

DESVELANDO DEUS NOS ENTREMEIOS DA VIDA...

(Algumas notas sobre o diálogo da teologia
com a literatura a partir da proscricção)

*Zwinglio M. Dias*¹

A verdadeira ‘história’ é a da Criação, da criação continua do homem pelo homem, a ‘história santa’ da humanidade, feita de artes reveladoras do sentido divino da vida e anunciadoras do futuro. (R. Garaudy)

O pobre verdadeiro é o que recusa ter uma interpretação absoluta do mundo a partir de si mesmo. (Adélia Prado)

Por detrás de cada ação humana está a teologia [...]. Uma política que não conserve em si, embora sob forma extremamente irreflexa, uma teologia, permanece em última análise, por mais hábil que seja, mero negócio [...] suprima-se a dimensão teológica e desaparecerá do mundo o que chamamos de ‘sentido’. (Max Horkheimer)

RESUMO

Até o final da idade Média a teologia foi estabelecida por meio do aparato conceitual da filosofia, propiciando a construção de uma síntese

¹ Zwinglio M. Dias, doutor em teologia pela Universidade de Hamburgo, Alemanha, é professor no Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, MG.

entre o mundo natural e o mundo supranatural, entre razão e fé, gerando uma cultura unificada que era entendida como necessária e adequada e que repousa sob o domínio atemporal e a-histórico de Cristo. Na Modernidade, a teologia assumiu os novos paradigmas do conhecimento, adaptando-se ao modelo cartesiano e positivista, imposto como verdade fundamental. Não há preocupação com um projeto que aponte para um diálogo permanente, que discuta as conseqüências para o método teológico e para a elaboração de uma teologia que dialogue com nossa realidade sociocultural. Como reveladora e intérprete da condição humana a literatura oferece questionamentos para uma teologia que, partindo do humano desumanizado de nossas sociedades seja capaz de mudar de registro e viver o divino, em lugar de apenas procurar aprisioná-lo na jaula da racionalidade.

PALAVRAS-CHAVE

Modernidade, teologia, literatura, diálogo.

ABSTRACT

Until the end of the Middle Ages Theology was established through conceptual tolls of Philosophy. This process resulted in a synthesis between natural and supernatural world, reason and faith. It also generates a unified culture, which was seen as necessary and appropriated culture and also rests on a timeless and a-historical dominion of Christ. In Modernity Theology took new paradigms of knowledge, adapting itself to both Cartesian and Positivist models presented as fundamental truth. There is no concern with a project that points out an enduring dialogue with our socio-cultural reality. Literature reveals and interprets our human condition. Besides that, it offers news questionings to a theology grounded in the dehumanized human of our societies in order to be able to change registers and to live the Divine instead to jail Him in rationality.

KEY-WORDS

Modernity, theology, literature, dialogue.

Introdução

Religião e Literatura, embora tenham tido uma trajetória histórica marcada mais por desencontros do que por coincidências, de certa forma, se pertencem. É verdade que nem sempre andaram de mãos dadas, e a mais das vezes, se estranharam e se rejeitaram, mas jamais conseguiram apagar as marcas da presença de uma na outra. É que ambas são expressões do imaginário espiritual da humanidade, e como tal, sempre estão às voltas com a questão do sentido profundo da vida humana (ou a falta de) procurando expressar as experiências banais e/ou extraordinárias do cotidiano, os desafios e os enigmas, as amarguras e as esperanças que vão tecendo a vida dos humanos.

Para os fins desta reflexão nos interessa pensar as relações entre cristianismo e literatura na medida em que a literatura, produzida desde o começo por aquele, estabeleceu as estruturas básicas do pensamento e da cultura ocidentais ao impregnar o imaginário de povos e nações, primeiramente da Europa e, depois, do Novo Mundo, com os mitos, símbolos, narrativas e personagens da tradição bíblica e/ou aqueles das próprias culturas atingidas, agora apropriadas e retrabalhadas segundo os interesses da nova fé em processo de expansão.

Até os albores da Modernidade a teologia, ou seja, a articulação do discurso sobre as relações dos seres humanos com a Transcendência e suas conseqüências, foi estabelecida por meio do aparato conceitual da filosofia, basicamente aristotélica, o que ensejou, até o final da Idade Média, a construção de uma síntese entre o mundo natural e o mundo supranatural, entre razão e fé, gerando uma cultura unificada que é entendida como necessária e adequada e que repousa sob o domínio atemporal e a-histórico de Cristo. Nessa situação de identificação de Cristo com a cultura, conforme a tipologia de Richard Niebuhr, não há lugar para conflitos profundos e não-solucionáveis, pois se trata de uma situação de complementaridade. Nestas condições o Cristianismo se viu privado do exercício de sua dimensão profética, ou seja, de desafios e questionamentos dos conteúdos da cultura, ao abandonar a tradição iconoclasta e transgressora de sua fé monoteísta.

A eclosão da Reforma Protestante no século XVI veio romper com esta síntese, estabelecendo um dualismo que entende estar Cristo em

tensão permanente com a cultura (outra vez Richard Niebuhr). Situação esta que não se resolve no interior da história. O nascente Protestantismo cria, portanto, um novo paradigma – aquele de Cristo contra a cultura, pois qualquer gesto de fidelidade, pertença ou lealdade a uma cultura significa sempre um conflito com Cristo. Trata-se, então, do estabelecimento de uma diástase, ou seja, uma atitude de separação, de distancia crítica, ou de relação em termos de uma situação-limite em referencia à cultura por parte do cristão. É essa formulação que está na base daquilo que mais tarde Paul Tillich irá denominar “Espírito (ou Principio) Protestante”, ou seja, a expressão “do protesto divino e humano contra toda pretensão de absoluto atribuída a uma realidade relativa”.

Com o advento da sociedade burguesa, a consolidação do modo de produção capitalista e a transformação político-econômica e cultural da Europa em função de expansão imperialista sobre o chamado Novo Mundo, a África e a Ásia, por um lado, mais o crescente processo de autonomia das sociedades e seus indivíduos, da tutela eclesiástica e, ainda, o predomínio da razão crítico-científica e suas conseqüências tecnológicas, por outro, vamos chegar à Modernidade com a teologia assumindo os novos paradigmas do conhecimento (gerados a partir do messianismo político do ‘*conquero, ergo sum*’) e procurando adaptar-se ao modelo cartesiano e positivista que se impõe como a verdade fundamental da civilização ocidental. É quando surge no século XVIII, na esteira do Iluminismo, a teologia liberal, também conhecida como humanismo teológico.

Com esta opção, em que pese as reações contrárias geradas pelo liberalismo, como por exemplo, o movimento romântico, especialmente, na Alemanha, e a vertente kierkegaardiana que vai desembocar na reação anti-liberal da teologia neo-ortodoxa de K. Barth, a literatura e as artes em geral serão desqualificadas, por parte da teologia, que se envereda pela trilha do campo científico – racional, visto como o interlocutor mais idôneo para o intercambio com outras disciplinas do conhecimento. Como assinala Rivera Pagán:

O discurso teológico moderno se nutriu do diálogo intelectual com o pensamento filosófico e com a análise social. Exemplos notáveis

do primeiro são os resultados obtidos por R. Bultmann explorando as investigações existenciais realizadas por M. Heidegger em sua obra *Ser e Tempo* e o uso que J. Moltmann fez da filosofia da esperança de E. Bloch. Do segundo talvez a instância de maior importância tenha sido a integração crítica realizada por G. Gutierrez das teorias sociológicas da dependência. Mas, com escassas exceções, a teologia não prestou autêntica atenção reflexiva ao que, do ser humano e seus dilemas, se reflete na produção literária [...]².

De forma mais contundente e precisa Antonio Magalhães, em seu abrangente e minucioso trabalho acerca do diálogo entre teologia e literatura, depois de constar a ausência de “um projeto que aponte para um diálogo permanente, que discuta as conseqüências para o método teológico e para a elaboração de uma teologia que realmente dialogue com a nossa realidade sociocultural”³, assinala que a ausência desta preocupação foi devida aos esforços

de estabelecer o diálogo com as ciências consideradas críticas da realidade. A idéia de ciência crítica indica uma pressuposição de que a teologia deveria reverberar teorias interpretativas e reproduzir, religiosamente, análises que são feitas por outras ciências. A teologia se tornara um simples ato segundo no discurso crível. O diálogo com a literatura estabelece uma forma direta de enfrentamento da nossa realidade por meio da leitura dos mitos que nos avivam e nos subjagam, das formas como as narrativas cristãs estão incorporadas na cultura. A teologia não deixa de ser crítica, assim como a literatura não é a-crítica [...] O importante é notar que, apesar da literatura apresentar uma possibilidade inigualável de leitura da nossa realidade, a teologia passou ao largo, se esquivou de um diálogo [...]⁴.

² RIVERA PAGÁN, L. **Mito, exílio y Demonios: Literatura y Teología em América Latina**. Hato Rey: Puerto Rico, Public. Puertoriquenãs, 1996, p. 7.

³ MAGALHÃES, Antonio Carlos. **Deus no espelho das palavras: Teologia e Literatura em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 16.

⁴ MAGALHÃES, Antonio Carlos. **Deus no espelho das palavras**, 1996, p. 17.

Nas últimas décadas o interesse pelo diálogo teológico com a literatura conheceu um incremento significativo, tanto no mundo norteamericano quanto na América Latina. Como assinala J. C. Barcellos

A produção crítica contemporânea que, de algum modo, se reporta à relação entre literatura e teologia já é propriamente inabarcável. Chama a atenção não apenas o grande número de obras recentemente publicadas, nos mais diferentes quadrantes, acerca dessa problemática, mas, sobretudo a extrema diversidade de objetivos, fundamentos teóricos e procedimentos metodológicos por elas adotados⁵.

Trata-se, no entanto, de um interesse recente e, todavia restrito, que ainda não mordeu de forma contundente o nervo do que-fazer teológico. Na América Latina, para a indignação de Rivera Pagán

Estranha a ausência de interesse, por parte da teologia latino-americana, na literatura moderna do continente. Por várias razões: pela simultaneidade de seu auge e renome internacionais; pela pertinência para as preocupações religiosas e eclesiais, de seus temas e assuntos, e, finalmente, pela audácia da literatura latino-americana moderna em fazer afirmações desafiantemente heterodoxas e teologicamente transgressoras⁶.

No Brasil a temática começa, com certa tardança e alguma timidez, a ser tratada. Mas ainda muito mais no plano histórico analítico, a partir de leituras teológicas de textos literários do que em termos de investimento na elaboração de uma teologia a partir do universo peculiar da literatura. Rubem Alves, magistral pioneiro, com sua teopoética, levou quase duas décadas para ser descoberto e aceito como verdadeiramente

⁵ BARCELLOS, J.C. “Literatura e Teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo”. In: *Numen*. Juiz de Fora: UFJG, vol. 3, n. 2, 2000, p. 10.

⁶ RIVERA PAGÁN. *Mito, exílio y Demonios: Literatura y Teologia em América Latina*, pp. 8-9.

teólogo. (Embora tenha merecido apenas uma nota de rodapé, de natureza negativa, na quase enciclopédica obra de C. Boff ‘Teoria do Método Teológico’). Antônio Magalhães, depois de um brilhante ensaio em publicação de sua universidade, acaba de oferecer à comunidade teológica e aos literatos interessados no tema da teologia um livro soberbo⁷, tanto em sua abrangência quanto em sua argumentação, lançando um desafio e propiciando uma reflexão histórico-crítica sobre este novo e fecundo caminho que se oferece à reflexão teológica em nossas latitudes.

O Mistério que elucida a vida

Teologia é uma fala sobre Deus no contexto das mutáveis condições históricas experimentadas pelos humanos. Sua função, como explica P. Tillich, é a

[...] mediação entre o critério da verdade manifesto na figura de Jesus, o Cristo, e as experiências mutáveis de indivíduos e grupos, nas suas variadas questões e suas categorias de percepção da realidade. Quando se rejeita a tarefa mediadora da teologia, rejeita-se a própria teologia, pois o termo “teo-logia” pressupõe, em si, uma mediação, a saber, entre mistério, que é o *theos* e a compreensão, que o *logos*⁸.

Nestes termos a fala acerca de Deus tem muito mais um caráter de ‘diálogo’, de ‘conversa’, que inclui as expressões do divino como interlocutoras do que um exercício reflexivo que as toma como um objeto de conhecimento. Este último procedimento, que perdurou por muitos séculos no interior das tradições cristãs, cimentando o paradigma tradicional acerca do sentido e lugar da transcendência na cultura ocidental, já perdeu sua condição de eixo metodológico decisivo.

⁷ MAGALHÃES, Antonio Carlos. **Deus no espelho das palavras** 2001, p. 16.

⁸ TILLICH, Paul. **A Era Protestante**: ASTE, 1992, p. 15.

A partir do Iluminismo a teologia foi paulatinamente integrando em seu arsenal epistemológico a crítica da religião advinda do campo da filosofia e das ciências ocidentais. Esta foi desmascarada como ‘ópio do povo’ (Marx), como ‘neurose coletiva’ (Freud) e como ‘platonismo para o povo’ (Nietzsche). Neste processo a teologia elaborou uma hermenêutica da suspeita por meio da qual criticou-se a si mesma, suas fontes (a Bíblia), seu percurso histórico e as estruturas eclesiais no intuito de recuperar sua dimensão profética. Isto levou a uma profunda e paradigmática transformação que vai da teologia liberal até as contemporâneas teologias do sujeito.

Uma das marcas mais significativas, dentre as muitas que resultaram desse longo processo, foi a compreensão da experiência da fé como experiência histórica, ou seja, o entendimento do mundo como palco da gloriosa manifestação de Deus (Calvino). Não sem contradições e titubeios, novas correntes teológicas vão se impor, primeiramente, a partir dos centros hegemônicos de poder e, depois, firmemente, a partir das periferias subjugadas, ocupando-se com a crítica da realidade histórica tecida pelos humanos como espaço de manifestação de Deus.

As duas guerras mundiais e a polarização do mundo a partir da guerra Fria, com as inomináveis tragédias que produziram, romperam de vez com a *hybris* ocidental e as falsas esperanças acerca das possibilidades do humano extrapolar sua finitude no interior da história. A teologia cristã, especialmente nas suas versões protestantes, vai fazer eco desta impossibilidade retomando com força as características do pensamento bíblico, especialmente aquelas que colocam o mundo e a história como horizonte da manifestação de Deus, e não o contrário, como rezava a herança da filosofia grega, que sempre entendeu a(s) divindade (s) como criação do cosmo e da natureza.

Com isso a teologia vai ganhar uma nova dimensão como preciosa ferramenta para a interpretação da realidade humana ao assumir o mundo como tarefa e promessa oferecidas pelo Incondicionado (Tillich) aos humanos, para a plenificação de suas vidas e pensamento. Este Deus é entendido como o que intervém no real que chamou à vida, que continua agindo com os humanos que, então se convertem, desde o momento de sua intervenção, em sua imagem e semelhança, em parte de uma

aliança que é estabelecida não apenas com os elementos da natureza, como no caso de Noé, mas com a história, como no caso de Abraão. Segundo o testemunho bíblico, como assinala A. Dumas

ao decidir ser chamado de Palavra, ao representar sua obra criadora como um dizer, Deus manifestou considerar o homem não como um espectador angustiado de seus milagres nem como um indagador ansioso pelos seus silêncios, mas como um confidente e parceiro responsável em seu projeto. O logos, assim, passa a ser entendido como o modo de ser que Deus escolheu para tornar-se conhecido como o Deus dos humanos. [...] ao ser Palavra Deus não desce de sua presença ao nível da oscilação reflexiva humana, ao marasmo e à fossa das palavras. Qualifica-se a si mesmo como presença acessível e qualifica a história do mundo como o diálogo entre a revelação da Palavra e a fé nessa Palavra. O cosmos, ao tornar-se deste modo histórico, parece que fica mais humanizado que no pensamento grego, no qual permanece como uma mãe silenciosa ante tudo o que existe, uma mãe que não mediatiza nenhuma palavra extra-antropológica. Segundo o pensamento bíblico, há, portanto, um Deus santo e separado que cria tanto o homem como o universo, mas que, no mesmo movimento que o faz surgir, dá a conhecer uma intenção, em lugar de um simples destino. O homem é o destinatário dessa intenção, da qual o cosmo é o teatro⁹.

Este processo, que estabelecerá os fundamentos para as novas leituras teológicas da condição humana que advirão, a partir da segunda metade do século XX, e, especialmente, das periferias empobrecidas do mundo (teologia do progresso, do desenvolvimento, da paz, da revolução, da política, da esperança, do processo da libertação, da cultura, feminista, negra, indígena, etc.), vai encontrar os estímulos e os desafios que permitirão suas múltiplas articulações no esforço fecundo de muitos teólogos e exegetas, mas de modo es-

⁹ DUMAS, A. **Uma Teologia de La Realidad**. D. Bonhoeffer. BILBAO, Deslée de Brouwer, 1971, p. 10.

pecial, no pensamento e praxis de Dietrich Bonhoeffer, por um lado, e nas formulações ousadas de Paul Tillich, por outro. Como nunca, na história da teologia, foi sentida a necessidade da afirmação de Deus como totalmente distinto das aspirações mais profundas do ser humano e, ao mesmo tempo, como diferente de um objeto religioso completamente estranho ao poder de compreensão e existência da condição humana.

Este foi o desafio que Bonhoeffer procurou responder, com seu pensamento e sua vida. Teólogo da realidade, como alguns de seus biógrafos o classificaram, a obra e a vida de Bonhoeffer foram consagradas a conhecer e seguir o vínculo indestrutível estabelecido pela encarnação do Cristo, em Jesus, entre Deus e a realidade, sem que Deus se dissolva no real e sem que a realidade se distancie de Deus. Trata-se, escrevia ele, na *Ética*, obra inacabada, produzida em 1940 e 1943, de tomar parte “em Jesus Cristo, na realidade de Deus e do mundo, de tal maneira que nunca experimento a realidade de Deus sem a do mundo, e vice-versa”¹⁰. A enorme contribuição de Bonhoeffer vai fecundar a reflexão teológica nas décadas subseqüentes à segunda guerra mundial, numa medida que ele jamais poderia ter imaginado e ensinar para a teologia a possibilidade de um novo estatuto no dialogo com as outras formas de conhecimento.

O mesmo se pode dizer de Paul Tillich, cuja vida não recebeu a moldura dramática do sacrifício como seu conterrâneo, mas foi, teologicamente, tão influente quanto aquele. Ao propor uma compreensão da religião não mais como aspecto, dentre outros, da criação cultural dos humanos, porém como origem e substância de toda e qualquer realização cultural Tillich chamou atenção para uma nova tarefa para a teologia ao indicar que

É preciso mostrar que no fundamento de qualquer cultura autônoma reside, implicitamente, algo incondicional e sagrado. Trata-se de decifrar o estilo da cultura em todas as suas expressões características para achar aí o seu sentido religioso oculto. [...] pois a religião é mais que um sistema de símbolos, ritos e

¹⁰ BONHOEFFER, D. *Ethics*. New York: Macmillan, 1995, p. 157.

emoções, dirigidos ao ser supremo; é a preocupação suprema; o estado em que o ser humano passa a ser tomado por algo incondicional, sagrado e absoluto¹¹.

Comentando esta proposta tillichiana da cultura Carlos Eduardo Calvani, em seu valioso e provocante esforço de interpretação teológica dos conteúdos da música popular brasileira, a partir dos pressupostos desta teologia, assim a explicita indicando que se trata de

Penetrar nos subterrâneos espirituais da vida, de onde provem a arte, a religião, a economia, a filosofia, e mostrar que toda cultura está prenhe de revelação, e que cabe ao teólogo da cultura fazer o parto, num exercício semelhante a maiêutica socrática. Toda realidade cultural e finita pode ser revelatória do divino e todo objeto criado pode se tornar símbolo da Realidade Última. A tarefa do teólogo da cultura é discernir essa profundidade religiosa em todas as atividades criativas humanas, mesmo as mais profanas e seculares¹².

Assim, no marco de uma teologia da cultura, é que parece que a literatura, enquanto uma expressão “da busca de sentido no caos do mundo” através da transfiguração da experiência cotidiana, pode oferecer novas pistas para a interpretação teológica captar os sinais da procura pelas dimensões da transcendência que desde sempre acompanha os humanos.

Proscrição, Teologia e Literatura

Diz G. Vahanian que

De Santo Agostinho a nossos dias, a literatura ocidental é literatura cristã [...] Outras filosofias ou ideologias podem ter suplantado

¹¹ TILLICH, Paul. **A Era Protestante**, pp. 86-87.

¹² CALVANI, C.E.B. **Teologia e MPB**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 49.

o Cristianismo no oferecimento de uma matriz para a imaginação criadora, mas a trama cultural de tal imaginação não está menos originalmente determinada e marcada por essa tradição. Desta forma, quando um romancista contemporâneo põe em questão a realidade de Deus ou a exclui do mundo de sua ficção, o fato de que é a realidade cultural do Deus da tradição cristã que ele repele nos permite, ainda que não diretamente, qualificar sua obra como cristã, ou ao menos poder referir-nos a ela sem violar a integridade dos princípios de uma crítica literária cristã¹³.

Se o autor está correto, ao nos remeter à matriz cultural-religiosa da civilização ocidental, destacando a força modeladora de valores da tradição cristã, em seus dois milênios de vigência, então devemos nos perguntar acerca do *locus theologicus* onde o encontro, o diálogo e/ou as trocas entre teologia e literatura poderiam ocorrer de forma mais proveitosa para ambas as artes.

A tradição cristã (nem sempre as teologias) em suas formas mais próximas da experiência evangélica, assim como a literatura (quando não sujeita aos interesses das estruturas de legitimação dominantes) sempre se caracterizaram por serem profundamente iconoclastas. Ora, o exercício do iconoclasta foi sempre a tentativa, não de recriar ou reproduzir o existente, mas o esforço para transfigurar o mundo e a situação experimentada pelos humanos em seu interior. Essa foi a experiência fundamental vivida por Jesus de Nazaré, conforme os relatos evangélicos, especialmente o da comunidade marcana. Foi sua atitude iconoclasta em relação à Torah e ao Templo que fez dele um proscrito, por princípio e por decisão própria, das estruturas justificadoras e legitimadoras do poder que articulava a sociedade em que vivia. Enquanto um proscrito Jesus de Nazaré foi livre para anunciar a liberdade do reino de Deus, libelo radical contra as formas de aprisionamento da vida que os humanos se impõem e impõem aos demais.

¹³ VAHANIAN, G. **Esperar sin ídolos**. Barcelona/Madrid: Fontanella/Marova, 1970, pp. 1-2.

Recolhendo estudos de outros autores A. Dumas nos indica que, em grego, a palavra *christos*, usada para a tradução do *messiah* hebraico, designa, ao mesmo tempo, aquilo que está por cima da matéria e o que é subsistente por si mesmo, no sentido de estar separado, escolhido para, posto de lado para uma função ou ação específica¹⁴. Salta à vista nos evangelhos, e a teologia de todos os tempos assim o entendeu, que Jesus de Nazaré recebeu o título de Cristo advindo da tradição israelita do Messiah, o escolhido ou o ungido de Deus para sua revelação na história. Assim podemos inferir que Jesus foi feito Cristo na medida em que recusou a visão de mundo e a maneira de viver, com seus valores, perspectivas, projetos e normas comportamentais, características de seus contemporâneos, fazendo-as passar pelo crivo dos valores fundamentais do Reino de Deus, eixo estruturante de sua compreensão da vida e do que procurava comunicar.

Esta atitude fez e faz toda a diferença, na medida em que, num primeiro momento, ele foi discriminado e, logo em seguida, proscrito da comunidade dos fieis cumpridores das práticas religiosas, sociais e políticas tradicionalmente aceitas e estabelecidas. Mas é preciso observar que antes de receber este tipo de tratamento ele próprio se colocou, conscientemente, nessa condição. Foi proscrito do mundo dos então ‘politicamente corretos’ porque sua visão de mundo e compreensão da vida implicava neste tipo de reação. Diríamos, hoje, heterodoxo e transgressor, pois anunciava valores e atitudes humanas não compatíveis com as estruturas de sentido então oficialmente vigentes e aceitas. Assim o Jesus dos evangelhos, e não aquele consagrado pelo institucionalismo eclesiástico que o sucedeu, não se considerou Deus; não se considerou melhor do que ninguém, nunca se colocou em evidência e jamais se deixou servir por qualquer pessoa, assim como não dispunha de forças milagrosas que funcionavam em qualquer momento, lugar e hora. Narram os Evangelhos que em Nazaré, onde ninguém acreditava nele, não conseguiu fazer milagres (Marcos 6,5). Crer em Deus e aceitar as tarefas derivadas dessa fé foi tão difícil para ele como o é para nós hoje (Marcos 14,33-38; 15,33-34).

¹⁴ DUMAS, A. **Uma teologia de la realidad**, p. 7.

O surpreendente do relato evangélico é que, em Jesus, Deus se fez presente em e na condição humana de uma forma insólita e estranha para as tradições religiosas de todos os tempos: apresentou-se como fraco e impotente! Segundo Paulo “sendo em forma de Deus, não teve por usurpação de ser igual a Deus. Mas aniquilou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens; e achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até a morte, e morte de cruz” (Filipenses 2, 6-8). Daí a exclamação de R. Garaudy:

Pela primeira vez, homens, ao verem morrer um homem, um dos mais despojados dentre eles, puderam pensar: ele é Deus! E o primeiro e verdadeiro Deus, pois não tem poder. Diferente de todos os antigos deuses, lançadores de raios ou ‘deus dos exércitos’, que sua imaginação projetava no céu para compensar sua fragilidade e sua limitação¹⁵.

Entendemos que a condição humana retratada na experiência do filho do carpinteiro de Nazaré, com suas limitações, suas angústias, seus dramas, temores e perguntas sem respostas (ver Marcos 14, 33-34) e, também, seus sonhos, utopias e esperanças (ver, por exemplo, Mateus 11,25-30; Marcos 4,30-32), configura um ponto de convergência, um *locus* existencial que reflete a realidade dos humanos e que é, recorrentemente, expresso pela literatura de todos os tempos em todas as suas formas.

Infelizmente, as Cristologias das Igrejas, quase sempre produzidas a partir de uma posição de poder ou do interior de lutas pelo poder, por menor e limitado que este seja, e, ainda, influenciadas pelas tramas dos interesses em jogo nas sociedades, não podem jamais aceitar essa forma *crística* de Jesus. Por isso o transformaram em herói, salvador, rei, vencedor, deus todo poderoso, descendente da coroa de Davi, mensageiro do todo poderoso ‘deus dos exércitos’ que um dia retornará com seus anjos em poder e glória! Ou seja, o contrário de tudo aquilo que ele professou em vida. Como destaca Dorothee Sölle:

¹⁵ GARAUDY, R. **Rumo a uma guerra Santa?** Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 74.

Não necessitamos de outro vencedor, juiz ou herói. E também não necessito de um salvador, se esta palavra significa que um ser superior me transfere de uma posição miserável para um mundo diferente, bom, intacto, sem a minha participação. [...] Na Bíblia, salvar significa libertar e curar. Cristo não é o super-herói que extingue por um passe de mágica ou anula subitamente, o câncer ou a energia atômica. Mas ele nos liberta do terror da obsessão do mal e cura, tirando de nós o medo que bloqueia nossa força curadora¹⁶.

Por trás dos títulos e das fórmulas com que a tradição cristã procurou representar a figura de Jesus, como Cristo de Deus, nos lembra ainda Dorothee Sölle, estava a intenção de repelir a cristolatria por um lado, e o docetismo, por outro, e formular o segredo da vida desse homem que faz com que ele nunca seja eliminado. Esse segredo, diz ela, “é o mesmo segredo que habita os corações dos sofredores, dos humilhados e empobrecidos, dos sem terra e sem trabalho”, mergulhados na *ninguendade* de uma sociedade de massas, tratados apenas como consumidores e força de trabalho, as mais das vezes facilmente descartáveis, subjugados e “marionetizados” pelas refinadas e, demonicamente, eficientes estruturas de dominação e legitimação das sociedades, hoje, transnacionalizadas.

Referindo-se a esse decisivo, mas nem sempre, claramente, explicitado tema da teologia cristã D. Sölle mais uma vez nos ajuda quando assim expressa:

Como podemos denominar aquilo que não foi e não é possível de ser morto? Penso que diferentes épocas encontraram formulas necessariamente diferenciadas para descobrir esse segredo, essa força contagiante em meio às derrotas e ao desespero. Uma formula cristológica que me ajuda é a que D. Bonhoeffer propôs. Ele chama Cristo de ‘uma-pessoa-para-as-outras-pessoas’. Com isso não se quer dizer uma falsa ausência do ‘eu’ como, muitas vezes, é exigida e imposta às mulheres. Pois essa ‘pessoa-para-as-outras-pessoas’

¹⁶ SÖLLE, Dorothee. **Deve haver algo mais: reflexões sobre Deus**. Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 79-80.

conseguiu dizer ‘eu’ de forma muito provocadora, enfrentar uma tradição com o seu ‘eu porém, vos digo...’ expressar seu ‘eu sou... a água da vida, a luz do mundo’. Ele se referia à água de Deus, à luz de Deus. Ele permitiu que essa luz o perpassasse, não a escondeu nas profundezas de sua alma. Foi ‘pessoa-para- as-outras-pessoas’ porque foi pessoa de Deus e sabia que estava sendo carregado por Deus de tal forma que não cairia, mesmo quando se sentiu abandonado por Deus [...] O segredo de Jesus não pode ser desviado de Deus, mas, ao contrário: seu chamado, vem!, siga-me!, toma tua cama e vai!, nos puxa para dentro de Deus¹⁷.

Ao assumir sua condição como a de um proscrito Jesus promove e dignifica a condição de vida experimentada pela maioria dos humanos em seu tempo e em todos os tempos. O proscrito é o que foi posto fora, colocado à margem, rejeitado, desconsiderado e tratado como um objeto. Nesta condição é destinatário do amor redentor de Deus e revelador de sua presença na história. Assumir, conscientemente, esta situação significa negar sua legitimidade e denunciar sua desumanidade, porque ela não é outra coisa que o resultado da afirmação idolátrica dos humanos. Ao se apresentar como ‘uma- pessoa- para- as-outras- pessoas’ Jesus oferece uma nova chave hermenêutica que denuncia a idolatria das formas sócio-culturais e econômicas consagradas vigentes, para tornar possível a apreensão do sentido pleno da vida humana. O anúncio do Reino de Deus é a negação do reino egolátrico dos humanos assim desumanizados. Como bem expressou Paulo: “[...] Deus escolheu as coisas loucas deste mundo para confundir as sábias; e Deus escolheu as coisas fracas deste mundo para confundir as fortes. E Deus escolheu as coisas vís deste mundo, e as desprezíveis, e as que não são, para aniquilar as que são; para que nenhuma carne se glorie perante Ele” (1 Coríntios 1,27-29).

Esta compreensão de Jesus como proscrito, no qual se revela o Cristo de Deus, e Cristo entendido aqui não na expressão individualista e heróica definida pela instituição eclesiástica e profundamente enraizada no imaginário coletivo da cultura ocidental, mas enquanto

¹⁷ SÖLLE, Dorothee. **Deve haver algo mais: reflexões sobre Deus**, pp. 83-84.

pessoa coletiva que representa a presença de Deus entre os humanos e estes junto a Deus, nos oferece uma significativa porta de entrada para a apreensão dos dilemas e enigmas que homens e mulheres, em nosso tempo e lugar têm experimentado em suas tão variadas relações com o sagrado e o religioso.

O diálogo, e diria mais, uma certa cumplicidade entre a vivência teológica e as realizações da literatura (nas suas diferentes formas de expressão: o romance, a poesia, o teatro, o cinema, a música,) se torna cada vez mais importante e urgente para a teologia (e os que dela dependem como as Igrejas e suas múltiplas manifestações pastorais), pois ambas se alimentam da memória mítica e dos sonhos utópicos que, hoje, tornam a vida minimamente suportável para milhões de homens e mulheres, povos inteiros, colocados na condição de proscritos (excluídos) das realizações socioeconômicas e políticas da modernidade ocidental.

A literatura, ao expressar os enigmas da existência, quem somos, de onde viemos, para onde vamos, qual nosso lugar no mundo; a angústia da liberdade e o desejo de conhecer o que, talvez, jamais será aclarado, não apenas pode atuar como acicate na recriação da linguagem teológica como pode oferecer uma visão mais ampla e profunda de como o sagrado (e o profano) está sendo vivido e experimentado. Como explicita Antônio Manzatto:

A experiência de fé não se faz independentemente das outras experiências humanas e da cultura: ela se faz, em um contexto determinado. Por outro lado, mesmo se a literatura fala do imaginário, ela o faz partindo do real vivido, da experiência [...] Nesse sentido, não é impensável que a teologia se utilize da literatura para aproximar-se desse real vivido, como uma forma de dialogar com os homens e as culturas. Assim, o literário pode dar à teologia ocasião para que seja feita uma reflexão sobre a palavra de Deus não a partir do espaço eclesial mas a partir do mundo, e até mesmo fornecer-lhe o material para a inculturação da fé, na medida em que apresenta o homem, a sociedade, a cultura¹⁸.

¹⁸ MANZATTO, A. **Teologia e Literatura: Reflexão teológica a partir da Antropologia contida nos romances de Jorge Amado**. São Paulo: Loyola, 1994, p. 68.

Ou como pontua e se pergunta Bernard Quelquejeu:

A linguagem teológica tal como a linguagem cristã, provoca em primeiro lugar, como o Verbo do Evangelho, o abalo do ser. Ou seja, exige a voz do paradoxo, a voz do poema. Quando teremos, sustentada pela presença do injustificável, a voz de uma teologia patética? Quando teremos, para dizer a derrisão do Crucificado e o paradoxo da santidade, a expressão ingênua e desconcertante de uma teologia burlesca?¹⁹

Como reveladora e interprete da condição humana a literatura oferece, sem dúvida, renovados questionamentos para uma teologia que, partindo do humano desumanizado de nossas sociedades, mil vezes proscrito como Jesus de Nazaré, seja capaz de mudar de registro e viver o divino ('aquilo de Deus em nós' como dizem os Quakers) em lugar de apenas procurar aprisioná-lo na jaula da racionalidade, pensando poder entendê-lo. Pois por se ocupar do Mistério insondável e multiforme que envolve a vida seria mais do que conveniente seguir a advertência do poeta Manoel de Barros: "Entender é parede; procure ser uma árvore".

Referências bibliográficas

- BARCELLOS, J. C. "Literatura e Teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo". In: **Numen** 3, n. 2, 2000, pp. 9-30.
- BONHOEFFER, D. **Ethics**. New York: Macmillan, 1995.
- CALVANI, C.E.B. **Teologia e MPB**. São Paulo: Loyola, 1998.
- DUMAS, A. **Uma Teologia de La Realidad**. D. Bonhoeffer. BILBAO, Deslée de Brouwer, 1971.
- GARAUDY, R. **Rumo a uma guerra Santa?** Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

¹⁹ QUELQUEJEU, B. "Quando a escrita é questionada..." In: **Concilium** 115, 1976, p. 64.

- MAGALHÃES, Antonio Carlos. **Deus no espelho das palavras: Teologia e Literatura em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- MANZATTO, A. **Teologia e Literatura: Reflexão teológica a partir da Antropologia contida nos romances de Jorge Amado**. São Paulo: Loyola, 1994.
- QUELQUEJEU, B. “Quando a escrita é questionada...” In: **Concilium** 115, 1976, 61-90.
- RIVERA PAGÁN, L. **Mito, exílio y Demonios: Literatura y Teologia em América Latina**. Hato Rey: Puerto Rico, Public. Puertorriqueñas, 1996.
- SÖLLE, Dorothee. **Deve haver algo mais: reflexões sobre Deus**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- TILLICH, Paul. **A Era Protestante**. São Paulo: ASTE, 1992.
- VAHANIAN, G. **Esperar sin ídolos**. Barcelona/Madrid: Fontanella/Marova, 1970.