do pós-secular seria entendido de maneira totalmente equivocada se fosse re-interpretado como instalação da religião ou como uma justificação de suas concepções e práticas convencionais. A situação pós-secular deve, ao contrário, ser entendida como um processo de aprendizagem para as próprias religiões, de modo que comecem a entender Deus não como uma concepção abstrata metafisicamente definida, mas como um convite para reimaginar a narração sobre Deus de tal maneira que a presença desse mistério seja experimentada cada vez mais na solidariedade dos seres humanos entre si e com o universo todo.

Cadernos Teologia Pública: temas publicados

- Nº 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- Nº 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- Nº 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- Nº 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- Nº 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- Nº 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- Nº 7 – *Transformações recentes e perspectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- Nº 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- Nº 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- Nº 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- Nº 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- Nº 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- Nº 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- Nº 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- Nº 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- Nº 16 – *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- Nº 17 – *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 18 – *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Süss

- Nº 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel
- Nº 22 – *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
- Nº 23 – *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 24 – *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- Nº 25 – *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 – *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 – *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 – *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 – *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 – *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 – *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 – *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 – *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 – *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 – *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 – *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 – *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 – *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 – *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 – *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 – *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 – *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi

- N. 43 – *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 – *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 – *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 – *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 – *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 – *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels
- N. 49 – *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos* – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 – *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Giraudo, SJ
- N. 51 – *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 – *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 – *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 – *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo
- N. 55 – *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 – *Igreja Introversa: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 – *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 – *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
- N. 59 – *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger
- N. 60 – *Razão e fé em tempos de pós-modernidade* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 – *Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura* – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 – *Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição* – Luigi Perissinotto



Felix Wilfred fez seus estudos superiores na Itália e na França. Até pouco tempo foi professor e diretor do Departamento de Estudos Cristãos, da University of Madras. Ele também foi catedrático da Escola de Filosofia e Pensamento Religioso e presidente da Faculdade de Artes. Atualmente, é diretor-fundador do Asian Center of Cross Cultural Studies, em Chennai. Também preside a publicação Concilium denominada *The International Review for Theology*, publicada em sete diferentes idiomas europeus. Foi professor visitante na Universidade de Frankfurt, Münster, Nijmegen, Boston College, Universidade Ateneo de Manila, entre outras. Foi membro da Comissão Teológica Internacional do Vaticano, empossado na época pelo, agora, Papa Bento XVI. Faz parte de um Projeto de Pesquisa maior em colaboração com a Universidade de Frankfurt. É membro do Catholic Centre for Unesco, em Paris. Também é membro de mais de 40 conselhos editoriais acadêmicos, nacionais e internacionais.

Algumas publicações do autor

Margins: site of Asian theologies. ISPCK, 2008.

Asian dreams and Christian hope. ISPCK, 2006.

The sling of Utopia: struggles for a different societ. ISPCK, 2005.

On the banks of Ganges. ISPCK, 2002.