



WCP 2008 Proceedings
Vol.45 Philosophy of Religion

A Religião e a dinâmica da sua Manifestação: A Oração como Tema da Fenomenologia

JOÃO J. VILA-CHÃ

Catholic University of Portugal, Portugal
jvila-cha@braga.ucp.pt

ABSTRACT Starting with an account of some of the main elements that are constitutive of the contemporary approach to the phenomena of religion, whereby special attention shall be given to the phenomenological approaches to the phenomenon of Religion as such, this paper shall, in the following moment, proceed with a reflexive analysis of some of the crucial analytic aspects of religion on the basis of a philosophical study of one of its most universal manifestations, i.e., the phenomenon of Prayer. We shall analyze different forms of prayer, which have a span that goes from its manifestation in the Prayer of Silence to its manifestation in the Cultic expression of Prayer. Following this analysis, attention will especially be given to the need for an identification of some of the dangers and menaces attached to an ideological or fundamentalist approach to Religion. Finally, what we intend to show is the creative power of the tension that is given between what Jean-Luc Marion calls the Idolatric and the Iconic, since in this very tension we can explore the true dimension of what Religion is both in its essence and in its manifestations.

I. A Fenomenologia da Religião

O século XX viu florescer, com a consequente multiplicação de estudos, uma nova e decisiva disciplina, a *fenomenologia da religião*¹. Apesar desse florescimento, contudo, não podemos propriamente dizer que é fácil a abordagem do problema de saber o que se entende por religião enquanto fenómeno². Isso é tanto mais assim quanto o termo *fenomenologia da religião* rapidamente passou a ser utilizado por numerosos investigadores, mas nem sempre com o mesmo sentido. Com efeito, podem identificar-se vários grupos de investigadores que aplicam o termo *fenomenologia* ao estudo da religião.

Em primeiro lugar, distinguem-se obras e estudos em que o termo *fenomenologia da religião* é usado de forma vaga, no sentido mais abrangente do termo. Na verdade, encontram-se frequentemente situações em que o termo é apenas usado no sentido de designar toda e qualquer investigação acerca do fenómeno da religião³.

Em segundo lugar, porém, encontramos investigadores como o holandês P. D. Chantepie de la Saussaye⁴ ou os historiadores da religião escandinavos Geo Widengren⁵ e Åke Hulkrantz⁶, para os quais a

¹ Cf. H. FRICK – *Vergleichende Religionswissenschaft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1928; Günter LANCZKOWSKI – *Einführung in die Religionsphänomenologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978; Juan MARTÍN VELASCO – *Introducción a la fenomenología de la religión*. 5 ed. Madrid: Cristiandad, 1993; J. de S. LUCAS HERNÁNDEZ – *Interpretación del hecho religioso: Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Sígueme, 1982.

² Cf. A. FIERRO – *El hecho religioso*. Barcelona: Salvat, 1981.

³ Cf. Michel MESLIN – *Pour une science des religions*. Paris: Editions du Seuil, 1973.

⁴ Cf. Pierre Daniël CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE (Hrsg.) – *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. 2. völlig neu gearb. Aufl. Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1897.

⁵ Cf. Geo WIDENGREN – *Religionsphänomenologie*. [Vom Verfasser überarb. u. bedeutend erweiterte Fassung des 2. Aufl. des schwedischen Originals. Unter Verwendung von Vorarbeiten von Helmhart Kanus-

fenomenologia da religião significa o estudo comparativo e a classificação dos diferentes tipos de fenómenos religiosos. Esta abordagem caracteriza-se por uma ausência de atenção à metodologia propriamente fenomenológica no que concerne ao uso de conceitos fenomenológicos específicos, de métodos ou de processos de verificação.

Em terceiro lugar, encontramos ainda um numeroso grupo de investigadores, tais como W. Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach, C. Jouco Bleeker, Mircea Eliade, e Jacques Waardenburg, que identificam a *fenomenologia da religião* como sendo um ramo específico, uma disciplina ou método dentro do universo mais abrangente da *Religionswissenschaft*. É neste âmbito que se situam algumas das contribuições mais significativas da *fenomenologia da religião* contemporânea para o estudo da religião.

Em quarto lugar temos todo um grupo de investigadores cuja fenomenologia da religião foi influenciada pela fenomenologia como corrente filosófica. Alguns investigadores, tais como Max Scheler e Paul Ricoeur, identificaram explicitamente as suas abordagens com a fenomenologia no sentido filosófico do termo. Outros, tais como Rudolf Otto, van der Leeuw, e Eliade, recorreram ao método fenomenológico e foram influenciados, pelo menos em parte, pela filosofia fenomenológica. Existem também numerosas abordagens teológicas importantes, desde as obras de Friedrich Schleiermacher às de Paul Tillich e muitos outros teólogos contemporâneos, que utilizaram a *fenomenologia da religião* como um estádio preliminar na formulação das suas respectivas teologias. — Analisemos, pois, o significado da expressão *fenomenologia da religião*.

Credé und dem Verfasser übersetzt von Rosemarie Elgnowski.]. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.

⁶ Cf. Åke HULTKRANTZ – *Native Religions of North America: The Power of Visions and Fertility*. San Francisco: Harper & Row, 1987; IDEM – *The Study of American Indian Religions*. Edited by Christopher Vecsey. New York, NY: Crossroad Pub. Co., 1983.

1. O que é a Fenomenologia da Religião

Os termos *fenómeno* e *fenomenologia* derivam do grego *phainomenon* (aquilo que se mostra a si mesmo ou aquilo que aparece). Tal como Herbert Spiegelberg demonstra na sua clássica obra⁷, o termo *fenomenologia* tem raízes tanto filosóficas como não filosóficas. Por exemplo, encontramos fenomenologias não filosóficas no domínio das ciências naturais, especialmente no campo da física. Neste caso, com o uso do termo *fenomenologia*, os cientistas pretendem, sobretudo, sublinhar o carácter descritivo, mais do que explicativo, da sua ciência. Um segundo uso não-filosófico da fenomenologia aparece no estudo descritivo, sistemático e comparativo das religiões, no qual os investigadores reúnem grupos de fenómenos religiosos em ordem a revelar os seus aspectos mais salientes e a formular as respectivas tipologias. É evidente que este entendimento da *fenomenologia* como estudo comparado das religiões tem raízes independentes da fenomenologia filosófica.

Do ponto de vista filosófico, porém, o primeiro uso documentado do termo *fenomenologia* encontra-se na obra do filósofo alemão Johann Heinrich Lambert, em cujo *Neues Organon* (Leipzig, 1764) ele define o termo como sendo uma “teoria da ilusão”⁸. Kant, por seu lado, haveria de devotar considerável interesse à análise dos “fenómenos” como dados da experiência, coisas que aparecem e são construídas pela nossa mente. Os fenómenos, que Kant distingue dos *noumena* ou coisas em si mesmas independente das nossas mentes, eram passíveis de serem estudados de modo racional, científico e objectivo. Uma distinção

⁷ Herbert SPIEGELBERG – *The Phenomenological Movement*. 3rd revised and enlarged ed. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

⁸ Cf. Johann Heinrich LAMBERT (1728-1777) – *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*. Herausgegeben, bearbeitet und mit einem Anhang versehen von Günter Schenk. Berlin: Akademie-Verlag, 1990.

similar entre fenómenos religiosos e a realidade religiosa em si mesma, a qual permanece para lá do alcance da fenomenologia, encontrar-se-à nas “fenomenologias descritivas” de muitos fenomenólogos da religião.

De todos os usos do termo *fenomenologia* por filósofos anteriores ao movimento fenomenológico do século XX, o termo é particularmente identificado com o uso que dele faz G. W. F. Hegel, sobretudo na sua obra *Fenomenologia do Espírito* (1807). Hegel estava determinado a superar a bifurcação kantiana entre fenómeno e noumena. Fenómenos eram os estágios actuais do conhecimento – manifestações no desenvolvimento do Espírito – evoluindo desde formas primitivas de consciência de meras experiências sensoriais e culminando nas formas do conhecimento absoluto. Fenomenologia é a ciência pela qual a mente se torna consciente do desenvolvimento do Espírito e chega a conhecer a sua própria essência — ou seja, o Espírito tal qual é em si mesmo — mediante o estudo das suas aparências e manifestações.

Durante os séculos XIX e XX, alguns filósofos usaram o termo *fenomenologia* para indicar o estudo meramente descritivo de um determinado assunto. William Hamilton, nas suas *Lições de Metafísica* (1858), por exemplo, usou a fenomenologia em referência à fase descritiva da psicologia empírica; Eduard von Hartmann formulou diferentes fenomenologias, incluindo uma fenomenologia descritiva da consciência moral; e Charles Sanders Peirce usou fenomenologia como referência ao estudo descritivo do que quer que apareça diante da mente, seja isso real ou simplesmente ilusório.

O contexto filosófico na abordagem do problema leva-nos à consideração de dois sentidos distintos da palavra *fenomenologia*, a saber, o sentido alargado como estudo descritivo de uma determinada matéria ou como disciplina descrevendo fenómenos observáveis. Para além deste, naturalmente, temos ainda o sentido que no século XX lhe foi dado como abordagem filosófica baseada no método fenomenológico, como se verifica no caso de Edmund Husserl e dos seus seguidores.

Como uma das escolas ou movimentos filosóficos mais importantes durante o século XX, a fenomenologia tomou diversas formas. Pode-se distinguir, por exemplo, a fenomenologia transcendental de Edmund Husserl, a fenomenologia existencial de Jean-Paul Sartre e de Maurice Merleau-Ponty, a fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger e de Paul Ricoeur, ou de Jean-Luc Marion. O objectivo primeiro da fenomenologia filosófica é investigar e tornar-se directamente consciente dos fenómenos que se manifestam na experiência imediata, e assim permitir ao fenomenólogo a descrição das estruturas essenciais destes fenómenos. Ao proceder dessa maneira, a fenomenologia procura libertar-se de pressuposições não examinadas, evitar explicações causais e outras, e utilizar um método que lhe permita descrever aquilo que aparece e, assim, intuir ou decifrar os sentidos essenciais.

Na intuição das essências (*Wesensschau*), o fenomenólogo procura trazer ao de cima estruturas essenciais incorporadas em fenómenos particulares. Começamos sempre com dados particulares: os fenómenos específicos como expressões de experiências intencionais. O objectivo central do método fenomenológico é desvelar o *quê* essencial ou a estrutura incorporada nos dados particulares.

Nós ganhamos acesso ao sentido pelo método da livre variação. Depois de coligir uma variedade de fenómenos particulares, o fenomenólogo busca o núcleo invariável que constitui o sentido essencial dos fenómenos. Estes, sujeitos a um processo de livre variação, assumem certas formas que são consideradas acidentais e não essenciais, no sentido de que o fenomenólogo pode ir para lá dos limites impostos por tais formas sem destruir o carácter básico ou a intencionalidade dos dados em questão.

O fenomenólogo observa gradualmente que os fenómenos assumem formas que são consideradas como essenciais, no sentido de que não se pode ir para além ou remover essas estruturas sem com isso se destruir a quiddidade básica ou a intencionalidade dos dados. Por exemplo, a livre

variação pode revelar que certas estruturas essenciais de “transcendência” constituem um núcleo invariável da experiência religiosa. Quando se capta a essência universal, o fenomenólogo alcançou a *Wesenschau*, a intuição eidética.

Husserl defendia que todos os fenómenos eram constituídos pela consciência e que, na intuição das essências, nós poderíamos eliminar o dado particular e avançar para o plano da “pura possibilidade”. A maioria dos fenomenólogos que usam o método da *Wesenschau* propõe, no entanto, que os fenómenos históricos têm uma certa prioridade, e que devemos substituir a variação imaginária por uma variação actual de dados históricos, e que os fenómenos particulares não estão constituídos por nós, mas são a fonte da nossa própria constituição e juízo.

Embora poucos fenomenólogos tenham manifestado grande interesse em fenómenos religiosos, a verdade é que parte do vocabulário da fenomenologia, e em alguns casos alguma da sua própria metodologia, influenciaram consideravelmente a fenomenologia da religião.

2. Fenomenologia da Religião e História das Religiões

O estudo moderno da religião teve os seus começos na segunda metade do século XVIII, fundamentalmente como um produto da atitude racional e científica do Iluminismo, muito embora a primeira figura de renome nesta disciplina seja Max Müller (1823-1900). Müller entendia a *Religionswissenschaft* como sendo uma ciência descritiva e objectiva e, por isso, livre em relação ao carácter normativo dos estudos teológicos e filosóficos da religião.

A palavra alemã *Religionswissenschaft* não tem termo equivalente nas outras línguas, muito embora com o tempo se tenha adoptado o termo história das religiões como sinónimo do termo geral ciência das religiões. Neste sentido, a história das religiões designa um campo de estudos com uma grande variedade de disciplinas especializadas utilizando diferentes abordagens.

P. D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920), já mencionado, é por vezes considerado o fundador da fenomenologia da religião como disciplina especial de classificação. Fenomenologia da religião, a qual para ele ocupava uma posição intermédia entre história e filosofia, era uma abordagem descritiva e comparativa envolvendo “a colecção e o agrupamento de vários fenómenos religiosos”. Um dos fundadores da *Religionswissenschaft*, o historiador holandês C. P. Tiele (1830-1902), considerava a fenomenologia como o primeiro passo no tratamento filosófico da ciência da religião.

C. Jouco Bleeker (1898-1983) distingue três tipos de fenomenologia da religião: a fenomenologia descritiva que se limita à sistematização dos fenómenos religiosos, a fenomenologia tipológica que formula os diferentes tipos de religião, e o sentido específico de fenomenologia que investiga as estruturas e os sentidos essenciais dos fenómenos religiosos⁹.

Uma das características da fenomenologia da religião acerca da qual historiadores da religião parecem estar de acordo é o seu sentido de generalidade, com a sua abordagem invariavelmente caracterizada como sistemática. Para Widengren, a fenomenologia da religião visa uma descrição coerente de todos os vários fenómenos da religião, e é nesse sentido o complemento sistemático da história da religião. A abordagem histórica fornece uma análise histórica do desenvolvimento das diversas religiões; a fenomenologia providencia a “síntese sistemática”¹⁰.

O historiador italiano das religiões Raffaele Pettazzoni (1883-1959) tentou formular as diversas tendências metodológicas e as diversas tensões no âmbito da *Religionswissenschaft* em termos de dois aspectos complementares: o histórico e o fenomenológico. Por um lado, a história

⁹ Cf. Claas Jouco BLEEKER – *The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion*. Leiden: Brill, 1963.

¹⁰ Cf. WIDENGREN, *op.cit.*.

das religiões tenta descortinar aquilo que aconteceu e como é que os factos se deram, mas não fornece uma compreensão mais profunda acerca do sentido daquilo que aconteceu, nem o sentido do religioso propriamente dito: a resposta a estes problemas vem da fenomenologia. Por seu lado, a fenomenologia não se pode fazer sem o auxílio da etnologia, da filologia e de outras disciplinas históricas. Consequentemente, de acordo com Pettazzoni, fenomenologia e história constituem dois aspectos complementares de uma ciência integral da religião¹¹.

3. Principais fenomenólogos da Religião

Seja-nos permitido aqui considerar, ainda que brevemente, as abordagens e as contribuições de alguns dos principais fenomenólogos da religião.

W. Brede Kristensen (1867-1953), um especialista de renome nas religiões egípcias e outras religiões do mundo antigo ilustra uma formulação extrema da abordagem descritiva dentro da fenomenologia. Enquanto subdivisão da ciência geral da religião, a fenomenologia é, segundo Kristensen, uma abordagem sistemática e comparativa mais descritiva do que normativa. Opondo-se à abordagem positivista e evolucionista da religião, Kristensen procurou integrar o conhecimento histórico dos factos com uma atitude de empatia fenomenológica e com um certo “feeling” em relação aos dados da experiência com o objectivo de captar o sentido interno e os valores religiosos presentes nos vários textos¹².

¹¹ Cf. Raffaele PETTAZZONI (1883-1959) – *Religione e società*. A cura di Mario Gandini, prefazione di Vittorio Lanternari. Bologna: Editrice Ponte Nuovo, 1966.

¹² Cf. William Brede KRISTENSEN (1867-1953) – *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*. By the late W. Brede Kristensen; with an introduction by Hendrik Kraemer; translated by John B. Carman. The Hague: M. Nijhoff, 1960.

Segundo Kristensen, o fenomenólogo deve aceitar a crença daqueles que acreditam (os crentes) como sendo a única “realidade religiosa”. Em ordem a realizar um entendimento fenomenológico, temos de evitar impor os nossos próprios juízos de valor sobre as experiências dos crentes assumindo que estes estão completamente certos. Por outras palavras, o foco primário de atenção do esforço fenomenológico deve ser a descrição de como é que os crentes compreenderam e compreendem a sua própria fé. Nesse sentido, o fenomenólogo deve respeitar o valor absoluto que os crentes atribuem à sua fé. O nosso entendimento desta realidade religiosa é sempre aproximado ou relativo, dado que é impossível experimentarmos a religião dos outros exactamente tal como os seus crentes a experimentam.

Depois de proceder à descrição da “crença dos crentes”, o investigador pode classificar os fenómenos segundo tipos essenciais e, desse modo, proceder a estudos comparativos. Na realidade, porém, todas as investigações acerca da essência e as avaliações dos fenómenos implicam juízos de valor por parte do intérprete e estão para lá dos limites de uma fenomenologia descritiva¹³.

No caso de Rudolf Otto (1869-1937), podemos salientar duas contribuições metodológicas interdependentes feitas por este importante fenomenólogo da religião: a sua abordagem experiencial, a qual envolve a descrição fenomenológica do universal, e da estrutura essencial da experiência religiosa, bem como o seu anti-reduccionismo, o qual respeita o carácter único e irreduzível, ou seja, a qualidade “numinosa” de toda a experiência religiosa¹⁴.

¹³ Cf. IDEM – *Life Out of Death: Studies in the Religions of Egypt and of Ancient Greece*. Louvain: Peeters Press; W.B. Eerdmans, 1992.

¹⁴ Cf. Rudolf OTTO – *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt und Granier, 1917.

Ao tentar descortinar a estrutura e o sentido essencial de toda a experiência religiosa, Otto descreve o elemento numinoso universal como categoria *a priori* do sentido e do valor. Mediante as noções de *numen* e de *numinoso*, Otto refere-se ao conceito de Sagrado (Santo), menos os seus aspectos morais e racionais. Com a sua ênfase nos aspectos não moral e não racional da religião, Otto procura isolar o excesso de sentido, para lá do racional e do conceptual, o qual constitui a essência universal da experiência religiosa. Dado que uma tal experiência não racional não pode ser definida nem conceptualizada, as descrições simbólicas e analógicas estão destinadas a evocar dentro do leitor de forma indirecta a experiência do sagrado. A experiência religiosa do numinoso, como estrutura *a priori* da consciência, pode ser despertada ou reconhecida mediante o nosso *sensus numinoso*, ou seja, a capacidade que temos para alcançar um conhecimento *a priori* do sagrado.

Neste sentido, Otto reconhece a existência de uma estrutura universal fenomenológica da experiência religiosa, segundo a qual o fenomenólogo pode distinguir fenómenos religiosos autónomos mediante o seu aspecto numinoso e desse modo organizar e analisar manifestações religiosas específicas. Otto sublinha em particular o nosso “sentimento de criatura” de dependência absoluta no contexto da nossa presença experiencial do sagrado. Esta experiência religiosa *sui generis* é descrita por Otto como sendo a experiência do “totalmente outro” (*ganz Andere*), a qual é qualitativamente única e transcendente¹⁵.

Esta insistência sobre a qualidade única *a priori* da experiência religiosa aponta para o anti-reducionismo de Otto. Otto rejeita a unilateralidade intelectualista e racionalista da maioria das interpretações bem como a redução dos fenómenos religiosos ao esquema interpretativo da análise linguística, da antropologia, da

¹⁵ Cf. IDEM – *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus numinis)*. München: Beck, 1932.

sociologia, da psicologia e de várias aproximações historicistas. Esta ênfase na autonomia da religião, sublinhando a necessidade de uma abordagem fenomenológica única e autónoma à altura de interpretar o sentido da irredutibilidade dos fenómenos religiosos, foi geralmente aceite pela maioria dos fenomenólogos da religião.

Vários intérpretes criticaram a abordagem fenomenológica de Otto por esta ser concebida de forma demasiado estreita. Segundo alguns destes críticos, a abordagem de Otto centra-se nos aspectos não racionais de certas experiências místicas e outras manifestações extremas, mas não é suficientemente compreensivo para interpretar a diversidade e a complexidade dos dados religiosos, nem está suficientemente preocupado com as formas históricas e culturais assumidas pelo fenómeno religioso. Críticos objectaram também à natureza *a priori* do projecto de Otto bem como a influência que sobre ele tem o seu ponto de vista teológico e até apologético¹⁶.

Gerardus van der Leeuw (1890-1950), por sua vez, ao mesmo tempo que concorda com o anti-reducionismo de Otto, procurou alargar a sua fenomenologia através da investigação e da sistematização de uma enorme diversidade de fenómenos religiosos. De alguma forma, pode dizer-se que, entre 1925 e 1950, a fenomenologia da religião esteve quase exclusivamente associada ao nome de Gerardus van der Leeuw e ao seu livro *Phänomenologie der Religion*¹⁷. Entre as influências reconhecidas por van der Leeuw na sua fenomenologia encontram-se os escritos de Wilhelm Dilthey (1833-1911) sobre a hermenêutica e o conceito de “compreensão” (Verstehen).

¹⁶ Sobre Otto, pode ver-se Pier Angelo SEQUERI – *Estetica e teologia: L'indicibile emozione del sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger*. A cura di PierLuigi Lia; con un contributo di Ezio Prato. Milano: Glossa, 1993.

¹⁷ Cf. Gerardus VAN DER LEEUW – *Phänomenologie der Religion*. Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1956.

Em vários dos seus escritos, mas particularmente no epílogo à obra *Fenomenologia da Religião*, cujo original apareceu em 1933, e em que se destacam os capítulos “Fenómeno e Fenomenologia” e “A Fenomenologia da Religião”, van der Leeuw define as suposições, conceitos e estádios da sua abordagem fenomenológica. Segundo ele, o fenomenólogo deve respeitar a intencionalidade específica dos fenómenos religiosos, e simplesmente descrever os fenómenos como aquilo que se manifesta ao nosso olhar. O fenómeno é dado nas relações mútuas entre sujeito e objecto; ou seja, a sua essência é sempre dada na sua aparição a alguém.

Van der Leeuw propõe um método fenomenológico subtil e complexo graças ao qual o fenomenólogo pode ir mais além de uma fenomenologia puramente descritiva. O seu método implica uma introspecção sistemática, “a interpolação do fenómeno nas nossas vidas”, como sendo necessário para a compreensão do fenómeno religioso. No primeiro volume do seu *Classical Approaches to the Study of Religion* (1973-1974), Jacques Waardenburg descreve este método fenomenológico-psicológico como sendo um método “experencial” capaz de guiar a nossa intuição e de chegar a um entendimento imediato e a uma “classificação dos fenómenos religiosos mediante tipos ideais constituídos mediante uma técnica psicológica para a re-experiência de sentidos religiosos”¹⁸.

Segundo van der Leeuw, a fenomenologia deve ser combinada com a investigação histórica, a qual precede o entendimento fenomenológico e provê o fenomenólogo com dados suficientes para a sua análise. A fenomenologia deve estar aberta a uma correcção perpétua mediante a investigação filológica e arqueológica mais conscienciosa e torna-se

¹⁸ Cf. Jacques WAARDENBURG – *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research: Introduction and Anthology*. [Compiled] by Jacques Waardenburg. Pbk. ed. New York: Walter de Gruyter, 1999, p. 57.

pura arte ou fantasia vazia sempre que se afasta desse controlo histórico. Especial nota deve ser tomada acerca da ênfase que van der Leeuw dá ao aspecto religioso do “poder” como aquilo que está na base de cada forma religiosa e como definindo aquilo que propriamente é religioso. Segundo van der Leeuw, a fenomenologia descreve de que modo o ser humano se conduz a si mesmo em relação com o *Poder*. Os termos santo, sanctus, tabu, etc., quando tomados em conjunto, descrevem aquilo que acontece em toda a experiência religiosa: “um poder estranho, ‘Totalmente Outro’ entra na nossa vida”¹⁹.

Críticos, oferecendo em geral largos encómios à obra *Religião na sua Essência e Manifestação*, não deixam, contudo, de apresentar algumas objecções à fenomenologia da religião de van der Leeuw salientando em particular o facto de a sua abordagem fenomenológica estar baseada em pressupostos metafísicos e em juízos de valor, acusando-o também pelo facto de a sua fenomenologia ser por vezes demasiado subjectiva e altamente especulativa, ou, por outro lado, de ela negligenciar o contexto histórico e cultural dos fenómenos religiosos e, por isso, ser de pouca valia em termos de investigação empírica sobre o facto religioso²⁰.

Por seu lado, Friedrich Heiler (1892-1967) é especialmente conhecido pelos seus estudos sobre a oração e as grandes personalidades religiosas. O ecumenismo, a unidade de toda a religião, e

¹⁹ Cf. Gerardus VAN DER LEEUW – *Religion in Essence and Manifestation*. Translated by J. E. Turner with appendices to the paperback ed. incorporating the additions of the second German ed. by Hans H. Penner. 1st paperback ed. New York: Harper & Row, 1963, vol. 2, p. 681.

²⁰ Sobre van der Leeuw, pode ver-se: H. G. HUBBELING – *Divine Presence in Ordinary Life: Gerardus Van Der Leeuw's Twofold Method in His Thinking on Art and Religion*. Amsterdam; New York: North-Holland Pub. Co., 1986.

uma espécie de fenomenologia global da religião fizeram parte dos seus grandes projectos de vida²¹.

Segundo Heiler, o método fenomenológico procede dos factos exteriores para a essência da religião. Muito embora cada abordagem tenha os seus pressupostos, a fenomenologia da religião deve evitar todo o a priori filosófico e utilizar apenas aqueles pressupostos que são consistentes com um método indutivo. A fenomenologia da religião de Heiler, sem dúvida orientada teologicamente, dava ênfase ao indispensável valor da empatia: o fenomenólogo deve exercitar respeito, tolerância, e compreensão simpatética em relação a toda a experiência religiosa e à verdade religiosa expressa nesses dados. Com efeito, a experiência religiosa pessoal do fenomenólogo é condição prévia para uma compreensão da totalidade do fenómeno religioso.

No caso de C. Jouco Bleeker, gostaríamos de reforçar a ideia segundo a qual este autor distingue três tipos separados ou escolas de fenomenologia da religião: o descritivo, o tipológico, e o fenomenológico (no sentido específico da palavra). Nos termos desta abordagem mais específica, a fenomenologia da religião possui um duplo sentido: ela constitui uma ciência independente capaz de criar monografias e manuais, tais como aquelas de que é autor van der Leeuw ou Mircea Eliade, mas é também um método académico que recorre a princípios

²¹ De entre as suas obras, podemos referir as seguintes: *Der Katholizismus: Seine Idee und seine Erscheinung*. München: E. Reinhardt, 1970; *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. Unveränderter Nachdruck nach der 5. Aufl. mit Literaturergänzungen. München: Reinhardt, 1969; *Vom Werden der Ökumene: 2 Vorlesungen*. Mit Vorwort von Hanfried Krüger. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag, 1967; *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1961; *Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung in der Geschichte der Religionen*. München: E. Reinhardt, 1950; *Im Ringen um die Kirche*. München: E. Reinhardt, 1931; *Die buddhistische Versenkung: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*. München: E. Reinhardt, 1918.

tais como a *epoché* e a visão eidética. Muito embora Bleeker use frequentemente esses termos técnicos quando se trata de penetrar no conhecimento de estruturas religiosas e reconheça que estes termos são derivados da fenomenologia husserliana e do movimento fenomenológico em geral, ele considera, contudo, que eles são usados pela fenomenologia da religião apenas num sentido figurado.

Segundo Bleeker, a fenomenologia da religião combina uma atitude crítica e a preocupação por descrições cuidadas com um sentido de empatia pelos fenómenos. Segundo a sua concepção, a fenomenologia da religião constitui uma ciência empírica sem aspirações filosóficas, e deve distinguir as suas actividades das da fenomenologia filosófica e da antropologia. Bleeker considera que historiadores e fenomenólogos da religião não devem perder o seu tempo em questões de especulação filosófica ou em questões de método, pois, em sua opinião, a fenomenologia da religião não constitui propriamente uma disciplina filosófica, antes é uma sistematização de factos históricos que tem por objectivo a compreensão do seu sentido religioso.

É possível que a formulação mais conhecida de entre as reflexões de Bleeker sobre a fenomenologia seja a sua análise da tarefa da fenomenologia da religião como uma investigação que se debruça sobre três dimensões do fenómeno religioso: *Teoria, logos, e entelecheia*. A *teoria* dos fenómenos põe a claro “a essência e a significação dos factos”. Ela possui uma base empírica e conduz a uma compreensão das implicações dos vários aspectos da religião. O *logos* dos fenómenos penetra na estrutura das diferentes formas de vida religiosa. Desta forma se evidencia um certo sentido de objectividade mediante a demonstração de que as estruturas encobertas estão construídas segundo leis internas estritas e de que a religião possui sempre uma certa estrutura dotada de uma lógica interna.

A parte mais original em Bleeker tem a ver com a sua ideia de que a *entelecheia* dos fenómenos “se revela a si mesma no dinamismo e no

desenvolvimento visível na vida religiosa da humanidade” ou no “curso de acontecimentos em que a essência é realizada pelas suas manifestações”. A fenomenologia é frequentemente acusada de abstrair da mudança histórica e de apresentar uma visão estática no que se refere às estruturas e às significações. Assim, graças à *entelecheia*, Bleeker pretende sobretudo sublinhar que a religião não é estática, antes constitui uma “força invencível, criativa e auto-regeneradora”. O fenomenólogo da religião deve por isso trabalhar em grande proximidade com o historiador das religiões ao proceder ao estudo da dinâmica inerente aos fenómenos e ao desenvolvimento das religiões.

Para Mircea Eliade, por sua vez, a religião diz essencialmente respeito à experiência do sagrado. O fenomenólogo trabalha com documentos históricos expressivos de hierofanias, ou manifestações do sagrado, e procura decifrar a situação existencial e o sentido religioso expresso através dos dados. O sagrado e o profano expressam dois modos de ser no mundo, e a religião inclui sempre a tentativa do *homo religiosus* em transcender o relativo, o histórico-temporal, o mundo profano mediante a experiência de um mundo sobre-humano de valores transcendentais.

À luz do primeiro sentido de fenomenologia da religião enquanto disciplina independente criadora de monografias que descrevem e classificam estruturas e sentidos essenciais, são particularmente de salientar os diversos estudos morfológicos de Eliade acerca dos diferentes tipos de simbolismo religioso, as suas interpretações acerca da estrutura e da função do mito, com o mito cosmogónico a servir de modelo exemplar; bem como o seu tratamento dos rituais, tais como os de iniciação; a sua análise estrutural do espaço sagrado e da história sagrada, bem como os seus estudos monumentais sobre diversos tipos de experiência religiosa, tais como o yoga, o shamanismo, a alquimia, e outros fenómenos “arcaicos”.

Para Eliade, a ideia da irredutibilidade do religioso constitui uma forma de *epoché* fenomenológica. Ao tentar compreender e descrever o

sentido dos fenómenos religiosos, o fenomenólogo tem de utilizar um método anti-reducionista adequado à natureza dos dados fenoménicos. Neste sentido, Eliade sublinha que só um quadro de referência religioso é capaz de não distorcer a intencionalidade religiosa específica e irreduzível expressa nos dados da experiência.

A estrutura universal da dialéctica do sagrado fornece a Eliade os critérios essenciais para distinguir os fenómenos religiosos dos fenómenos não religiosos. Por exemplo, existe sempre uma dicotomia sagrado-profano e a separação do objecto hierofânico, tal como uma montanha ou árvore ou pessoa, já que este é o meio através do qual o sagrado é manifestado; o sagrado, como realidade transcendente que é, limita-se paradoxalmente a si mesmo ao encarnar em algo ordinariamente finito, temporal, histórico, e profano; a pessoa religiosa avalia e escolhe o sagrado como poderoso, último, pleno de sentido e normativo.

A posição central ocupada pelas estruturas simbólicas estabelece o terreno fenomenológico em que se enraíza a hermenêutica de Eliade. Entre as características dos símbolos encontram-se as seguintes: 1) a sua lógica, a qual permite que vários símbolos se arranjam de forma a constituírem sistemas simbólicos coerentes; 2) a sua plurivalência, através da qual eles expressam simultaneamente um número de sentidos estruturalmente coerentes, mas não evidentes ao nível da experiência imediata, e 3) a sua “função de unificação”, através da qual eles integram fenómenos heterogêneos num todo ou sistema. Estes sistemas de símbolos autónomos, universais e coerentes fornecem normalmente o esquema para a interpretação de Eliade do sentido religioso.

Depois destas referências panorâmicas à Fenomenologia da Religião, vamos agora focalizar a nossa reflexão sobre o fenómeno da Oração, tomando esta justamente como uma das principais manifestações

daquilo que a religião pode ser, tanto na sua essência como na sua deturpação.

II. A Oração como Fenómeno revelador da Essência da Religião²²

A reflexão filosófica deixa bem claro que uma das características essenciais do fenómeno humano tem a ver com a sua capacidade inata de se relacionar com o transcendente. Ora a *oração* refere-se a esta capacidade que o ser humano tem de se voltar para Deus, ou seja, para o divino. Com efeito, podemos dizer que a *fé* constitui a raiz mais profunda da vida religiosa do ser humano; mas desta é a *oração* que constitui a sua principal manifestação.

A oração manifesta-se sob diferentes formas. Vamos, por isso, procurar identificar as formas essenciais da oração e de que modo estas se distinguem das formas não essenciais ou até perversas da mesma.

As formas essenciais de oração podem ser reconhecidas pelo facto de elas se adequarem quer ao mistério que é Deus quer ao mistério que é o homem. Em ordem a podermos esclarecer um pouco a natureza deste fenómeno, vamos procurar reduzir as diversas formas de oração às suas formas essenciais. As formas essenciais a que se podem reduzir todas as formas de oração são, segundo B. Welte, as seguintes: a oração do silêncio, a oração como linguagem e a oração como culto. Estas constituem na verdade três níveis essenciais da expressividade do ser humano. A oração do silêncio é a que menos se expressa; a oração como culto atinge o máximo de expressividade, de modo que a oração em sua articulação linguística aparece situada entre estes dois extremos.

1. A Oração do Silêncio

²² Nas reflexões que se seguem fazemos particular uso da seguinte obra: Bernhard WELTE – *Religionsphilosophie*. Herausgegeben von Bernhard Casper und Klaus Kienzler, 5., überarb. und erw. Aufl. Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1997.

Antes de mais, a oração autêntica deve adequar-se ao mistério de Deus, ao qual se dirige a pessoa que reza. Mas quem tem diante de si a inexpressibilidade do mistério de Deus, a sua imensidão, a qual está para lá de todo o conceito e de toda a palavra, assim como quem se recorda de que toda a palavra humana é por natureza finita, ficando, por isso, muito aquém do Infinito que é Deus, esse, ao dirigir-se a Deus, tenderá naturalmente a guardar silêncio. Nessa situação, tornar-se-á perfeitamente claro ser adequado ao homem silenciar diante do mistério. Neste sentido, o silêncio constitui a primeira forma de oração, pois nela se relaciona da forma mais adequada o ser mortal com o ser de Deus. O silêncio do ser humano é a consequência imediata da grandeza de Deus, a qual está para lá de toda a palavra, de todo e qualquer gesto.

A oração do silêncio está no limite daquilo que é possível ao ser humano; não admira, por isso, que esta seja talvez a forma mais rara de religiosidade. Apesar disso ela tem sido amplamente experimentada e descrita na tradição cristã ocidental, sobretudo entre os grandes místicos. É sintomático, aliás, que uma das grandes religiões mundiais, o Budismo, viva precisamente da oração do silêncio. Neste sentido, devemos dizer que os místicos, tanto ocidentais como orientais, os quais praticam em especial a oração do silêncio, não representam por isso mesmo uma qualquer forma deturpada de religião. Pelo contrário, eles fornecem-nos uma forma fundamental daquilo mesmo que é a religião, oferecendo-nos na realidade um esquema básico para o entendimento do fenómeno religioso.

Tentemos, pois, caracterizar a oração do silêncio nos seus diversos aspectos.

Em primeiro lugar, é claro que na perspectiva do bulício quotidiano, com a sua incontida proliferação de palavras, a oração do silêncio aparece como algo de *negativo*. Na verdade, trata-se aqui de não fazer o que quer que seja nem de se deixar mover pelo que quer que seja. Aquele que pratica a oração do silêncio não cai no palavreado, no

Gere de que fala Heidegger, e não se deixa mover pelo mero palavreado, expressão de inautenticidade. Nesta forma de oração, temos um silenciar do espírito bem como o silêncio do homem todo. No seu silêncio, o ser humano deixará de olhar para todas as coisas e para todos os nomes e problemas do mundo a partir da perspectiva do conceito ou da conceptualização. Nesta forma de oração, portanto, deixa-se cair por terra o ideal da posse ou do ser possuído. São os próprios instintos e as suas moções que se tornam silenciosos. O homem deve tornar-se todo ele silêncio e serenidade. Meister Eckhart, o grande mestre medieval da oração do silêncio, dizia mesmo que, pela oração, o ser humano se deve tornar igual ao *Nada*.

A experiência do silêncio, porém, não é puramente negativa. Tem, sem dúvida, uma dimensão negativa em relação ao burburinho e ao palavreado que reina no nosso quotidiano; apesar disso, porém, goza também de uma certa positividade. Esta positividade da oração do silêncio, vê-se, desde logo, na positividade de uma maior, sempre crescente, disponibilidade. Trata-se de uma espécie de escuta, uma escuta que não ouve nada em particular, mas que permanece aberta e disponível para escutar tudo e o todo. Como tal, a oração do silêncio é uma abertura radical, e como abertura radical é uma recolecção em relação a tudo aquilo que em nós suscita a dispersão. A recolecção do silêncio é algo mais do que a junção do mundo interior e exterior. Trata-se da pura liberdade e abertura, a qual, na medida em que envolve a totalidade do mundo, ao mesmo tempo ultrapassa o mundo. Na verdade, o silêncio rasga a totalidade do mundo remetendo-o para o abismo da divindade, o qual envolve a totalidade de tudo quanto existe.

Uma terceira característica da positividade do silêncio é a *adoração*. Adoração designa uma direcção do pensamento. (A sílaba *ad* indica a direcção, a palavra *oração* vem da raiz latina que quer dizer pensamento). Pensamento implica aqui a totalidade da existência humana. Neste sentido, a palavra *adoração* designa igualmente a

direcção ou a transitividade do ser humano concreto implicado no seu silêncio. Adoração, portanto, significa pensar em Deus; trata-se de um dirigir-se a alguém, não a alguma coisa. Ou seja, a oração do silêncio desemboca na adoração, pois nesta é que se dá a oração no seu primeiro e mais original sentido.

Em quarto lugar, podemos dizer também que a oração do silêncio converge na *conversão*, pois é nela que se realiza aquilo que de mais excelso possui toda a forma de oração. Na adoração eu penso em algo que antes me tinha pensado a mim, incluindo a minha própria atitude de adoração. Caso a oração do silêncio falasse, o que ela não faz, então poderia dizer: Tu ofereceste-me a mim próprio, e tu ofereces-me, neste momento, a possibilidade de eu próprio me oferecer a Ti. Isto é o que significa a *conversão*. Como experiência, portanto, a *conversão* dá-se no silêncio, num silêncio que vai sempre mais além do que aquilo que a linguagem, por si mesma, alcança.

2. A oração como linguagem

A oração do silêncio é algo de grande e extraordinário, mas está no limite das possibilidades humanas. Dentro deste limite, porém, está a oração como *linguagem*. Com efeito, a linguagem constitui um elemento integrador da existência humana enquanto tal. Neste sentido, podemos dizer que não somos completamente humanos sempre que somos obrigados a prescindir da palavra. Na linguagem, o nosso ser alcança a forma adequada, a claridade e a consistência que lhe corresponde.

O ser humano pode fazer silêncio, mas ele não pode fazer sempre silêncio e só silêncio. Sabemos, por outro lado, que o silêncio e o calar, bem como a pausa intercalar, pertencem também à natureza da linguagem. Nela dá-se uma alternância entre silêncio e falar tal como no ser vivo se dá a alternância entre o respirar e o expirar. Porque religião e oração constituem dois modos humanos de relacionamento, e porque nela o homem enquanto homem se relaciona com Deus, por isso, a oração como linguagem não pode ficar fora de consideração. Como

sujeitos de oração, não podemos deixar de, por fim, *falar* também com Deus.

Isto torna-se tanto mais importante quanto mais cairmos na conta de que o ser humano é um ser comunicacional. O ser humano existe sempre em relação com outros seres humanos e a sua existência tem sempre a forma de um existir-com. A linguagem é a articulação e a realização deste *ser-com* fundamental. Na medida em que falamos uns com os outros, existimos uns para os outros e com os outros. Assim acontece com a oração. Na medida em que Deus é nomeado, em que a oração é realmente expressa, nessa medida o mistério de Deus torna-se presente na experiência do *ser-com* humano.

Se olharmos para o silêncio e para a *adoração* como realização da interioridade e para a linguagem como manifestação de uma interioridade, então torna-se fácil reconhecer que os dois lados da questão se pertencem mutuamente. Toda a linguagem, como manifestação, expressa uma interioridade, ainda que nem sempre de forma adequada. Neste sentido, podemos dizer que o silêncio nem sempre pode permanecer desprovido de palavra. É verdade que ele reduz a exteriorização a um mínimo. Mas a interioridade e a sua adoração expressam-se já na postura do rosto, o que é já uma linguagem, pois se trata de uma exteriorização. Por isso, podemos dizer que a oração nunca pode permanecer totalmente sem linguagem, pois mesmo a oração do silêncio se manifesta como linguagem.

Na oração como linguagem os homens falam *a* Deus e *com* Deus. Deus é nomeado e visado, ao mesmo tempo que o homem se expressa a si mesmo. Podemos, por isso, dizer que existe uma dupla pluralidade da linguagem. Existe o *pólo teológico*, na medida em que se fala *com* Deus; existe o *pólo antropológico*, pois é sempre um ser humano aquele/a que fala *a* Deus. — Teceremos em seguida algumas considerações sobre a dimensão teológica da oração, sobre a sua dimensão antropológica e,

finalmente, sobre a sua estrutura relacional, ou seja, sobre a sua essência como *relação*.

A *dimensão teológica* da oração na linguagem é, pois, um problema, na medida em que a questão que se coloca é a seguinte: Como pode o ser humano mortal dirigir-se a Deus, que é Infinito? Que palavras deve ou pode ele usar para isso? Naturalmente, Deus é em Si mesmo inexprimível, pois não há palavras humanas para o dizer todo. Todas as nossas palavras e possibilidades linguísticas são finitas e apenas parcialmente capazes de expressar o seu objecto. Torna-se, assim, evidente que a linguagem humana fica sempre aquém do Deus a Quem nos dirigimos na oração.

Por outro lado, é também verdade que a linguagem pode sempre transcender-se a si mesma. Precisamente, a oração enquanto linguagem tem de se ultrapassar a si mesma, o que, aliás, constitui uma das possibilidades mais típicas da linguagem. A palavra da linguagem permanece finita, mas ela pode, apesar disso, ultrapassar a sua própria finitude, pois ela pode, e deve, transcender-se a si mesma para a esfera do indizível. Por isso a linguagem, cuja pretensão é abeirar-se e nomear a Deus, deve movimentar-se em duas esferas simultâneas: ao nível da linguagem imediata e da sua finitude e ao nível da esfera mediada da própria infinitude de Deus, a Quem se pretende nomear e apelar.

Podemos, pois, dizer que a palavra da oração abre em si mesma uma diferença, à qual podemos chamar *diferença teológica* essencial. Trata-se da diferença entre a finitude imediata do material linguístico e a infinitude por este mediada d'Aquele a Quem a linguagem se dirige.

Esta é também a razão pela qual a linguagem da oração permanece ambígua e passível de ser mal compreendida. Com efeito, a compreensão da oração pode permanecer apenas no seu sentido linguístico imediato. Quem pronuncia a palavra da oração pode efectivamente compreender o contexto material das palavras. Nesse caso, porém, não se dá propriamente um uso religioso da linguagem. Aí,

na verdade, não se trata propriamente de oração, muito embora as palavras usadas sejam palavras de oração. Mas esta permanece sempre uma possibilidade, ou seja, a possibilidade de que com as mesmas palavras se dê um salto para o indizível e para o Tu eterno, o qual, propriamente falando, reside fora do alcance de toda a linguagem.

Este carácter ambivalente da linguagem da oração, esta sua propriedade de simultaneamente abrir ou fechar a diferença teológica, pode ser expresso de diversas formas. Essas são as formas da negação transcendente e da posição simbólica.

Provavelmente a forma mais elevada da linguagem se transcender é a *negação*. Ela consiste no facto de o ser humano ser capaz de articular a sua situação e, ao mesmo tempo, de não poder falar daquilo sobre que mais deseja falar, ou seja, no caso da oração, d'Aquele a quem, não o podendo endereçar, nos desejamos entregar. Por outras palavras, aquilo que há para dizer ultrapassa as possibilidades do próprio dizer. Esta a razão, portanto, pela qual em relação a Deus existem muitos predicados negativos. Na medida em que nos dirigimos a Deus como o infinito, como o incondicionado, finalmente, como o inexprimível, então isso quer dizer que mediante estas negações estamos já a apontar para o mistério que está para além de toda a linguagem. A linguagem, portanto, transcende com a ajuda da forma linguística da negação as suas próprias fronteiras, as fronteiras da sua própria finitude. Esta a razão pela qual as expressões e formulações de carácter negativo sempre desempenharam um papel de grande realce nos usos linguísticos das diversas religiões e da história da religião em geral.

Uma segunda possibilidade linguística, igualmente complexa e amplamente usada, que se nos oferece na oração, é a *posição simbólica*. Nela Deus é positivamente nomeado, especificamente, através de *símbolos*. Estas palavras positivas têm uma função simbólica, pois nelas convergem a palavra positiva na sua finitude bem como aquilo que essa palavra positivamente diz e nomeia, e, por outro lado, nelas se

manifesta também o indizível e o inexprimível Tu de Deus, o qual precisamente desejamos nomear mediante recurso a esta palavra. Desta forma, o símbolo mantém igualmente em aberto a diferença teológica. Sempre que é correctamente compreendida, a linguagem simbólica preserva o silêncio, mesmo quando o procura ultrapassar mediante o recurso à palavra que se diz.

O *símbolo* exprime um conteúdo apresentando-o de forma analógica. É mediante o símbolo e a sua analogia que efectivamente podemos dizer: *Deus semper maior*, expressão com a qual se refere a capacidade que o silêncio tem de expressar o indizível. Pode, por isso, dizer-se que a linguagem e a oração simbólica acentua a *diferença*, a qual permanece e deve ser sempre resguardada, a começar pela expressão *Deus semper maior*. É, aliás, em sentido análogo que K. Jaspers se refere ao símbolo como *cifra*. A *cifra* é uma escrita que a si mesma se resguarda. Ela diz sempre de outra forma aquilo mesmo que ela de forma imediata representa. Mas aquilo que ela propriamente diz não pode ser expresso de forma directa e imediata. Por isso, diz Jaspers, a cifra da Transcendência, ou seja, de Deus, não pode ser resolvida. O texto a que se refere a cifra não é propriamente um texto. Segundo o filósofo, porém, a cifra permanece legível para a “Existência possível”. O ser humano existente, que acorda para a consciência, que se situa diante de Deus e é transformado por esta consciência e neste sentido se transforma numa existência, interpreta a cifra, ou seja, ele compreende nas palavras passageiras o sentido que permanece, o mistério de Deus. Assim se dá a afirmação da diferença como possibilidade para a Existência. Mas aí onde não se dá uma relação vivencial com Deus a cifra deixaria de dizer o que quer que seja e permaneceria um texto ilegível ou, pelo menos, um texto que só em falso poderia ser lido.

Para a formação do símbolo é sem dúvida necessária uma actuação do ser humano e da sua fantasia, muito embora o ser humano esteja sempre na posição de primeiro ser tocado por determinados símbolos,

mediante os quais se dá já a sua abertura ao mistério. A literatura bíblica fala-nos constantemente da iniciativa de Deus, como, por exemplo, no episódio da sarça ardente, onde só num momento posterior pode Moisés efectivamente falar em símbolos. A formação simbólica aparece assim como resposta e agradecimento por relação a uma primeira manifestação de Deus, na qual o próprio Deus parece lançar mão de imagens do mundo. Símbolos são, pois, uma espécie de milagre, um dom que torna possível que do silêncio brote um falar de carácter positivo. Inúmeros casos deste tipo de produção simbólica encontram-se, por exemplo, nos Salmos. Hoje em dia, com o racionalismo da nossa cultura, este dom parece tornar-se cada vez mais raro. Com efeito, não é por acaso que a linguagem da oração parece tornar-se de acesso cada vez mais difícil. Mas o facto de ser difícil não quer dizer, longe disso, que a linguagem do símbolo tenha deixado de ser possível.

Onde quer que o homem que reza se dirija a Deus mediante a expressão simbólica e onde quer que ao fazê-lo ele simultaneamente se exprima a si próprio e consigo ao seu próprio mundo, aí entra o ser humano numa relação especial e extraordinária. Por isso é que o carácter relacional da oração deve ser igualmente atendido na sua linguagem e na sua forma. Isso é, na realidade, o mais decisivo. Na oração trata-se sempre de uma abertura do próprio ser e com isso de toda a realidade circundante a Deus. Daí a importância da *adoração*, ou seja, desse voltar-se de forma viva e actuante por parte do ser humano para o mistério do Deus vivo. A *adoração* constitui, quer do ponto de vista do silêncio quer da linguagem, o fim mais próprio da oração. Com efeito, se a linguagem da oração não fosse preenchida e animada, então permaneceria uma forma vazia e deixaria de ser verdadeira oração.

Característica fundamental da *linguagem da oração* é ainda o facto de a pessoa que ora dar expressão imediata à relação em que está envolvida. Aquele que reza não fala, por isso, *sobre* Deus e ainda menos fala sobre si próprio e sobre o seu mundo. A pessoa que reza dirige-se a

Deus na autenticidade do seu próprio ser. A palavra simbólica, que a pessoa orante utiliza para se dirigir a Deus, está tendencialmente no *vocativo*, não no acusativo: "*Oh Deus, vinde em meu auxílio*", poderá, sem dúvida, ser o começo de toda a verdadeira oração. A designação do tempo dá-se na forma da primeira ou da segunda pessoa. Mas a forma da terceira pessoa expressa uma situação relacional completamente diferente. Nela fala-se *sobre* alguma coisa, de modo que a relação é apenas indirecta, ela é por assim dizer neutralizada. Mas esta neutralização não pertence à oração, antes ela acabaria por falsear o carácter relacional que a sustenta ao não expressar convenientemente a sua dimensão de verdadeira adoração.

Por seu lado, esta *relacionalidade* inerente à essência da oração que se expressa na linguagem desenvolve-se numa multiplicidade concreta de modalidades. Ela desenvolve-se, por exemplo, na *adoração* e no *louvor* ou ainda na modalidade da *petição* ou da *lamentação*. Naturalmente, entre e para além destes modos concretos existem outras modalidades linguísticas em que a oração se exprime. A catalogação das diferentes modalidades linguísticas da oração, porém, é tarefa que escapa ao âmbito deste trabalho. De seguida, isso sim, passaremos à consideração dessa terceira forma fundamental de oração já anunciada, que é a *oração como culto*.

3. A Oração como Culto

A oração do silêncio, como vimos, subsume-se na oração como *linguagem*. Os seus momentos fundamentais permanecem, ainda que transmutados; a sua forma passa, mas a sua essência permanece. Por seu lado, a oração enquanto linguagem subsume-se na oração enquanto *culto*. O culto, porém, é ainda uma forma de oração no âmbito da linguagem. Na verdade, os momentos da oração como linguagem manifestam-se no culto em formações distintas, sendo potenciados pelo recurso a um simbolismo superior. Neste sentido, o *culto* constitui exemplo excepcional do caso mais genérico que é a oração enquanto

linguagem. No culto, portanto, podemos reconhecer a possibilidade mais alta e mais especial da oração como linguagem.

Antes de mais, *culto* acontece como um *acto comunitário*, pois, na sua essência, representa a realização e a manifestação de uma comunidade. Esta, por sua vez, consiste numa assembleia de pessoas que se encontram na posição de serem igualmente convocadas por Deus e de estarem movidas pelo desejo de comunitariamente celebrar a Deus.

Parafraseando a Heidegger, podemos dizer que o ser próprio da comunidade é o *ser-com* (mit-sein). Quem a ela pertence é, por sua vez, um *outro do outro*, já que cada um dos seus membros está unido com todos, pois Deus, que em todos está presente, vive, em sua unicidade, também em cada um. Deus vive no todo, porque Deus vive em cada um dos seus membros. Cada indivíduo, por isso, é uma mediação em relação ao todo e o todo é mediação para cada um. Numa palavra, a comunidade humana realiza-se no âmbito daquilo que podemos chamar *círculo da mediação*.

Na sua qualidade de *ser-com*, a comunidade realiza-se mediante a unidade entre interioridade e exterioridade, pois cada um dos seus membros acredita e reza, antes de mais, em fidelidade a si próprio.

Mas cada um crê e ora também com todos os outros e em união com todos os outros. Já na sua própria interioridade e em si-mesmo cada um se descobre numa abertura radical ao comunitário, a esse Uno que para todos é igual. Ora é precisamente neste espaço aberto, que a todos envolve, que se dá a dimensão pública da comunidade. Neste sentido, a vida da comunidade pertence no essencial à esfera *pública*.

A *publicidade* da comunidade dá-se na palavra. Onde quer que a palavra se faça ouvir, ela ecoa como sendo a mesma para todos. Na palavra, portanto, a coisa de Deus revela-se de forma pública, manifestando-se numa unicidade que a todos toca e envolve. Daí a importância daqueles que têm a função de servir a comunidade, num ministério que é de unidade. Quem preside à comunidade, na oração,

fala por e para todos, sem, contudo, deixar de fazer com que a oração de todos seja realizada por cada um.

É óbvio que a oração comunitária necessita de um servidor da comunidade, o qual na sua mesma unicidade tem por função oferecer a palavra a todos. Daí, como não poderia deixar de ser, a importância da divisão de funções, já que a coisa de Deus movimenta a comunidade em papéis e situações diferenciadas. O sacerdote, por exemplo, conduz, pela sua palavra, e, ainda mais, pelo seu testemunho de vida, a comunidade. Mas a sua palavra não é propriamente sua, pois ela é, desde logo, palavra de todos e para todos. Com efeito, é muito importante que nela todos se possam encontrar, em liberdade, unidos. A palavra do sacerdote, portanto, pertence a todos e a cada um enquanto palavra mediante a qual se torna pública, na e para a comunidade, a realidade de Deus.

No caso paradigmático da *pregação*, o que temos é alguém que anuncia em nome de Deus o mistério que Deus é, bem como as orientações de Deus para a vida da comunidade. Por um lado, Deus é o fim e o conteúdo do discurso, na medida em que o objectivo é falar da revelação de Deus. Por outro lado, Deus é o pressuposto daquilo mesmo que se anuncia no discurso. Com efeito, aquele que fala tem de falar em virtude do poder que para isso recebeu, nomeadamente do poder de falar em nome de Deus. O arauto da Palavra, portanto, tem Deus quer atrás de si, como Aquele de onde provém, quer diante de si, como Aquele que ele deve fazer despertar no coração da comunidade. Numa palavra, Deus ocupa uma dupla posição na *pregação*, nomeadamente enquanto origem e enquanto meta do discurso religioso.

Quem anuncia a palavra deve, na sua proclamação, ser antes de mais fiel a si próprio. Com efeito, é fundamental que ele fale em fidelidade a si próprio diante de toda a comunidade. Mas isso implica que quem anuncia deve ser simultaneamente ele próprio e mais do que ele próprio. Ele deve falar em nome próprio, mas também em nome de Deus. Acima

de tudo, quem anuncia a Palavra tem por missão despertar na comunidade a possibilidade da oração. Mas isso, na realidade, só o pode fazer quem vem da oração.

No Cristianismo, é na Pessoa de Jesus Cristo, que o Deus da revelação mais e melhor se identifica com os destinos históricos do ser humano, ser mortal e possuído por sentimentos de culpa. Mas, por outro lado, é também em Cristo e por Cristo que o ser humano é chamado a uma identificação crente com o Deus que Se revela. Este acontecimento suscita e determina uma nova comunidade, a Igreja, espaço humano em que se determina e configura o culto cristão por excelência, que é a celebração da Eucaristia, pois nela se dá a renovação da memória da Morte e Ressurreição de Cristo. Nesse sentido, a própria pregação constitui elemento imprescindível desta memória, vivendo de uma força que lhe vem da recordação da acção de um Deus que salva a partir da identificação comemorativa no seio da comunidade actual.

Na sua essência, a linguagem constitui um fenómeno eminentemente corporal. Aquele que fala, no sentido original do termo, movimenta não apenas os órgãos específicos da linguagem, como sejam a língua e os lábios, mas também o seu rosto, em especial os olhos, nos quais se centra de forma extraordinária a totalidade do rosto. Ele movimenta também as suas mãos e com o rosto e as mãos a totalidade do seu corpo. Tudo isto pertence ao acontecimento da linguagem. Onde quer que este fenómeno se manifeste, essa manifestação assume a qualidade de um acontecimento eminentemente corporal.

No culto, as coisas manifestam no uso que delas se faz o movimento do ser humano para Deus bem como o movimento de Deus em direcção aos homens. Na medida em que o ser humano permanece tal no seu mundo e com o seu mundo, assim mostram as coisas no seu movimento o mundo diante de Deus e em movimento em direcção a Deus bem como a inclinação de Deus para o mundo. Elas mostram-no justamente na medida em que são apropriadas pela acção cultural. Elas mostram e

escondem ora Deus e os homens em conjunto ora Deus e o mundo. As coisas, ao fazerem parte de acções simbólicas, mostram Deus em acção bem como o modo como Deus actua com a comunidade e a comunidade com Ele. É também mediante coisas concretas, como sejam o pão e o vinho eucarísticos, ou a água baptismal, que Deus actua no seio da comunidade. As acções sacramentais solicitam a comunidade humana a entrar na esfera do Deus vivo.

A acção cultural, além disso, dá-se no âmbito sagrado do *espaço* e do *tempo*. Com efeito, nem todos os tempos são igualmente propícios nem todos os espaços são igualmente adequados para uma acção cultural plenamente formada. No que se refere ao tempo, as religiões estabelecem dias privilegiados, os quais ocorrem ciclicamente; esses são os dias de *feira*. A *feira* manifesta-se como o tempo especial, o qual desmembra e organiza a totalidade do tempo. Enquanto tal, a *feira* é o símbolo temporal da proximidade de Deus aos homens, é o tempo separado e enaltecido em que, no decorrer do tempo, se manifesta a própria eternidade. É o tempo privilegiado do culto, da oração, da acção simbólica real. Desta forma e nestas acções é celebrada a comunidade de Deus com os homens e dos homens com Deus. Tempos e espaços sagrados formam o palco privilegiado em que se dá o acontecimento cultural; eles formam para o culto o tempo e o espaço adequados. Graças ao espaço sagrado e ao tempo festivo pode emergir no seio da comunidade a linguagem como culto, operando-se a sua transfiguração em acções simbólicas reais.

III. A corrupção da Religião

A possibilidade da deturpação da religião brota da correlação de três momentos. O primeiro, em que se manifesta a deturpação da religião, tem a ver com a diferença entre a interioridade e a exteriorização da mesma. Esta diferença está, por assim dizer, reduzida a nada na oração do silêncio. Com efeito, esta oração ou é essencial ou deve pura e simplesmente desaparecer. Ela não oferece nenhuma área propícia para

a crítica da religião. Outra coisa se verifica sempre que a oração se dá sob a forma de linguagem e a interioridade religiosa se manifesta. Aqui podemos distinguir a essência interna e a manifestação externa da religião. Esta diferença, por outro lado, é eliminada quando a linguagem religiosa se manifesta na sua força original. Contudo, pertence a esta diferença que ela em cada momento tenha de se manifestar. A forma da linguagem pode separar-se da interioridade que lhe dá lugar e, dessa forma, manifestar-se como forma não-essencial da religião. É precisamente aqui que se intromete a crítica da religião, cuja matriz se encontra já na Bíblia: "Este povo honra-me com os lábios, mas o seu coração está longe de mim" (Is. 29, 13; cf. Mt. 15,8; Mc. 7,6). Isto é particularmente possível aí onde a expressão linguística alcança a sua forma por excelência, ou seja, no culto. O culto é, por isso, a forma privilegiada da religião que se exterioriza, pois nele a exteriorização alcança a sua forma mais alta e plena. Por isso é que o culto constitui a forma mais falível de religião. Com efeito, a plenitude da manifestação exterior pode separar-se da essência autêntica e dessa forma tornar-se puramente exterior e inessencial, embora mantendo a forma da religião. Por isso devemos, depois de termos pensado o desenvolvimento da religiosidade na sua forma exterior até à forma do culto, falar convenientemente dos perigos inerentes à deturpação da religião, com especial relevância para a sua manifestação cultural. Não admira, pois, que a forma mais essencial de crítica da religião, nomeadamente a religiosa, tenha frequentemente em vista os excessos culturais: "*Eu quero obediência, não holocaustos*", como podemos frequentemente ler em passagens bíblicas tão reveladoras como *Hoseias 6, 6* (cf. Também 1 Sam 15, 22; Eclesiastes 4, 17):

Hosea 6:6 ⁶ É a bondade que eu quero, mais do que os sacrifícios; prefiro que me reconheçam como Deus em vez de me oferecerem holocaustos "

1 Samuel 15:22 ²² Então Samuel perguntou-lhe: "O que é que Deus prefere: os sacrifícios ou a obediência à sua vontade? Mais vale obedecer-lhe do que sacrificar-lhe os melhores carneiros.

Eclesiastes 4:17 ¹⁷ Tem cuidado com o que fazes, quando fores à casa de Deus. É melhor estar pronto a obedecer do que apresentar ofertas, como fazem as pessoas insensatas, que nem sabem que estão a proceder mal.

Ou seja, é sempre a diferença que existe entre a exterioridade e a interioridade que torna possível o carácter inautêntico da religião.

Por outro lado, é verdade que dessa diferença não brotaria a deturpação da religião se não fosse pela inclinação positiva do ser humano para aquilo que é não-essencial. Nesta inclinação, porém, devem distinguir-se dois momentos. Em primeiro lugar temos a inclinação do ser humano para o representável e o captável, ou seja, para aquilo a que S. Tomás de Aquino designa por *conversio ad phantasmata*. Esta inclinação pode levar o ser humano a voltar-se preferentemente, se não mesmo exclusivamente, para os elementos representáveis e captáveis da religião e dessa forma separar a forma da religião da sua essência e da realização essencial da mesma. Esta inclinação para o meramente acessório constitui ela própria o contexto da possibilitação positiva do carácter não essencial da religião junto do ser humano.

Isto, porém, só por si não desembocaria numa deturpação essencial da religião, em que ao mesmo tempo se procura preservar a religião na sua forma. Para esclarecermos esta situação, temos de tomar em consideração uma outra e mais profunda inclinação do ser humano. Trata-se da sua inclinação, frequentemente escondida e disfarçada, a querer ser infinito e absoluto, infinito e absoluto no que se refere ao saber, ao poder e à felicidade. É precisamente porque esta inclinação

existe no ser humano que ele procura expandir para além de todos os limites o saber, o poder e a felicidade que lhe são dados. Ora é porque isto se dá que a religião, que justamente promete o infinito e o absoluto a partir de Deus, se associa de um modo particular com estas inclinações e forças mais profundas do ser humano. Na verdade, o ser humano tende a estar menos seguro de si nestas coisas mais profundas e interiores, de modo que é muito fácil dar-se uma deturpação destas tendências mais profundas, sem contudo se verificar que as mesmas desaparecem.

Daí ser perfeitamente possível que o ser humano não abdique da religião justamente quando ele se encontra no processo de a abandonar; e também que ele queira preservar a sua forma, precisamente quando ele já abandonou ou traiu a sua essência.

Segundo B. Welte, a primeira forma de degradação (*Unwesen*) da religião reside na multiplicação indevida da linguagem religiosa. Isso acontece de modo particular quando o ser humano se agarra ao apreensível da linguagem e, em especial, do culto, ao mesmo tempo que desatende o essencial que nessas formas se deve expressar, em especial a fé e a adoração. Mediante esta desatenção dá-se uma modificação da própria linguagem. Ela torna-se desorganizada e caótica, já que o elemento essencialmente formador fica desamparado ou simplesmente se perdeu. Mais ainda, a linguagem acabará dessa forma por perder a sua profundidade, ou seja, ela perderá a sua força simbólica, pois o ser humano, aquele que continua a fazer uso da linguagem religiosa, atém-se tão somente àquilo que na linguagem se deixa amarrar. Dessa forma a linguagem religiosa reduz-se àquilo que nela é captável; ela torna-se unidimensional, até ao ponto de perder toda a conexão com o Mistério.

Contudo a linguagem mantém memória da sua grandeza de antanho, e o ser humano que a utiliza mantém uma recordação do fascinante que era aquilo em que antes ele acreditava e em que agora como que se

recusa a deixar de acreditar. Essa a principal razão pela qual a linguagem religiosa tarda em desaparecer. Pelo contrário, ela continua a ser utilizada e a ser desenvolvida no sentido em que nela o disponível, ou manipulável, se multiplica de forma desordenada. Cada vez mais orações são ditas, cada vez mais acções culturais são praticadas, de tal forma que a quantidade se substitui à qualidade, verificando-se mesmo situações em que a quantidade substitui o símbolo, cuja função é precisamente apontar para o mistério e torná-lo de alguma forma mais próximo de nós. Dessa maneira verifica-se que o *muito* e o *múltiplo* acabam por receber a aura do significativo, ao passo que o ser essencial se dá por desaparecido. Surge, assim, um palavreado amorfo e sem significado. Esta situação pode ser designada por multiplicação inessencial e inautêntica da palavra ou do gesto.

O que torna a palavra inautêntica é a atitude daquele que descuida a fé e a adoração, bem como a sua relação essencial ao mistério de Deus, ao passo que aquilo que podemos fazer com a religião, com as suas palavras e os seus ritos, nos pode levar até ao ponto de uma multiplicação vazia de sentido cujo resultado é sempre a própria degradação da religião. Por outras palavras, a multiplicação indevida das formas e das palavras resulta num estado de coisas em que o mais importante acaba por ser o homem voltado sobre si mesmo, ainda que sob a forma e debaixo da capa da religião.

Podemos perguntar-nos como é que o ser humano é capaz de, desta forma, desviar-se da seriedade da fé e da adoração. Poderá ser isto o resultado da insegurança diante do mistério inabarcável de Deus, mistério que continuamente nos solicita, sendo que diante deste o homem tem tendência a refugiar-se naquilo que ele mesmo pode criar pelo poder das suas próprias mãos? Ou será isso simplesmente o resultado do medo que o assola perante a necessidade de dispor de si mesmo pela fé em Deus, preferindo antes a aparente segurança daquilo

que se tem entre mãos? Com efeito, muitos são os factores que nos fazem pensar que este é realmente o caso. Na verdade, há em nós uma forte tendência a agarrarmo-nos àquilo que nos está mais ao alcance das mãos, a entregarmo-nos ao factível na medida em que, dessa forma, nos é prometida uma certa segurança acerca de nós próprios.

Assim se dá esta curiosa ambiguidade: a repetição sem medida do mesmo pode tornar-se num símbolo desse carácter inesgotável da realidade e num instrumento da adoração. Mas ela pode também transformar-se num simples rodar em vão e, assim, tornar-se uma mera deformação do essencial.

Graças a esta duplicidade, contudo, permanece ligada a essa simples multiplicação de palavras uma boa possibilidade. Com efeito, as palavras sagradas, mesmo na sua utilização puramente exterior, guardam sempre um resto e uma possibilidade do dizer original. Daí permanecer em aberto a possibilidade de que a partir deste tipo de deturpação do religioso se verifiquem, aqui e acolá, brotes de autêntica religiosidade.

Se mediante essa multiplicação caótica a religião se pode reduzir ao seu conteúdo palpável, e isso a partir de um atemorizado querer ser si mesmo, então torna-se lógico pensar que ela prolongue ainda mais este movimento. Se o homem quer estar seguro de si mesmo com a ajuda daquilo que por ele mesmo pode ser manipulado, então ele também acabará por um dia transformar a religião num mero instrumento e em simples cobertura para fins e desafios puramente imanentes. Dessa maneira a religião torna-se totalmente instrumentalizada nas suas formas. Ela transforma-se em instrumento do homem na sua tentativa de, com a ajuda da religião, alcançar um acrescentamento do seu próprio poder. Ao mesmo tempo, porém, deve esse poder permanecer revestido da sua forma mais autêntica, a fim de parecer digno. Na verdade, é justamente o digno aquilo que se procura sob a forma da

religião, de modo a fazer com que o poder, que por vezes é uma má forma de poder, apareça sob uma forma que seja socialmente honrosa. Desse modo, a religião pode-se transformar numa mera ideologia ao serviço do poder.

Aproximada à religião como ideologia do poder temos a religião como ideologia estética. Também nela se dá uma instrumentalização da religião, nomeadamente enquanto instrumento para uma conquista do prazer estético. Neste caso, as formas de expressão são separadas do seu sentido religioso e instrumentalizadas em função de uma afirmação de si, cujo conteúdo é o prazer do belo. Dá-se, assim, um esquecimento do verdadeiramente belo e do verdadeiramente religioso. O autenticamente belo é sempre o esplendor do verdadeiro, a entrega à mais verdadeira, autêntica e essencial forma de vida; na medida em que separada destas, o próprio belo perde o seu carácter essencial. E o autenticamente religioso é esquecido, pois este reside na fé e na adoração, e não na aparência deles derivados.

A raiz de tais ideologias é no fundo a fé do homem em si mesmo, nos seus próprios poderes e nos seus objectivos. A raiz não é propriamente a fé em Deus. Esta pode, contudo, desempenhar ainda algum papel. Mas na realidade deixa de desempenhar o papel fundamental. Desta fé em si mesmo como raiz e princípio orientador da forma ideologizada de religião cresce a idolatria do si mesmo, o querer impor-se a todo o custo nos horizontes do mundo. Esta vontade assume então as formas da religião, reduzindo-se a relação com Deus a um simples meio, mediante o qual se pretende evitar a aparência de mal.

Com efeito, podemos perguntar-nos se por detrás de todos estes esforços não se encontra esse instinto do homem em se considerar todo-poderoso, ou seja, possuído pelo desejo de ser igual a Deus, sabendo-se ao mesmo tempo consciente de que os seus próprios meios imanentes não são para isso suficientes. A partir deste querer e deste

angustiado saber pode o ser humano tentar de novo agarrar-se ao mais alto, à religião, e até a Deus em ordem a garantir a sua própria segurança. Isto acontece naturalmente mediante o recurso ao manipulável que na religião se oferece ao homem – a palavra, o ritual, a instituição. Nesse sentido, podemos dizer que a deturpação idolátrica da religião não é possível sem lançar mão desse resto derivado da religião na sua essência.

O dramático da situação tem a ver com o facto de esta deturpação ideológica, ou idolátrica, da religião se não fazer sentir de forma dramática, antes se intrometer da forma mais despercebida possível, o que é essencial para se encobrir a própria natureza ideológica.

Daí a importância da *crítica das ideologias*. Esta, quando aplicada à religião, pode partir de um impulso religioso, como é o caso dos profetas, os quais procuram purificar a religião na medida em que tornam o homem religioso consciente da deturpação da sua própria religiosidade e, desse modo, o conduzem a formas mais purificadas de religião. Neste sentido, a crítica das ideologias encontra-se ao serviço da religião. Ou, por outro lado, como acontece na modernidade, essa crítica pode proceder de um ponto de vista exterior ao âmbito da religião, como acontece, por exemplo, nos escritos de Karl Marx, à luz dos quais a religião aparece como ideologia necessitada, por um lado, pelas classes exploradas em ordem a se reconciliarem com o seu destino, e, por outro, pelas classes dominantes em ordem a manterem os seus privilégios. Naturalmente, esta crítica falha na medida em que esquece inteiramente as possibilidades mais autênticas e não ideológicas da religião, além de se deixar instrumentalizar pelo ponto de vista não raro a-religioso daqueles que exercem essa crítica.

Manifestação privilegiada da religião como ideologia é, naturalmente, o fundamentalismo, forma de absolutização reconhecidamente perigosa e dramaticamente presente no mundo dos nossos dias.

Quer queiramos quer não, o homem está sempre frente a frente com o profundo abismo de Deus, de modo que ele pode efectivamente entregar-se numa atitude de fé, ou, em alternativa, deixar-se dominar pelo medo. Kierkegaard fala da angústia como sendo uma “antipatia simpatética” ou uma “antipatética simpatia”. Ela é simpatia, pois o homem gostaria de obter, com toda a paixão do seu coração, o incondicionado da verdade e da felicidade, ou seja, ele gostaria de alcançar Deus. Mas Deus aparece-lhe, entretanto, como um nada assustador. Por isso a angústia se transforma de imediato em antipatia, pois o ser humano deveria, nomeadamente em ordem a alcançar este incondicionado de verdade e felicidade, entregar-se totalmente ao mistério, o qual ele nunca pode captar e por isso lhe aparece momentaneamente como um nada, diante do qual ele se retira assustado. Nesse sentido, podemos dizer que a simpatia e a antipatia se equilibram. Ao homem pode parecer igualmente assustador, fazer a aposta da fé ou simplesmente perdê-la. Esta tensão só poderá ser resolvida mediante um salto, tal como Kierkegaard claramente viu. Trata-se ou do salto da decisão da fé ou do salto que lhe é oposto: a negação da fé.

Dando-se a recusa da fé, permanece ainda a recordação do carácter incondicional da verdade e da felicidade, que ao homem tinha sido prometido diante de Deus e em relação aos quais o homem não pode deixar de anelar com toda a força do seu coração. Mas de Deus tinha ele desistido ao recusar a fé. Por isso parece, deste ponto de vista, que tudo está perdido. Tudo perder, porém, é algo que o ser humano não quer de forma nenhuma, o que o faz cair numa última e desesperada possibilidade, nomeadamente, a de, mediante as suas próprias forças, gerar o incondicionado relativo à verdade e à felicidade. Dessa forma se acende a sua vontade finita da paixão incondicionada e infinita pelo Incondicionado. E esta paixão infinita alargar-se-á a tudo aquilo que o homem pode captar em ordem a fazer prevalecer a sua vontade finita.

Esta necessidade da ilusão acabará por acender ainda mais a vontade finita, pelo que o homem tem agora de mostrar, a si mesmo e ao mundo, que o condicional se manifesta como incondicional, nomeadamente a sua vontade e as suas determinações. Ele vê-se igualmente obrigado a correr contra todas as limitações com uma paixão total e incondicional. Ele tem de demonstrar com toda a força do seu coração que ele é o senhor do mundo, por assim dizer, o Deus do mundo.

Ora isto faz-se particularmente bem com o auxílio da religião, concretamente com recurso ao seu depósito de palavras e rituais. Dessa forma vai o homem exigir falar e actuar em nome de Deus e, assim, dar à sua inflamada vontade finita uma forma religiosa. Ele dará, pois, lugar a uma curiosa inversão da atitude de fé e de adoração, ou seja, das formas autênticas de relação viva com o autêntico e único absoluto. Ele manterá a pretensão de acreditar e de orar, mas nesse processo ele acabará por desviar de Deus o momento do Absoluto centrando-o em si mesmo. Dessa forma ele pretenderá erigir-se como absoluto e não quererá de forma alguma que um outro, concretamente Deus, seja absoluto, lhe coloque limitações ou o coloque em questão. Ele acreditará apenas em si mesmo e no facto de que por mérito das suas próprias forças ele se transformou no deus do mundo. Apesar disso ele manterá a pretensão, e eventualmente será até mesmo de opinião, que continua a acreditar em Deus.

Ele preservará também a forma da religião, e até mesmo a potenciará, diante de si e dos outros. Facticamente, porém, ele inverterá a religião numa crença absoluta em si mesmo, na sua vontade e nos seus procedimentos. Desta forma, o direito absoluto de Deus dá lugar ao direito absoluto do homem, justamente mediante a preservação da forma externa da religião.

O homem tornar-se-á, dessa maneira, violento em relação a si próprio e ao mundo. Ele deixará de poder aceitar que outros defendam os seus

direitos e quererá fazer sempre com que a sua opinião vingue diante de todos. Enquanto que a verdadeira fé em Deus acredita com Deus em tudo e em todos e dessa forma alcança a grande liberdade, a crença fanatizada em Deus não crê propriamente em ninguém a não ser em si mesmo e de todos desconfia e a todos ameaça, e dessa forma desemboca no fechamento e na estreiteza de horizontes. Do mesmo modo tenderá também para uma dominação baseada no terror, o que é tanto pior quanto isso é feito em nome da fé verdadeira.

Neste processo torna-se claro que também o fanático, ou fundamentalista, vive da recordação da autêntica possibilidade da religião. Esta autêntica possibilidade continua a viver nele. Mas o que ele faz não é mais do que inverter de forma violenta esta mesma possibilidade, o que para muitos se transforma em algo aterrador.

Obviamente, a religiosidade fanática tem sempre os dias contados, pois não há dúvida de que o fundamentalista há-de fracassar um dia, como exige a lógica da sua finitude. A sua pretensa eternidade e incondicionalidade haverá de desaparecer no dia do seu fim. A posição absoluta do fanático fracassará necessariamente na absoluta negação que é a morte.

Isso certamente não quer dizer que o fanático ao longo deste processo não tenha destruído muita coisa relativa às autênticas possibilidades da religião. Esta, contudo, poderá sempre ressuscitar das experiências do seu próprio fracasso.

Estes pensamentos acerca da deturpação da religião mostram-nos de que modo a religião possui entre os homens uma posição delicada, balanceando entre as mais altas possibilidades do espírito humano e as suas possibilidades mais obscuras.

Fundamentalmente, no entanto, isto quer dizer que a religião enquanto fenómeno histórico exige do ser humano uma contínua

vigilância e esforço no sentido de ela se desviar do caminho que conduz à sua degradação e de se orientar pelo caminho que conduz à sua verdadeira essência. Daí o significado de toda a reflexão sobre a essência e a deturpação da religião. Convém recordar, contudo, que neste processo o essencial não estará do lado do homem, seja qual for o modo pelo qual o ser humano é despertado para a necessidade de fazer o que lhe compete, mas sim nessa dádiva que é o perdão dos pecados a partir do mistério de Deus, condição de possibilidade para uma condução de vida a partir da Luz que vem do alto, condução que sempre acontecerá mediante os movimentos de ida e volta próprios ao destino histórico do ser humano.

IV. Da Idolatria ao Ícone

A religiosidade idólatra, como vimos, consistirá sempre, em última análise, num falhanço da vida de oração e, por isso, há nela uma tendência a ganhar expressão sob formas violentas. Nela perde-se de vista quer o “totalmente outro”, quer a presença do outro homem na sua imediatidade. O que nos resta, portanto, é uma religiosidade que transforma o ser humano e a alteridade do outro no ser “objecto de um objecto”, como diria Feuerbach. A origem das ideologias está justamente neste desfazer-se de uma autêntica relação de adoração. Não admira, por isso, que as diversas formas de depreciação da verdade acabem sempre, mais tarde ou mais cedo, por assumir um carácter totalitário. Na verdade, elas negam a *conditio humana* na sua essencialidade relacional, tentando afirmar a sua não-verdade. Ora esta, precisamente na medida em que falha a verdadeira condição humana, só pode ser mantida mediante recurso à violência.

Quando o ser humano se afasta da seriedade da realidade que é a história, cai numa das possíveis formas de idolatria, seja a daquele que se julga capaz de controlar os destinos do Reino dos Céus ou a daquele que recusa a Deus qualquer presença na realidade histórica do mundo.

O terreno propício para a verdadeira oração consiste num entregar-se ao risco que é a história, a qual se escreve em função de uma linha que no essencial passa pela nossa *responsabilidade* em relação ao outro. Segundo Simone Weil, a idolatria começa quando o ser humano, sequioso por um bem absoluto, se dispensa da requerida atenção sobrenatural e não possui a paciência de deixar que ela cresça. No essencial, a idolatria resulta de uma atitude de abandono da paciência, pois ela dá-se sempre que se verifica uma ruptura na atitude de espera e de atenção ao Outro, ruptura esta de que resulta uma transformação do movimento de transcendência numa afirmação idolátrica de si e num posicionamento correspondente marcado por uma falsa transcendência e uma indevida afirmação de posse.

A consequência mais grave deste posicionamento é, naturalmente, a transformação da realidade finita num falso infinito. Dessa forma, com efeito, o ser humano passa a orientar a sua existência em função de um ídolo, ligando a essa instância o destino da sua própria existência. Na terminologia de E. Levinas, podemos dizer que dessa forma a existência humana fica decisivamente reduzida a uma dimensão sincrónica, marcada por uma atitude de domínio e de controlo em relação ao ser. Este horizonte idolátrico pode, naturalmente, assumir diversas formas, como seja a busca do poder a todo o custo, a busca desenfreada do máximo lucro, o nacionalismo exacerbado, a paixão pela guerra como meio de solucionar problemas e conflitos, ou ainda o rebaixamento do ser humano à pura condição de animalidade. A lista dos ídolos que se deixam adorar pode, evidentemente, ser alargada. Na realidade, cada um de nós deve procurar identificar aqueles para que propriamente tende.

Comum a todas as manifestações da idolatria é, sem dúvida, a característica que todos os ídolos possuem de destruir o tempo. Com efeito, todo aquele que sucumbe a um horizonte idolátrico deixa de ter

tempo para o que quer que seja, a não ser para satisfazer a voracidade desse mesmo ídolo. A pessoa apanhada pela idolatria perde a capacidade de dedicar tempo ao outro, de modo que ele se vê na impossibilidade, por ele mesmo criada, de sair do horizonte sincrónico e de se abrir à interrupção que é o ter tempo para o outro e, dessa forma, estar atento ao chamamento, na realidade, à vocação do totalmente outro. Podemos dizer que o fenómeno típico das nossas sociedades modernas de não ter tempo para nada resulta justamente de um posicionamento idolátrico diante da tarefa da existência. Nesse sentido, podemos igualmente dizer que uma das atitudes contrárias à idolatria se manifesta justamente no fenómeno da *serenidade*, algo como a *Gelassenheit* de que fala Heidegger, que não é outra coisa senão um radical *ter tempo para...*

Como víamos antes, a própria pessoa que reza deve estar atenta ao perigo de cair numa atitude idolátrica. Isso pode dar-se, por exemplo, no fenómeno da ritualização, fenómeno esse para o qual Freud nos chamou a atenção, mostrando como isso pode ser o resultado da presença de traços obsessivos de personalidade. Naturalmente, é claro que a repetição só por si pode ter um efeito positivo, como, por exemplo, quando no nosso dia-a-dia repetimos algo, uma palavra, por exemplo, que nos é verdadeiramente importante e significativa. Com efeito, o rito e a repetição não têm de, só por si, ser um sintoma de uma religiosidade decadente. Pelo contrário, eles podem ser sinais autênticos de um aprofundamento no mistério infinito da existência. Não é, pois, por acaso que este fenómeno pode ser encontrado em todas as formas históricas de religião.

A oração, como diria Goethe, tem sempre a ver com o destino daquele que reza. O *eu* que reza é um eu que se interroga sobre si mesmo. Na oração autêntica, por isso, dá-se sempre uma transformação daquele que reza. Mas o facto de isto acontecer é já um *dom*. Caso contrário, a

oração transformar-se-ia num gesto de magia ou de encantação. Na magia, por exemplo, o sujeito procura afirmar o seu próprio poder em face do poder que o transcende, procurando fazer com que o mesmo seja posto ao seu serviço. O que se passa é que na atitude mágica se verifica uma ruptura da paciência, graças à qual a pessoa que reza permanece fiel à história e à realidade no seu todo. Daí a importância daquilo a que Levinas chama *prière sans demande*, referindo-se à oração que permanece sujeita ao peso da história e dessa forma induz na história a glória do Infinito. A oração verdadeira entrega-se em disponibilidade ao Deus da misericórdia, do qual o sujeito da oração dá testemunho justamente na medida em que a si mesmo se torna misericordioso. Ora o facto de que alguém permaneça na oração sob o peso da existência histórica tem a ver com uma atitude de tomar sobre si, fazendo-o presente na oração, o outro enquanto outro e as suas necessidades. Quando na oração não nos preocupamos pelos outros, mas apenas por nós próprios, estamos a arrastar sobre nós apenas o contrário daquilo mesmo que pedimos.

Uma das formas mais subreptícias de infiltração do idolátrico na vida das pessoas tem a ver com a transformação do culto numa mera sub-esfera da socialidade humana, ou seja, em formas em que o culto se busca apenas a si mesmo, i.é, se transforma a ele próprio num absoluto. Isto tem a ver com o facto de, no acontecimento da oração em comunidade, se nos oferecer uma prolepse daquilo que será a verdadeira convivialidade humana. Isto acontece na autêntica oração, na consciência de que o Reino de Deus ainda está para vir. Quando, porém, esta diferença desaparece, então dá-se a elevação da socialidade finita à condição de Deus. É então que uma determinada “religião” passa a ocupar o lugar das “coisas últimas”. Isto pode dar-se, e tem-se dado de facto ao longo da história, quando se absolutizam as etnias ou as nações, ou as raças, ou uma determinada classe social. O século XX dá-nos inúmeros exemplos destas perigosas, e mortais, idolatrias. Mas isto

pode dar-se também com as próprias igrejas. Como dizia Friedrich Pilgram, “a gente pode praticar idolatria até mesmo com a Igreja”²³. Daí a importância de estarmos especialmente despertos para este perigo da idolatria, a qual nos espreita desde muito perto. Com efeito, a socialidade humana pode ter um efeito narcotizante, pelo que uma disposição ecstática em relação ao colectivo se pode transformar num transe colectivo a ser facilmente confundido com a verdadeira experiência de um ir mais-além-de-si próprio como acontece na verdadeira oração. Na realidade, o que aí se experimenta não é um acréscimo da nossa capacidade de viver, mas a sujeição a forças mortais. Através dessas situações o indivíduo experimenta-se nada mais do que como uma mera função da totalidade, que a si mesma se atribui características da divindade. Essa é a situação do “Maria vai com as outras”, um processo que em última análise leva à despersonalização mais radical. É assim, de facto, que o homem perde o seu próprio coração. A idolatrização do colectivo representa invariavelmente o fim da autenticidade humana.

A socialidade que a si mesma se afirma de forma absoluta chama sobre si as características do *fascinosum et tremendum* com que Rudolf Otto caracteriza o “santo”. Ela aprisiona e faz temer. Pois através dela a minha existência revela-se apenas como um ser para a morte. Neste sentido, Levinas interpretou o discurso heideggeriano sobre o Ser como referindo-se ao Sagrado, demonstrando que este modo de interpretar o ser é eminentemente totalitário, pois, interpretado deste modo, o “Ser” impossibilita a condição de ser refém em relação ao outro. Para Levinas, na verdade, uma ontologia que se absolutiza torna a ética impossível. Na medida, porém, em que as religiões como socialidades constituídas se

²³ Cf. Bernhard CASPER – *Das Ereignis des Betens: Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*. Freiburg i. Br.: Alber, 1998, p. 145.

expõem de modo particular à tentação da absolutização da socialidade, torna-se de primeira importância para as religiões cair na conta dos próprios perigos que correm de modo a podê-los superar. Numa palavra, as religiões, como grandezas humanas baseadas na estrutura humana de sermos uns-para-os-outros, estão necessitadas dessa instância que é a *conversão* constante, de modo a se poderem manter, de verdade, como tementes a Deus. Caso contrário, o resultado será o fanatismo fundamentalista e, conseqüentemente, o aproveitamento violento da essência das religiões.

Para obviar à tentação idolátrica resta-nos, na verdade, e repetimos, reafirmar o valor e a importância da oração. É sobretudo pela autêntica oração que o ser humano poderá efectivamente fazer face àquilo que João Paulo II um dia apelidou de “libido idolatriae”, ou seja, dessa propensão do ser humano para a si mesmo se absolutizar. Na idolatria passamos ao lado da verdade que nos funda, ou seja, deixamos de lado a consciência de que *somos* apenas na medida em que nos reconhecemos carenciados do outro, que propriamente nos concede o dom que é o tempo, que depois se faz o *nosso* tempo. A nossa estrutura é, por isso, um estar na posição de constantemente sermos levados para fora de nós mesmos. É, portanto, nesta estrutura que encaixa a oração. De facto, é no acontecimento da oração que a existência humana se abre à salvação, ou seja, é nela que somos redimidos de toda a alienação e mentira. Na oração, enfim, dá-se a passagem do ídolo ao ícone, do visível, obra das nossas mãos, ao invisível, que solicita a nossa liberdade para a paciência do Dom – dom que se recebe, mas também se partilha.