ISSN 1807-0590

Cadernos Teologia Pública

Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites

Jean-Louis Schlegel

ano IX - número 68 - 2012

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS

UNISINOS
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

Narrar Deus nos dias de hoje:
possibilidades e limites

Jean-Louis Schlegel

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor
Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor
José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor
Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo
Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública
Ano IX – Nº 68 – 2012
ISSN 1807-0590

Responsáveis técnicos
Cleusa Maria Andreatta
Marcelo Leandro dos Santos

Revisão
Isaque Gomes Correa

Tradução
Vanise Dresch

Editoração eletrônica
Rafael Tarcísio Forneck

Impressão
Impressos Portão

Editor
Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial
MS Ana Maria Formoso – Unisinos
Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos
Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos
Profa. Dra. Marilene Maia – Unisinos
Dra. Susana Rocca – Unisinos

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

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

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

Narrar Deus nos dias de hoje:
possibilidades e limites

Jean-Louis Schlegel

Nossa época, designada como pós-metafísica, facilita ou limita a narração de Deus? Será que a torna possível ou a impede? Incentiva ou inibe? Assim apresentada, a questão é quase tão global quanto a globalização: "Deus" é designado como se, hoje, na circunferência da Terra, se falasse de um único e mesmo Deus. *A priori*, poderíamos imaginar antes o contrário: a globalização põe-nos diante da infinita diversidade das religiões, dos cultos, dos deuses e das narrativas de Deus. E ao mesmo tempo em que a globalização avança por toda parte, tem-se a impressão de que o fenômeno religioso é um dos que mais resistem a ela, criando fenômenos comunitários e identitários inesperados. Ou será que no meu título "Narrar Deus" é a palavra *narrar*, a *story telling*, que representa o termo universal? Nesse caso, precisaríamos antes nos perguntar quais são as relações existentes entre a narração, a *narrativa* em geral, e uma sociedade pós-metafísica. Como percebem, poder-se-ia hesitar quanto à questão central do meu tema: Deus ou o narrar? Como solicitado, tentarei tratar das duas questões, correndo o risco de ser muito breve na abordagem tanto de uma como da outra.

Em primeiro lugar, precisamos averiguar o que se entende por "sociedade pós-metafísica" e por que, precisamente acerca dessa, intervém a questão da narração, da narrativa. A primeira parte do meu artigo tratará disso. A partir daí, tentarei responder à indagação sobre a possibilidade e os limites da narração de Deus

(NB: "narração", "narrativa", "história", no sentido de "contar uma história" ou "contar histórias"; em francês, empregam-se várias palavras, mas "récit" (narrativa ou relato) é a palavra que mais se impõe).

I O pós-metafísico

Inicialmente, faz-se necessário rever aquilo que denominamos de pós-metafísico. No espaço de que disponho, falarei de três eixos de interpretação possível, que não esgotam o assunto. Principalmente, porque não é simples propor uma teoria unificada daquilo que se designa por sociedade pós-metafísica, época pós-metafísica ou pensamento pós-metafísico.

1 Mithos e logos

Este assunto é frequentemente abordado; por isso serei breve. Quando comecei a estudar filosofia e teologia, ainda aprendíamos que o *logos* era superior ao *mithos*, que o *mithos* tinha certamente sua dignidade, mas que o acesso ao *logos,* ao pensamento, ao conceito, possuía uma qualidade superior. Essa superioridade parecia quase natural: vindo dos tempos mais remotos e cada vez mais reservado às minorias distantes de toda a modernidade, o mito parecia ultrapassado pela história, principalmente pela história dos tempos modernos, que, por assim dizer, o deixaram para trás. É evidente que há nisso um aspecto etnocêntrico ocidental, cujo critério de julgamento são, em última análise, a superioridade e a eficácia técnica. Quando a ideia intelectual se torna a adequação do real e do pensamento, o mito, ou a narrativa mítica, passa ainda mais ao segundo plano. E quando essa adequação não só favorece o avanço das ciências e das técnicas, mas se torna também uma crítica do conhecimento e das produções espirituais, o mito e a narrativa mítica parecem simplesmente ultrapassados, pré-modernos, sendo, na melhor das hipóteses, produções de uma era metafísica e, na pior delas, de uma era teológica – se acompanharmos a progressão de Auguste Comte. Percebemos hoje com maior clareza do que nos séculos XVIII e XIX que essa evolução e esse evolucionismo, ou seja, essa visão progressista está inscrita na filosofia grega e, depois, em toda a evolução da filosofia ocidental ulterior. Nos diálogos de Platão, encontramos cerca de quinze mitos que têm por principal função a ilustração do pensamento; a narrativa mítica contém pensamento, mas tem de ser traduzida para revelá-lo.

Hoje algo parece um pouco estranho para nós: naquilo que apreciamos como uma espécie de manifestação imagética do sentido, Platão e muitos outros depois dele viram uma narrativa muito fácil, logo enganadora ou suscetível de enganar o ouvinte ou o leitor, ou mesmo incompreendida em sua riqueza de sentido. Após o período das Luzes, acentuou-se ainda mais essa tendência na teologia, talvez por razões intrínsecas: a crítica histórica da narrativa mítica, em particular das narrativas de milagres, pôs em xeque não somente a historicidade das narrativas bíblicas, mas também aquela de todas as narrativas antigas, razão pela qual foram desconsideradas ou dificilmente tratadas. Tornaram-se lendas, contos, fábulas, mitos, isto é, histórias incríveis. E, assim, a palavra *mithe* manteve em francês essa conotação pejorativa. Na França, os anticlericais falam do "mito cristão" para designar a revelação cristã e desqualificá-la. Apesar de consideráveis esforços para destacar o valor do mito, em francês em todo caso, é sempre espantoso observar como é difícil, ou mesmo impossível, explicar o valor positivo da palavra *mithe*.

Evoquei a história no sentido da temporalidade e dos fatos que se sucedem no tempo. Porém a história como temporalidade também foi ignorada na filosofia durante muito tempo. Por um longo período, a primazia do conceito no Ocidente andará lado a lado com sua quase ausência. Foi Hegel quem elevou o conceito à altura do tempo e integrou o pensamento da história na filosofia. Isso poderia parecer positivo, mas, na verdade, o círculo se completou por assim dizer: por certo, a filosofia conceitual se tornou histórica, como história da filosofia e filosofia da história, mas ela absorve a história numa grande narrativa meta-histórica – *uma narrativa* no singular, em que *as narrativas*, no plural, tendem a desaparecer. Em Hegel, há uma filosofia da história universal, do mesmo modo que existe uma teologia cristã, uma grande narrativa cristã da história da salvação, desde a criação até o apocalipse. Na filosofia e na teologia da história, os fatos da história adquirem sentido, têm um lugar, e cabe ao filósofo e ao teólogo decifrá-lo e descrevê-lo. Mesmo os acontecimentos que não têm sentido ou aqueles cujo sentido parece irracional podem ser inseridos na grande narrativa, com recurso à astúcia da razão ou à providência. Nessa perspectiva, os pequenos relatos, ou as pequenas narrações, têm pouca importância, quando não são totalmente silenciados ou retraduzidos e interpretados na linguagem do conceito.

O que acabo de descrever seria, pois, de certa forma, a metafísica contra a narrativa, contra a narração, em nome do valor superior do conceito e do pen-

samento. Na verdade, essa situação mudou no Ocidente somente nos séculos mais recentes com a "descoberta do Outro", de outros continentes, de outros sistemas de pensamento e de palavra. Em suma, é quando irrompe um "fora", uma exterioridade, que o Ocidente não pode mais ignorar ou não pode mais simplesmente colonizar.

2 Sair da metafísica?

Às vezes, se disse que a filosofia depois de Hegel não passou de um longo protesto contra Hegel, como as filosofias de Kierkegaard, de Schopenhauer ou de Nietzsche, por exemplo, em nome da realidade concreta ou em nome da vida. No entanto, aquilo que Jean-François Lyotard designou como "as grandes narrativas" ainda persiste bem depois de Hegel, durante os séculos XIX e XX. O que põe fim às grandes narrativas? Em *A condição pós-moderna*, Lyotard fala muito brevemente do "fim das grandes narrativas", sejam elas especulativas (Hegel) ou emancipadoras (como as de Marx, a do cristianismo ou a do progresso contínuo da ciência, etc.). Poderíamos começar por dizer que as grandes narrativas acabaram porque não são mais credíveis: não se pode mais crer nelas. Segundo Lyotard, a razão dessa falta de credibilidade é, sobretudo, o fantástico progresso das técnicas, que dão ênfase à ação e aos meios, e não aos fins. Além disso, a força do capitalismo liberal produz bens e serviços que permitem desfrutar individualmente da vida *hic et nunc*, sem perspectiva futura. Em outras palavras, as possibilidades técnicas e o individualismo do êxito e do desenvolvimento impedem qualquer síntese englobante do pensamento e do real.

Uma explicação um pouco diferente do fim das grandes narrativas – que encontramos, por exemplo, em Gianni Vattimo – diz que a modernidade é o momento da secularização, tanto do pensamento como da sociedade. No que diz respeito à sociedade, não é necessário refazer aqui as inúmeras análises sociológicas e filosóficas do fim do domínio religioso em todo lugar onde avançam a modernidade política, técnica e econômica, a democracia, o consumo e, por fim, o individualismo ético. "Secularização" significa, nesse caso, não o "fim" da religião, mas a pluralização, a fragmentação, a disseminação de tudo: das crenças, das formas de culto, dos estilos de vida, das escolhas éticas, das concepções do bem e do mal e do próprio pensamento filosófico. Do ponto de vista conceitual, como foi dito, trata-se, em primeiro lugar, de um protesto em nome da singularidade, da Vida. Em outras palavras, trata-se do primeiro protes-

to do existencialismo, que nos mostra, ainda em 1921, Franz Rosenzweig, no início de *A estrela da redenção*: ele faz uma crítica à filosofia, nesse caso à metafísica, por sua "mentira compassiva", que consiste em dissimular o "dardo venenoso" da morte. Porém, em filosofia, a ideia de "fim da metafísica" também tem motivos mais conceituais. Na verdade, a principal crítica – desenvolvida por Nietzsche, mais tarde por Heidegger e, depois, pelos seguidores desses – é a relação entre "violência e metafísica" (esse é o título de um magnífico artigo de Derrida sobre Lévinas, escrito nos anos 1960).

Assim, na metafísica, Heidegger vê o nascimento do mundo moderno como cientificismo, como presença universal do *Ge-stell*, da aparelhagem tecnológica, do mundo tecnocientífico, portanto a própria essência do esquecimento do Ser. Nesse sentido, a metafísica está na origem do niilismo contemporâneo e, em outro sentido, ela própria se tornou esse niilismo. A metafísica acreditava encontrar a Verdade na adequação do Ser e do Pensamento, do Espírito e do Real ou ainda na vontade do sujeito de dominar o Real, assegurando-se do saber de seu Fundamento. No entanto, fazendo isso, ela sempre reduziu o Outro ao Mesmo.

Outro exemplo é Emmanuel Lévinas, que tenta ir além da metafísica ou sair da tradição metafísica pela ética. O prefácio de seu famoso livro *Totalidade e Infinito* é um protesto contra a guerra. Toda filosofia deve dizer como sair da guerra. Em relação à metafísica, isso significa que não se trata de ser outramente, mas de ser outramente que ser, de passar ao outro do ser para sair da violência inerente ao pensamento do ser como presença. Para outros ainda, como Derrida ou Foucault, trata-se de desconstruir o que fora inicialmente a força da filosofia moderna depois da origem grega e do longo périplo pela Idade Média. Nesse caso, desconstruir o sujeito, desconstruir a liberdade e a racionalidade, desconstruir o historicismo da crítica histórica clássica, para aceitar o perspectivismo, o relativismo mais radical. Trata-se, por fim, de alcançar um "pensamento fraco", como diz Vattimo, isto é, um pensamento que admita em si mesmo a fragilidade do homem, descentrado de sua posição dominante e dominadora.

Não desejo discutir aspectos técnicos e problemáticos dessas filosofias. As palavras empregadas por uns e outros discordam muitas vezes. Por exemplo, Lévinas emprega o termo "ontologia" em vez de "metafísica"; Heidegger ainda situa Nietzsche na órbita metafísica por causa do papel da vontade de potência. Porém, para Derrida, Vattimo, Foucault e muitos outros, a ruptura entre a antiga metafísica e uma nova época ocorre

justamente com Nietzsche e sua crítica veemente à tradição filosófica. Ao citar esses nomes, mais do que as doutrinas, o que me interessa é compreender um pouco o conceito de "pós-metafísica" em relação à narrativa. Poder-se-ia dizer que todas as filosofias pós-metafísicas ou antimetafísicas criticam a ideia de totalidade ou de totalização presente na metafísica e, ao fazer essa crítica à totalidade, enfatizam naturalmente o singular. Ora, a narração é singular. As inúmeras narrativas de toda sorte surgem como a possibilidade de dar direito à diversidade, à alteridade, ao heterogêneo, ao pequeno, ao esquecido da história. Ainda explicarei melhor esse aspecto, baseando-me em Habermas.

3 Como realizar o universal numa sociedade pós-metafísica? Habermas

Habermas emprega de modo corrente a expressão "época metafísica" como aquisição evidente. Para Habermas, foram as Luzes que varreram a metafísica, embora ele levasse em conta a "dialética da razão" das Luzes, da Escola de Frankfurt, que explica por que tal projeto fracassou parcialmente. O paradoxo de Habermas encontra-se, por um lado, em sua insistência nos limites da razão metafísica, pois ele não acredita mais em uma razão cujos fundamentos sejam assegurados por princípios metafísicos transcendentes ou transcendentais – os valores da cidade humana são doravante totalmente imanentes –, e, por outro lado, na persistência da questão de saber como salvar a razão na cidade humana. Habermas procura manter, portanto, uma possibilidade de comunidade razoável com a ideia de uma razão comunicacional que tornaria possível o entendimento mútuo.

Ele compartilha com Max Weber a convicção de que as sociedades modernas são oriundas de um processo de *racionalização*, que tem como grande expressão o *desencantamento do mundo*. Para Weber, "desencantamento" significa perda de sentido e perda de liberdade, porque a sociedade moderna, compartimentada em campos autônomos de racionalidade, é submetida a fins puramente instrumentais, e todo o sistema da razão instrumental é orientado para o rendimento, a eficácia e o êxito. Nenhum princípio *a priori* pode reunificar, numa finalidade superior, esses campos tornados autônomos. No entanto, segundo Habermas, a atividade de comunicação, que se estende à esfera dos valores, pode permitir alcançar racionalmente um entendimento mútuo. "Pessoas, responsáveis e participantes de uma interação (têm a capacidade) de orientar-se em função de exigên-

cias de validade que repousam num reconhecimento intersubjetivo. Ora, o que caracteriza essas exigências de validade, assim como o gênero de reconhecimento que pressupõem, é o fato de subtraírem a esfera da ética do *irracional*: fazem surgir a solidariedade, que associa as atividades racionais a uma *ética da discussão*, ela mesma baseada nas possibilidades de *entendimento* pressupostas pelas interações que constituem o tecido social." Habermas rejeita qualquer enraizamento transcendental dessas possibilidades de entendimento, supõe uma "comunidade de comunicação" ideal e ilimitada, que toda argumentação antecipa sem realizar.

Como se sabe, as críticas a Habermas referem-se, sobretudo, a essa ideia de uma ética racional da discussão e de uma comunidade da comunicação ideal. Será que ele não maximiza de forma excessivamente idealista as possibilidades de entendimento? Em muitos casos, deve-se admitir que se trata mais de uma situação de compromisso e, em muitos outros, é o cinismo que impera na comunicação. Um cinismo considerado por alguns adversários de Habermas, entre os quais Sloterdijk, como constitutivo da modernidade desencantada. Outros consideram que a ação por interesse sempre prevalece nas sociedades democráticas capitalistas (Bouveresse). Alguns, como Derrida, consideram que a própria palavra "ideal" é contraditória com uma "ética da discussão". Como a posição de Habermas se diz puramente procedural, sem fundamento *a priori*, K.O. Apel considera que ele não pode querer alcançar uma "validade universal". Gianni Vattimo talvez concorde em parte com Habermas ao avaliar que o "termo pós-moderno tem um sentido ligado ao fato de que a sociedade na qual vivemos é uma sociedade de comunicação generalizada". Porém um pouco como fazem Foucault, Deleuze ou Lyotard, Vattimo defende a ideia de que a pluralidade, a relatividade dos pontos de vista, a diferença, a dissensão, a alteridade irredutível, a heterogeneidade fazem parte dos elementos positivos de nossa sociedade pós-moderna e que, portanto, não existe qualquer modo de chegar a um entendimento pela atividade comunicacional. A filosofia de Habermas voltou a ser uma nova "grande narrativa". Para Vattimo, a erosão do princípio de realidade, em proveito da comunicação, não constitui uma grande perda: "A emancipação consiste antes em um desenraizamento, que é também e ao mesmo tempo uma liberação das diferenças, dos elementos locais, daquilo que poderíamos denominar, em uma palavra, o dialeto. Privado da ideia de racionalidade central da história, o mundo da comunicação generalizada explode sob a pressão de uma multiplicidade de racionalidades "locais" – minorias étnicas,

sexuais, religiosas, culturais ou estéticas –, que tomam a palavra e não são mais caladas e juguladas (finalmente) pela ideia de que existe uma única forma de humanidade verdadeira a ser realizada, em detrimento de todas as particularidades, de todas as individualidades limitadas, efêmeras, contingentes" (citado por J.-P. Cometti). Observemos que, nessa frase, Vattimo recorre, mais uma vez, a um argumento sociológico para designar a época pós-metafísica.

Volto a Habermas. A posição de Habermas em si mesma não atribui nenhum lugar significativo à narração. Para a ética da discussão, ele sempre insiste na troca de argumentos que possam ter a pretensão de uma validade comunicacional e não estratégica. Ora, para o espanto de muitos, o último Habermas, que considerava, ainda na década de 1980, a religião como quase ultrapassada, como testemunha de um antigo mundo extinto, que tinha uma concepção puramente procedural da verdade, passa então a considerar necessários os recursos da religião para o enfrentamento de múltiplas falhas e desorientações relativas à promessa de emancipação das Luzes. É preciso que uma sociedade pós-metafísica ouça o que as religiões, com seus tesouros de sabedoria acumulados, suas tradições de sentido, têm a dizer às sociedades modernas sobre problemas relevantes. Ora, para entender ou encontrar os recursos da religião, deve-se necessariamente passar pelos relatos e pelas narrativas da Revelação invocados por ela. Mas Habermas se atém ao conteúdo de racionalidade desses relatos; ele evoca os "conceitos bíblicos" e a necessidade de traduzi-los para que os homens modernos secularizados possam entendê-los. Sugere até mesmo que os homens secularizados devem ajudar os crentes a fazer essa tradução para os tempos atuais.

O desvio foi um pouco longo, mas me pareceu necessário para responder à questão da narração de Deus nos dias de hoje, suas possibilidades e seus limites. Em vez de abordar o tema de forma escolar, prefiro propor três ou quatro elementos de reflexão.

II Narrar Deus hoje, suas possibilidades e seus limites

Pode-se ter inicialmente a impressão de que um campo de possibilidade importante está aberto para a narração numa sociedade pós-metafísica. Em nossas sociedades pós-metafísicas, de fato, a crítica antirreligiosa aparece ela mesma como sendo também metafísica. Em particular, a época das Luzes, com sua crítica da Reve-

lação histórica e de qualquer religião, parece ela mesma estar baseada em certezas e evidências do conhecimento científico e positivo, diretamente oriundas da metafísica, da época terminal ou crepuscular da metafísica ocidental. Por sua vez, a sociologia das religiões confirma que, nas sociedades pós-modernas, que são também sociedades pós-seculares, o combate antireligioso parece ultrapassado: o a-teísmo[1*] declarado e militante também se tornou uma opinião entre outras, mais uma grande narrativa entre tantas outras. O pluralismo ou a pluralidade pós-moderna e pós-metafísica invoca e celebra uma pluralidade de deuses, provoca uma "guerra dos deuses" ou um "politeísmo dos valores", como diz Max Weber. Se "Deus" é considerado valor supremo, então há motivo para regozijo. Só que a palavra "politeísmo", tal como a empreguei, lembrando a expressão de Max Weber sobre o "politeísmo dos valores", assinala bem a ambiguidade da situação presente.

De fato, é sintomático que a expressão de Weber sobre o "politeísmo dos valores" seja frequentemente repetida nos dias de hoje: talvez porque seja mais bem compreendida a partir da constatação de nossa situação religiosa atual, marcada pela múltipla concorrência das religiões e pela pluralidade ou mesmo pela heterogeneidade dos valores, sem que alguma delas possa se impor – exceto por uma decisão política que recorresse ao uso da força, marcando, portanto, o retorno a uma época pré-democrática e, de certa forma, à época metafísica. Para dar um único exemplo, o debate em torno do aborto[2] opõe grosseiramente três posições: aqueles que tomam a vida por um absoluto "sagrado" *a priori* e em qualquer circunstância (portanto, aqueles que dão primazia à religião, permanecendo numa perspectiva metafísica); aqueles que são absolutamente sensíveis à desigualdade social perante o aborto (e assim priorizam a justiça); e, por fim, aqueles que se sensibilizam com a liberdade individual absoluta das mulheres (que talvez estejam mais próximos da liberdade pós-metafísica dos indivíduos pós-modernos). Lembro que mesmo Weber via consequências niilistas, muito relativistas, no "politeísmo" dos valores. Mas outra consequência do "politeísmo dos valores" e da concorrência dos deuses é o renascimento dos próprios deuses antigos, opostos ao monoteísmo. A violência do monoteísmo ao longo da história, ou a violência que o monoteísmo em si significa e que se critica em relação à metafísica, é então o argumento essencial de certos novos pagãos politeístas

1 NdT: o hífen é do autor.

2 Na França, o aborto é denominado Interrupção voluntária de gravidez.

– a narrativa politeísta não é, segundo eles, tão cheia de ameaças potenciais quanto o monoteísmo.

De qualquer modo, uma narrativa de Deus ou dos deuses parece perfeitamente aberta e possível em nossas sociedades pós-metafísicas. Logo, não é a possibilidade que está em jogo, mas a significação. Pois a dificuldade ou o principal limite vem do fato de que, hoje, essa abertura para o infinito é tamanha que a significação de Deus ou dos deuses traz a interrogação: em tempos de globalização, eles também não estariam presos no "grande fluxo" das múltiplas mensagens e das inúmeras narrativas que hoje circulam e se entrelaçam em inúmeras redes? Poder-se-ia dizer que a narrativa de Deus, em sentido amplo, não está ameaçada pelo vazio, ela está diante do desafio do "excesso", do "rápido demais", do "superficial", do instrumentalizado; ela mesma está tomada pelo grande desafio do império dos signos, como dizia Roland Barthes.

Se passarmos agora à oposição entre *mithos* e *logos*, entre narrativa e discurso, entre história contada e conceito, podemos ter a impressão de que assistimos *a fortiori*, numa sociedade de mídia, marcada pela imagem e pela narrativa das imagens, a uma espécie de vitória da narrativa, da narração ou mesmo do mito. Há mais de cinquenta anos, Roland Barthes publicou seu famoso livro intitulado *Mitologias*. Além disso, nas últimas décadas, muito se fez o elogio da narrativa e de suas qualidades e, na filosofia, a contribuição de Paul Ricoeur foi essencial para a entrada da narrativa pela porta da frente nesaa área do conhecimento. Limito-me a lembrar que as Luzes e a teologia ligada às Luzes descartaram de certa forma a narrativa em nome da razão como uma forma de conhecimento e reflexão inferior que exigia a interpretação pela razão (no entanto, a simples objetividade obriga a dizer que a deriva conceitual da teologia respondia à intensa crítica à razão moderna). Mas, nas últimas décadas, ao contrário, toda uma corrente recente tem proclamado a eminente dignidade da narrativa, da narração, das "histórias". Essa reabilitação da narrativa estava certamente ligada à reabilitação e ao reconhecimento do Outro, em geral, pelas ciências humanas e pela filosofia, logo, segundo Vattimo, à situação pós-metafísica.

Encontramo-nos, de todas as formas, "enredados em narrativas" ou "imbricados em histórias", segundo a expressão de Harald Weinrich, retomada por Paul Ricoeur ou Johann Baptist Metz. As narrativas têm a vantagem de criar tramas, reunir os momentos dispersos de uma série de acontecimentos sucessivos e dispersos, vividos por diversos personagens. Assim, as narrativas

criam uma identidade temporal, vinculam-se tanto à identidade daquele que as conta como à daquele que as ouve: estejamos na posição de narrador ou de ouvinte, podemos nos identificar total ou parcialmente com a narrativa. A experiência contada pode tornar-se a experiência de todos, porque as narrativas memorizadas nas tradições quase sempre falam de experiências universais. Ricoeur falava de "identidade narrativa", acerca da autonarrativa realizada, por exemplo, por aquele que faz uma psicanálise. Mas aquele que ouve histórias importantes para ele também pode forjar-se ou reforçar sua identidade narrativa, pois a trama da narrativa conduz a imaginação e o coração para obter a adesão. A narrativa tem um momento emocional que une o que está disperso. Além disso, ela também tem a vantagem de fornecer "uma sabedoria prática e um juízo" moral (Ricoeur) – uma sabedoria prática universal que não é gerada ou não é mediada por teorias morais, por uma crítica da razão prática. Por essas razões, a narração também é importante em relação à tradição, não somente como memória e transmissão da tradição, mas também como tradição do novo: a narrativa dá acesso à novidade da experiência, permite-lhe dizer-se.

Acabo de citar Ricoeur. É certamente aqui, na intersecção da narrativa, da metáfora e da poesia que sua obra deveria ser citada. A respeito disso, lembro que, para Ricoeur, a metáfora e a narrativa não são, qualquer que seja sua forma, modos menores de linguagem filosófica ou muletas para uma filosofia e uma metafísica claudicante. A metáfora, a poesia e a narrativa que falam de Deus nos dizem algo adequado sobre ele, marcando ao mesmo tempo a impossibilidade do acesso direto a ele ou de sua presença. A "nomeação narrativa" de Deus na Bíblia não é um nome que o define em seu ser, mas um nome que faz signo. Porém ao mesmo tempo em que definiu os limites da ontoteologia como saber e domínio sobre os objetos de que ela trata, ao mesmo tempo em que recusou o amálgama entre o Ser e Deus e qualquer "ontologia positiva", Ricoeur sempre recusou entrar no debate acerca da metafísica e da pós-metafísica – o que lhe custou, na França e em outros países europeus, a suspeita de ser mais teólogo do que filósofo.

Hoje, de toda maneira, todo mundo está convencido da utilidade da narrativa, inclusive da utilidade da narrativa de Deus, que lhe confere uma identidade narrativa e impede que se torne uma entidade abstrata. A própria filosofia foi romanceada para os adolescentes e, além disso, enquanto a filosofia acadêmica e conceitual recua, surge toda uma filosofia de sabedoria prática, uma filosofia que conta a vida e suas virtudes e

tenta identificar-se de maneira prática com a vida boa. Essa filosofia como sabedoria conta, de fato, como ter uma vida bem-sucedida, como alcançar a felicidade, a virtude, a sabedoria, a auto-harmonia, etc. Pode-se admitir, ao perceber o sucesso da narrativa, que a filosofia certamente exagerou na exposição teórica ou teorética da experiência. Oriunda de uma narrativa ou de várias fontes narrativas, a teologia cristã certamente também deveria ter resistido a essa deriva que se acentuou nos tempos modernos. Como já dizia Pascal, não Deus em geral ou qualquer Deus, mas a "nomeação narrativa" significada pelos nomes de Abraão, Isaque e Jacó, de Jesus Cristo. Segundo o linguista Harald Weinrich, Jesus narrou, narrativas foram feitas sobre ele, e narra-se até mesmo o que foi narrado por ele. Sem falar da Bíblia inteira, cujos textos mais importantes são narrações (a Criação, a revelação aos Patriarcas – a sarça ardente de Horebe –, a revelação a Moisés, os relatos dos Reis e dos Profetas e, nos Evangelhos, a Paixão e a Ressurreição de Cristo).

Não se trata mais da questão da legitimidade da narrativa. Ao contrário, devemos nos perguntar hoje se não se foi longe demais no sentido de uma "teologia narrativa" ou de uma apologia da narrativa de Deus. Por quê? Por três razões pelo menos.

- Em primeiro lugar, por uma razão teológica, que diz respeito aos cristãos principalmente: a teologia não é apenas uma criação helenista externa e posterior ao cânone das Escrituras da Revelação. De fato, desde o Novo Testamento, ou mesmo já no Evangelho, o Revelador é denominado Logos. Mesmo que o Evangelho de João seja tardio nas Escrituras, o argumento se mantém. De toda maneira, Jesus recebe outros títulos cristológicos, puramente metafísicos, em outras cartas – Colossenses, por exemplo. Por outro lado, as narrativas cristãs das origens não são puros relatos míticos. Mantêm uma relação ao mesmo tempo necessária e crítica com a história factual, com o tempo e a realidade histórica. Não somente a historicidade de Jesus, mas também a do herói do livro de Gênesis, por exemplo, é uma questão absolutamente essencial.
- Aliás, isso logo introduz a segunda razão, que concerne mais à sociologia das religiões. Há trinta anos, Johann Baptist Metz, grande defensor da narrativa, já reconhece que os grupos marginais e os movimentos sectários, "na maior parte das vezes, não utilizam argumen-

tos. Narram, ou melhor, tentam narrar. Contam a história de sua conversão, repetem as histórias bíblicas, muitas vezes de maneira tocante e facilmente desmontável e manipulável" (Metz, *La foi dans histoire et la société*). Essa tendência acentuou-se ainda mais e tomou proporções consideráveis com o fundamentalismo no mundo. Diz-se que essa é uma das razões da insistência de Bento XVI na "razão e na fé"... O sucesso dos fundamentalistas não é um argumento contra a narrativa, a narração, mas obriga, apesar de tudo, a nos interrogarmos sobre o status e os limites da narração.

- Ora, é justamente essa a terceira crítica que eu faria e que se refere mais à sociologia geral. Um livro recente, intitulado *Story stelling*, faz muito sucesso na França. Baseia-se muito em trabalhos e práticas correntes nos Estados Unidos. Mostra como a *story* é, por assim dizer, vítima de seu sucesso. Ela se tornou um desafio importante do discurso estratégico, como diz Habermas, da retórica política e econômica. Há cerca de trinta anos, insistia-se numa espécie de inocência da narrativa em relação ao discurso, principalmente em relação ao discurso especulativo da teologia e da filosofia. A narrativa, inclusive a moderna, mantinha de certa maneira os traços de seu nascimento antigo ou mesmo arcaico. Hoje, numa sociedade composta não somente por narrativas escritas ou orais, mas também por incontáveis mensagens que passam pela imagem, pela narrativa imagética, produzindo fenômenos de identificação e reação infinitamente mais poderosos do que nas formas escrita e oral, percebe-se que a narrativa pode ser manipulada e servir para manipular. A narrativa é instrumentalizada pelos especialistas em *marketing* da comunicação em todas as áreas. Ademais, a abundância das narrativas nesses tempos de globalização e a desterritorialização das culturas fazem-nas perder seu contexto de recepção e de interpretação.

Ora, as narrativas de Deus não fogem dessas derivas. É possível que o diálogo interreligioso tenha sido facilitado. Também pode ter se tornado mais difícil se, por um lado, a globalização reforça as identidades narrativas, cria comunidades identitárias, sem cultura e sem contexto, e midiatiza a adesão às narrativas de sua própria tradição ou se, por outro lado, a globalização gera um fluxo de narrativas que relativiza e utiliza todas elas.

Observamos isso em diversos autores, que utilizam, por exemplo, contos e narrativas de todas as culturas – do Norte ao Sul, do Leste ao Oeste – para elaborar uma espécie de sabedoria do mundo comum, e eu diria, o melhor da sabedoria do mundo. A partir disso, pode-se até propor, como fez um autor francês muito conhecido, uma "espiritualidade ateia universal".

Para concluir, eu diria que esses temas já tinham sido polemizados por Walter Benjamin e pela Escola de Frankfurt há algum tempo. Em *O Narrador*, Benjamin já vislumbrava um mundo sob o domínio da publicidade e da informação publicitária, que assistiria à "pura e simples morte da narrativa, por falta de uma experiência a ser compartilhada". Ricoeur achava esse julgamento muito pessimista e preferia crer em um mundo onde a narrativa fosse constantemente reinventada. Aliás, a existência de um mundo sem narrativa ou de uma cultura humana sem narrativa não é concebível. Não é diferente em relação à "narração de Deus": ao mesmo tempo em que ela é atingida em cheio pela banalização e pela instrumentalização atuais da narrativa, não se pode imaginar uma época em que estivesse ausente o tema da narrativa de Deus, logo da experiência de Deus. Tudo o que se pode dizer é que o relato ou a narração de Deus não é uma solução milagrosa para revigorar a ideia e a presença de Deus. Há cerca de trinta anos, tive esse temor ao traduzir Johann Baptist Metz do alemão para o francês. Ele atribuía muito ou quase tudo à "lembrança perigosa da Paixão de Cristo", à reapropriação da narrativa da Paixão, para revigorar a fé e opor-se à deriva rumo a um cristianismo burguês e liberal, que não leva absolutamente em conta as vítimas da história. É forçoso constatar que, nas sociedades capitalistas liberais, nas sociedades do sucesso, tudo pode ser reciclado, inclusive a Paixão de Cristo. Por exemplo, na Espanha, apesar da secularização crescente, as festas em geral e as festas da Semana Santa, em particular, vão muito bem, senão melhor do que antes. Mas isso seria mais folclore? Deixo a questão aberta. Podemos também constatar o inverso: não se pode negar que, na sociedade liberal otimista, a narrativa da Paixão não é bem-vista.

Em suma, apesar das imensas mudanças da sociedade, somos sempre remetidos ao ensinamento de Jesus: é bom escutar a palavra de Deus e, portanto, anunciá-la da melhor forma possível através da narrativa ou do discurso; mas é ainda mais importante tentar colocá-la em prática. Nesse aspecto, não mudou o status da verdade – a relação entre um dizer e um fazer, logo o papel da testemunha da verdade, até mesmo da verdade simplesmente humana.

Cadernos Teologia Pública: temas publicados

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

Nº 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
Nº 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
Nº 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel
Nº 22 – *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
Nº 23 – *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
N° 24 – *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
Nº 25 – *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
N. 26 – *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
N. 27 – *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
N. 28 – *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
N. 29 – *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
N. 30 – *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
N. 31 – *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
N. 32 – *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
N. 33 – *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
N. 34 – *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
N. 35 – *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
N. 36 – *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
N. 37 – *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
N. 38 – *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
N. 39 – *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
N. 40 – *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
N. 41 – *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
N. 42 – *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi
N. 43 – *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno

N. 44 – *A origem da vida* – Hans Küng
N. 45 – *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
N. 46 – *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
N. 47 – *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
N. 48 – *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels
N. 49 – *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos* – Karl-Josef Kuschel
N. 50 – *"Ite, missa est!": A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Giraudo, SJ
N. 51 – *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elizabeth A. Johnson
N. 52 – *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
N. 53 – *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
N. 54 – *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo
N. 55 – *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
N. 56 – *Igreja Introvertida: Dossiê sobre o Motu Proprio "Summorum Pontificum"* – Andrea Grillo
N. 57 – *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
N. 58 – *As narrativas de Deus numa sociedadepós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
N. 59 – *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger
N. 60 – *Razão e fé em tempos de pós-modernidade* – Franklin Leopoldo e Silva
N. 61 – *Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura* – Karl-Josef Kuschel
N. 62 – *Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição* – Luigi Perissinotto
N. 63 – *A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico* – Felix Wilfred
N. 64 – *Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea* – François Euvé
N. 65 – *O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade* – Marco Lucchesi
N. 66 – *Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno* – Mary E. Hunt
N. 67 – *Silêncio do deserto, silêncio de Deus* – Alexander Nava

Jean-Louis Schlegel é sociólogo das religiões. Desde 2006 é conselheiro da Editora Seuil, particularmente no campo das ciências humanas e trabalha na edição há mais de vinte anos. É membro da Comissão Diretiva da Revista *Esprit*, de Paris, desde 1988.

Algumas publicações do autor

SCHLEGEL, Jean-Louis. *A lei de Deus contra a liberdade dos homens*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. "À propos d'un "réenchantement du monde". *Esprit*, juin 1997, p. 65-67.