

A cristidade num mundo em transformação

La cristità in un mondo in trasformazione

Dr. Sérgio Wrublevski

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ¹

RESUMO

O conceito cristidade foi redescoberto pela fenomenologia da religião na contemporaneidade como tentativa de pensar a essência da fé cristã enquanto essencialização da existência a partir da força crística. Um dos principais empenhos da fenomenologia da religião foi realizar uma epoché fenomenológica com o discurso filosófico voltado para o fenômeno religião para libertá-lo das múltiplas leituras epifenomênicas e assim deixar o fenômeno em questão aparecer em sua melhor significância para a condição histórica humana. A cristidade é antes de tudo fidelidade à inspiração crística a serviço de mundos, no qual o homem terá de partilhar com a consanguinidade de espírito e com a estranheza de mundos: terá de aprender o enraizamento decidido e a indecidibilidade de juízo acerca de mundos estranhos e num sentido total complementares.

192

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia; Fenomenologia das religiões; Cristidade

RIASSUNTO

Il concetto cristità è stato riscoperto dalla fenomenologia della religione nella contemporaneità come tentativo di pensare l'essenza della fede cristiana, ossia come la realizzazione essenziale dell'esistenza a partire dalla forza cristica. Uno dei principali impegni della fenomenologia della religione è stato realizzare una epoché fenomenológica nel discorso filosofico svolto verso il fenomeno religione per liberarlo dalle letture epifenomeniche e così lasciare il fenomeno apparire nella sua migliore significanza per la condizione storica umana. La cristità è anzitutto fedeltà verso l'ispirazione cristica a servizio dei mondi: ci sarà bisogno di imparare il radicamento deciso e l'indecidibilità di giudizio verso mondi strani e in uno senso totale complementari.

PAROLE CHIAVI

Fenomenologia; Fenomenologia das religiões; Cristidade

INTRODUÇÃO

¹ E-mail: sergiowrublevski@gmail.com

O conceito “Cristidade” foi reproposto na filosofia por Soeren Kierkegaard, e nestes últimos 200 anos foi acolhido por pensadores que buscavam entender o fenômeno “religião” dentro do enraizamento histórico e cultural e do desafio em que a questão religião, religiões e essência cristã se encontram na contemporaneidade. Este conceito (*Christlichkeit*) é uma retomada e ampliação do antigo conceito Cristidade ou essência cristã (*Christianitas*), presente de modo vivo nos tempos da Patrística e da Idade Média, em contraposição ao conceito de cristandade (GEELHAAR, 2015). Enquanto o conceito cristandade como expressão da disposição de construir e fortalecer a unidade de poder da civilização cristã se tornou dominante a partir da Idade Média para a Época moderna, *Christianitas* diz o sentido essencial de ser cristão numa comunidade política sustentada na tarefa de uma unidade realizável a partir da força crística. Mas o que é a força crística?

Nos tempos modernos esta redescoberta do sentido de cristidade em distinção dos conceitos cristianismo - entendido como movimento histórico do espírito cristão - e cristandade - entendida como concreção cultural do cristianismo - se fez necessária para diferenciar uma abordagem filosófica-crítica da essência cristã num diálogo histórico com outras religiões numa diferenciação para com as abordagens modernas marcadas por uma insuficiência na compreensão do fenômeno em questão, justamente por operarem tão somente com os conceitos cristianismo e cristandade. Estes dois últimos conceitos atuam nas áreas de trabalho na filosofia moderna com o nome: ciências da religião e filosofia da religião. No primeiro grupo surgem as tentativas de uma sociologia, uma psicologia, uma história da religião ou das religiões. No segundo grupo surgiram reflexões conhecidas como filosofia racional da religião (religião natural ou racional - Teodicéia - em contraposição à revelação cristã enquanto disciplina teológica, ou como metafísica da religião (muitas vezes na tentativa de circunscrever a “Essência do Cristianismo”), crítica da religião, compreensão acerca da liberdade de religião, fenomenologia da religião, Filosofia da religião enquanto filosofia da filosofia ou mística da filosofia, entre outras abordagens.

O caminho filosófico de investigação encadeado pela retomada da questão sob o conceito “Cristidade”, ao entender a intencionalidade da investigação de modo filosófico-crítico, não podia permanecer refém de uma abordagem tão somente positiva, seja pelo limite da impositação das ciências positivas, seja pelo uso de uma determinada religião circunscrita a uma região, a uma época ou a uma tradição, nem podia permanecer refém do modo moderno ocidental de refletir sobre o fenômeno religião através de um determinado uso não suficientemente crítico da racionalidade. A racionalidade, ao investigar os fatos e significados religiosos de uma religião, pode tornar-se, por uma prepotência a ela inerente, uma “religião”. É o que nos recorda Goethe, quando diz que a racionalidade, ao falar sobre religião, cria sua própria religião. Tanto os significados positivos têm de ser acolhidos e elucidados em toda a sua tessitura cultural, emocional e resgatados em sua valência significativa para um povo numa determinada época, como toda a elucidação fundamental do homem tem

de ser integrada a estes significados factuais e históricos e realizar uma compreensão da existência histórica dos homens no seu todo. Para isto, a consciência sensível emocional, a subjetividade, a determinação, a constituição da consciência, de sua relação com o passado, com valores vigentes na tradição e com sua própria renovação, e tantos outros componentes da psiché humana, deverão conjuntamente ser clarificados numa auto-consciência da identidade humana como tal. Neste contexto todas as religiões e culturas na sua diversidade poderão contribuir para a gestação da identidade humana como tal. Não por último entram necessariamente neste processo de elucidação o sentido último da verdade na dinâmica das diversas culturas, na sua historicidade, na integração e prospecção da unidade e totalidade de seu percurso. A elucidação destes três níveis de interrogação foi a tarefa que vem realizando a fenomenologia nestes últimos 200 anos, quando se volta à questão religiosa.²

1 FENOMENOLOGIA E ESSÊNCIA CRISTÃ

Em todo lugar onde se busca alcançar a evidência de um fenômeno na sua força de elucidação fundamental da condição humana está em jogo a fenomenologia. A fenomenologia da religião, ao elucidar as estruturas religiosas transcendentais presentes em todas as culturas, está buscando clarear a existência humana como tal. Quando ela clareia fenômenos religiosos, ela mostra os elementos constitutivos da estrutura da existência humana na sua integralidade. Com isto a fenomenologia busca tornar mais evidente a compreensão do homem nas diversas teologias e religiões como também a compreensão da dimensão teológica no homem. Se de um lado são as possibilidades significativas que estão sendo investigadas na profundidade das mais diversas religiões, pertence à realização integral da existência humana o cultivo da dimensão de profundidade de sentido, que se manifesta na existência bem realizada de homens religiosos. Assim, como um homem desprovido da dimensão social ou artística é um homem no qual fica visível a carência de um modo de ser integral da condição humana, o mesmo vale para o homem sem a abertura e cultivo do sentido em profundidade de tudo e no mais alto grau, que aqui chamamos, provisoriamente, de dimensão religiosa.

Onde encontramos autêntica fenomenologia da religião? Todos os grandes fundadores de uma tradição religiosa explicitaram propriamente a sua experiência humana fundamental, deixando para a posteridade vestígios desta compreensão da existência articulada a partir dos desafios biográficos, sociais, epocais, nos quais o todo da existência recebia um determinado sentido³. Assim aconteceu por ex., com

² Dentre os inúmeros nomes que desenvolveram uma fenomenologia da religião podem ser destacados: Max Scheler, Martin Heidegger, Martin Buber, Mircea Eliade, Gabriel Marcel, Henri de Lubac, Paul Ricouer, Urs von Balthasar, Eugen Biser, Kart Albert, Heinrich Rombach, Pascal Davi.

³ A doutrina religiosa não expressa em primeiro lugar um sistema de argumentos lógicos e coerentes. A palavra latina *doctrina* recorda ainda na sua proveniência o mundo significativo que se abriu para o fundador de uma determinada tradição religiosa. Na língua grega tem a ver com o mundo que aparece a mim (*dokei moi*).

Jesus de Nazaré, ou com Buda, Zaratustra. Nos tempos modernos a fenomenologia religiosa teve seus grandes impulsos na obra de Pascal, que entendia suas colocações como expressão da “ordem do coração”. Coração significava aqui neste contexto a ordem mais fundamental da existência singular, a partir da qual se tornava possível clarear outras ordens do mundo do espírito de modo a serem verificadas e melhoradas em sua plausibilidade. É da “ordem do coração” que surgia a possibilidade de clarear o que hoje chamaríamos de ciências humanas, (que incluía a própria religião cristã) e que Pascal chamava de Espírito de finura (*finesse*). Também Hegel, Schelling e Kierkegaard usavam a “ordem do coração” para explicitar a relação entre a lei humana e a lei divina⁴, onde a própria filosofia e a arte, em modos diversos, tinham seu sentido último a partir de evidências alcançadas pelo pensamento mas integradas nos motivos mais profundos e significativos que a reflexão das grandes religiões tinha desvelado. Uma experiência da “ordem do coração” movimentava a criatividade fenomenológica que leva Schelling a interpretar o sonho de Jacó na luta com Deus⁵ para explicitar o modo de ser da existência humana na sua luta para entender a dinâmica de transcendência. (SCHELLING, 1976, p. 97)

No século XX a fenomenologia da religião buscou superar tanto a apreensão superficial da consciência moderna sintetizada no modo conhecido como “erudicionismo” como também a consciência presa imediatamente num modo de crença, no qual o discernimento exigido pela fenomenologia não era trabalhado. Em suas análises acerca da estrutura da consciência e da realidade, a fenomenologia buscou desconstruir a compreensão usual, segundo a qual o ato de “pensar”, o ato de “representar” e o ato de “crer” são compreendidos simplesmente como três atos relacionados à mesma coisa, entendida como uma substância previamente dada. É o que aparece na compreensão popular, quando se pergunta: “e se a ciência vier a provar que não existe Deus?” A partir do exercício fenomenológico nesta questão fica evidente serem 3 atos distintos de consciência, cada um sendo uma forma própria de consciência. É o que acontece na “crença”, na “representação” e no “pensar” sobre Deus. Um Deus produzido pela consciência da representação ou do pensamento racionalista não é o Deus da consciência e do ato de fé. É que fé (*faith*), se distingue da crença (*believe*) no sentido de que o significado por ex. de Deus se manifesta como real somente na forma de vida e no seu correspondente ato de fé, e jamais fora desta forma de vida e deste ato de fé. Ou Deus é apreendido pelo ato de fé, manifesto na consciência da fé, ou simplesmente ele permanece um epi-fenômeno, seja por ex. da consciência representativa, racionalista, voluntarista ou esteticista, etc. Deste modo, somente para quem se abre à consciência da fé é dado saber, propriamente, no que ele crê, e somente este sabe também do extravio da própria consciência da fé. Quem somente pensa sobre Deus, representa-o, etc., com este saber, no entanto, não sabe em que consiste a consciência da fé, como forma de vida com seu a priori, seu

⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phaenomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg 1952, Vozes 9ª edição, 2020 VII A Religião p. 447, A Religião Manifesta p. 490-516; VI O Espírito b – A fé e a pura inteligência p. 356.

⁵ Gênesis 28, 10-22.

próprio real, sua própria experiência e seu próprio saber. A partir desta mesma evidência fenomenológica, Deus não pode ser afirmado e negado pela mesma consciência. Isto nos ensina já o argumento ontológico de S. Anselmo de Aosta. Não se pode “negar” Deus, pois negar é uma forma de consciência que, de forma nenhuma, pode pertencer à forma de vida da fé. É antes o Deus da fé que se manifesta imediatamente, como correlato noemático da experiência noética da fé. É o que tenta expressar o conceito hoje amplamente aceito de “experiência de Deus”: longe de expressar uma apreensão estética-intimista, expressa a co-pertença imediata e constitutiva de noesis e noema na estruturação da consciência da fé. É a palavra “crer” que faz a consciência confundir com um sentido acrescentado a algo, não originário nem fundamental, mas pretensamente apenas mental.

2 CRISTIDADE NA VIDA E OBRA DE HERMÓGENES HARADA

Embora Hermógenes Harada tenha vivido num tempo em que surgiram, especialmente na primeira metade do século XX, diversas tentativas de realizar uma “fenomenologia da religião”, seus exercícios de confronto com as grandes questões da filosofia e da cultura contemporânea nunca se concentraram na tarefa de construir uma fenomenologia da religião, que ele considerava ainda um fenômeno típico da modernidade, e sim num confronto com a radicalidade do questionamento filosófico aberto especialmente pelos fenomenólogos da escola alemã de Freiburg i. Breisgau (especialmente Husserl, Heidegger e Rombach) e isto enraizado na civilização e cultura oriental-japonesa e na cultura judaico-cristã.

Embora o primeiro contato com a filosofia tenha sido através da escolástica tradicional, Hermógenes Harada sempre privilegiou o contato direto com os grandes mestres do pensamento. Foi Heinrich Rombach, discípulo e amigo de Martin Heidegger, o mestre que introduziu Harada nas questões decisivas do pensamento filosófico fenomenológico. Embora o primeiro grande trabalho de Harada tenha sido uma interpretação escrita e apresentada no seminário de filosofia de Rombach sobre o pensamento de Edmund Husserl, foram as questões abordadas por Martin Heidegger que acenderam o interesse de Harada nos múltiplos questionamentos ao longo de sua vida. Entendia cada dia de sua vida com ocasião para, a partir dos mais diversos desafios de sua vida biográfica, exercitar de modo novo, e com uma cada vez inesperada criatividade a única questão, constantemente indagada por Heidegger, nomeada em termos acadêmicos como “questão do Ser em todo o sendo”. Se a reverência pelo pensamento de Heidegger foi em toda a sua vida mantida e exercitada, o modo como realizou este caminho de indagação no ser dos múltiplos fenômenos foi talvez o caminho ensinado pelo mestre Rombach. Este tinha escrito uma das mais respeitadas interpretações do pensamento moderno a partir do final da Idade Média, (ROMBACH, 1966) e soube encorajar seus estudantes para uma interpretação fenomenológica da estruturação fundamental do espírito humano no seu mais alto nível. Como professor universitário exercitou esta interrogação nos fenômenos da arte, da educação, da psicologia e psicanálise, da cultura de outros

povos (chinesa, japonesa, indiana e africana) e da profundidade das interrogações realizadas pelas grandes tradições religiosas.

A fenomenologia da escola do sudoeste da Alemanha realizou na primeira metade do século vinte uma revolução na filosofia, revolução de repercussão mundial, ainda que esta não tenha sido suficientemente estudada e apropriada até os dias atuais. Ela mostrou que a crise da modernidade só poderá ser compreendida na sua proveniência e nos seus desdobramentos e alternativas se for compreendida no contexto de uma defasagem progressiva que a cultura ocidental experimenta desde a morte de Platão no século IV a.C. Com o aristotelismo e a filosofia reduzida a um platonismo se preparam as bases para um expansionismo imperial da cultura gregalatina-europeia, que se consuma no niilismo europeu e na cultura globalizada. Todo este processo histórico de 2.500 anos se consuma na dominação técnico-científica da modernidade e tem em todo o seu percurso a condução de pensamento realizada pela assim chamada Metafísica como pensamento estruturante.

Com o reconhecimento da perda do vigor originário de todo este processo histórico se instaura com evidência de que - no interesse de se preparar um novo porvir - faz-se necessário realizar um salto para dentro da originariedade dos povos indo-europeus, especialmente na realização do povo grego dos séculos VIII-V Ac., originariedade já vivida na sua origem, mas perdida ao longo do percurso histórico. Husserl dizia em 1935 que nós vivemos da genialidade dos séculos VIII-V a.C. Os poetas, como Novalis, Eliot falam de um passo para a frente retornando. Este passo histórico não é continuísmo nem ruptura arbitrária na história e sim uma revolução a partir do acesso à força originária. São poetas e pensadores que, tendo feito a experiência deste acesso à dinâmica de criação da história, acenam para a necessidade de cada homem realizar este salto numa necessidade livre. É com este salto de retorno à originariedade que se dá a redescoberta tanto do sentido originário dos poetas e pensadores gregos como da fundação originária do espírito cristão. Os grandes pensadores iniciais da época cristã como por ex. Justino, Clemente de Alexandria, Agostinho, Boécio, Escoto Eriúgena, entre outros, entenderam que a originariedade da experiência cristã ocidental só seria guardada num confronto de espírito com a gênese desta tradição espiritual do pensar grego. Justino, por ex., fala de Heráclito de Éfeso, Sócrates, como cristãos antes de Cristo⁶. Recordemos apenas

⁶ Justino (100-165 d.Cr.) faz parte de um grupo de pensadores que, embora fossem eco da primeira originariedade da mensagem de Jesus de Nazaré, foram desfigurados pelas múltiplas interpretações do tempo (estoicismo, gnosticismo, etc.) e por interpretações posteriores construídas nos séculos posteriores até o século XVIII-XIX (helenistas, neoplatônicas, etc.). Os principais nomes são: Filon de Alexandria, Justino, Clemente de Alexandria, Dionísio Areopagita, entre outros. Todos eles são herdeiros de uma experiência da verdade que não está determinada por motivos parciais ligados a um determinado tempo ou época, religião ou etnia, mas que tiveram êxito numa busca da verdade vinculada às estruturas temporais/epocais e que atingiram instantes de uma evidência singular e total. Pensadores desta singularidade e plenitude foram reconhecidos neste contexto também para além do contexto do movimento cristão, como é o caso de Filon, mas também |Heráclito de Éfeso, Sócrates, Platão, Pitágoras, Empédocles. Cada um destes pensadores conseguiu com conceitos diversos, realizar uma experiência da verdade na qual podemos distinguir três momentos integrados

alguns acenos desta proximidade do pensamento originário da Grécia, repercutindo na gestação do pensamento originário cristão.

Como Simone Weil conseguiu mostrar, (WEIL, 1953) a *Ilíada* de Homero nos apresenta o homem num direto confronto com uma força que o transforma, o torna uno, mas que pode destruí-lo. Não é somente a força que mata, mas também aquela sob a qual os homens estão suspensos e que pode matá-los de um momento ao outro. Esta força pode tanto estrangular impiedosamente o homem como impiedosamente pode inebriar quem a possui ou creia possuí-la, mas ninguém tem a sua posse definitiva, nem heróis nem deuses. Não há nenhum homem que, a partir de um certo momento, não seja constringido a curvar-se diante desta força. Ela tem um duplo poder de transformar o homem: ela pode paralisá-lo, petrificá-lo, como pode potencializar aquele que aprende a usá-la. Ninguém escapa ao império desta força; nem o forte, que se crê, presunçosamente, senhor dela. Também ele deverá sofrer, ou seja, experimentar a lei, a vigência desta força. Quando obcecados pela posse momentânea desta força, os homens perdem o sentido e se tornam incapazes de justiça e prudência. Decisivo para a meditação homérica e para toda a tradição grega posterior é o conceito de equilíbrio, de integração, medida, limite (*péras*), que usamos em múltiplos modos para a matéria, a técnica, a geometria, mas temos dificuldade em usá-lo em referência ao homem, ao espírito. No entanto, aprendemos insistentemente com os gregos de que todo o abuso insolente desta força, toda a desmedida, toda insolência (*hybris*) será punida fulminantemente. Nesta experiência direta da força divina da natureza, a carência, a insuficiência humana não deixava de ser sentida, mas derivava da cordialidade que se estende sobre todos os homens como o clarão do sol que resplende sobre todos. A carência humana não deixa de ser amarga, mas não se reduz a um simples lamento. Esta subordinação de todos os homens a esta força da necessidade pode ser suportada como um grau de relacionamento criativo (*areté*, virtuosidade). Se ninguém pode subtrair-se a esta força, nenhuma coisa, ninguém pode ser considerado supérfluo. Tudo o que no interior do homem e nos relacionamentos humanos escapa ao império desta força é amado, - amado através da dor - e isto traz a necessidade da experiência do nada como condição de possibilidade da criação humana, seja a de suspender a destruição, seja a de transformar o homem tornando-o ele próprio. Aqui, o nada possibilita que a alma, sob domínio desta força, se desperte pura e intacta, reencontrando-se a si

numa unidade. São eles: 1) abertura para a imensidão da Ilimitude, do divino, sem qualquer substancialização hipostática destas realidades 2) apreendida na relação dialética com o que se deixa cada vez, na limitude, iluminar; 3) ambos os momentos realizam uma integração circular através da criatividade singular e transcendental. Estes três momentos dizem a vigência do Ser relacionado ao não-ser (Nada|) em todo o sendo. O poeta Hölderlin assim sintetiza: "O homem pode experimentar - não unicamente a partir de si mesmo, nem unicamente a partir dos objetos, que o cercam, - que, para além de uma marcha mecanicista, é no mundo um espírito, um deus, mas certamente numa relação mais viva e mais nobre do que a da necessidade, relação na qual o homem está com o que o cerca." Toda a relação com a gênese do sentido terá de ser poética, do contrário a religião não realiza a justa integração do ser no medium do nada para cada vez ser. Cfr. Hoelderlin, *Aufsätze über Religion, Werke und Briefe*, Insel Verlag, 1969, p. 638.

mesma, e isto não através de algum sentimento ambíguo, complicado ou tumultuado, mas através da coragem e do amor, que exige esquecimento de si.

A partir desta leitura podemos compreender que foi esta experiência originária da Grécia que os evangelhos captaram, especialmente quando descrevem a experiência de um ser divino e humano, que busca antes de tudo e unicamente em tudo “o reino e a justiça de nosso Pai celeste”. E o faz captando um espírito divino, unido à carne, tremendo diante do sofrimento e da morte, sentindo-se no fundo de seu abandono, separado dos homens e de Deus. O sentimento da miséria humana dá a ele aquele acento de coragem sem dissimulação ou desprezo, onde nada é desprezado ou colocado acima da condição humana, mas tudo é lugar de transfiguração. Aqui entendemos tanto a idéia grega de imortalidade, como um evento heroico no limite da capacidade humana, mas não produzido pelo homem, como também a ideia cristã de ressurreição da carne entendida como transfiguração do sofrimento numa possibilidade significativa que não despreza nada, mas tudo subsume e incorpora numa nova e positiva possibilidade.

O conhecimento desta força, o reconhecimento do domínio da necessidade é somente possível através da generosidade e humildade, isto é, de um heroísmo disposto a morrer para que a condução divina se dê e traga – obliquamente – um alto sentido de si. Trata-se, portanto, de uma experiência de facticidade guiada pelo tempo da necessidade divina, tempo a ser cuidadosamente acolhido e transfigurado pela condição humana singular. Trata-se de uma radical refutação de qualquer miraculismo ou sobrenaturalismo, bem como uma radical recusa de toda a forma de idolatria. No evangelho, o demônio é considerado o pai da mentira, por se apresentar como quem adora esta força⁷. O reconhecimento do domínio desta força é um conhecimento de algo que foge desta força, mas a entende como um domínio de si, que, no confronto com esta irrupção misteriosa, sustenta o confronto com o que, instantânea e gratuitamente, envia possibilidades e, no todo, se subtrai a ser compreendido panoramicamente. A capacidade de confrontar-se com esta força se apresenta como um exercício de nitidamente sondar e vislumbrar esta força, reconhecendo-a, sem adorá-la, sem pretender encaixá-la em conceitualizações e definições, como na filosofia muitas vezes costuma-se operar. Não é justamente esta a atitude que é destacada no centurião de Cafarnaum⁸, em relação ao qual Jesus fica pasmo de admiração e ao qual atribui uma fé imensamente grande, da qual Israel não sabe dar testemunho? Humildade significa a compreensão de que toda a nossa vida depende do determinismo, da sorte, das circunstâncias. Humildade é aqui a forma criativa do nada se mostrar. Mas faz-se necessário alcançar uma orientação que não nos faça adorar as circunstâncias, nos confundir com a factualidade, deixando entrar cálculos mesquinhos que destroem a orientação salvadora fundamental.

⁷ Jo. 8, 42-44; Mt. 4, 1-10

⁸ Mt. 8, 5-13; Lc. 7,1-10

O reconhecimento radical e lúcido desta força somente se torna evidente se, nas suas imediatas exigências, nos empenhamos em superar o prejuízo consolidado da “mitologia grega”, como se ela fosse uma espécie de religiosidade fantástica, cheia de vitalidade mas no seu conjunto algo vão e infantil em confronto com a religiosidade bíblica séria e severa. Em verdade, os poetas gregos tentam nos passar a profunda consciência da unidade de tudo de tal modo que no destinar-se (*moira*) da necessidade reconhecemos o abrir-se e o retrair-se do divino. É esta experiência da *divinitas* como *absoluta necessitas* que nos abre o conceito de força divina na qual estão inseridos todos os seres, os próprios deuses gregos. Em diferença de uma concepção idolátrica de um Deus determinado e determinante, que divide a realidade em boa e ruim, pensada em vista do homem determinado por fins particulares, os gregos, através de seus pensadores e poetas, nos propõem uma concepção profunda da bondade do todo. Esta compreensão amorosa do todo se estende sobre todos e sobretudo, não sendo mais necessário a pretensão de valorizar o próprio eu. Não adorar a origem de toda a vida, não trocar o necessário pelo bem, significa não adorar algo determinado (experiência do nada) e, junto, dialeticamente, reconhecer no todo o divino, o bem, na sua concretude singular (experiência do ser no sendo). A experiência originária de Parmênides principia chamando atenção para a insuficiência do caminho do Ser como do caminho do não-ser. O primeiro seria protagonizado pela colocação metafísica, privilegiando a pura determinação do Ser e esquecido do Nada. O caminho do não-ser é recusado por Parmênides por confundir-se com a derivação, sem conseguir pensar a gênese positiva de todo caminho significativo. O caminho originário de ser se confronta com o que é a partir do Ser e não-ser, no confronto com a aparência no seu aqui e agora. É neste aqui-agora que se dá o real em pleno equilíbrio, decisão e completude, como instantânea abertura do eterno na circularidade otimal do tempo. O nada é o que possibilita ser e não-ser no aparecer como envio cada vez de um destinar-se divino de tudo. A experiência da verdade grega e da verdade judaico-cristã são duas experiências originárias da verdade que se distinguem e se co-pertencem numa diferenciação que ainda teremos de colocar.

200

O poeta Hölderlin nos recorda de que o Ocidente é a pátria inexorável no espírito para os que nasceram nesta referência. A experiência da verdade que nossa tradição milenar indo-europeia na sua vertente grega nos entregou permanece irrenunciável para todos os homens que nasceram neste destino de ser. Um abandono ou troca de paradigma arbitrários leva os homens desta tradição a um consciente ou inconsciente desenraizamento. Este pode aparecer sob formas mais diversas, tais como desorientação, manipulação, racionalização, etc. Um tal desenraizamento pode resultar em doença física e sua cura será sempre a tarefa de redescobrir o fio condutor de uma experiência da verdade de uma determinada tradição cultural-civilizatória.

O processo civilizatório da humanidade se realizou fundamentalmente em 4 grandes vertentes culturais distintas e inderiváveis: cultura indo-europeia, cultura indo-asiática (budismo, taoismo, xintoísmo, zenbudismo), cultura árabo-muçulmana,

cultura africana. Cada uma delas tem seu acesso à própria experiência da verdade, sem que uma possa ser a medida da verdade da outra. Cada uma destas tradições culturais tem sua originalidade própria, sua desfiguração e suas possibilidades de redescobrir sua identidade no processo histórico como um todo. Cada uma destas vertentes culturais intenciona realizar a plenitude da humanização do homem, mas nenhuma destas culturas dispõe do monopólio da verdade. Por isto, no processo de humanização do homem cada uma destas vertentes, atendo-se à orientação prévia e própria da verdade, necessita aprender com outras culturas a libertar-se de suas próprias unilateralidades e construir os destinos genuínos e integrais da humanidade. Quanto maior o rigor para com a verdade de sua própria identidade numa disposição de aprender com a alteridade das outras culturas, tanto maior é a possibilidade de superar níveis de unilateralidade e realizar de modo mais pleno e integral a humanização do homem. Não seria este o sentido da globalização como uma grande chance de o homem de uma cultura aprender não só a respeitar a alteridade, mas a aprender a ser com a novidade da outra cultura mais integralmente humano?

Ao mesmo tempo mais de um bilhão de homens são herdeiros da tradição religiosa judaico-cristã. Aqui não se trata de fazer proselitismo por alguma confissão religiosa nem de pretender colocar esta ou aquela confissão religiosa como superior às outras. Faz-se necessário aqui distinguir entre as diversas religiões positivas em sua institucionalização histórica e o desafio da verdade colocada por Jesus de Nazaré. Como ficou dito no início, a questão da fé que abre o mundo significativo do discípulo de Jesus Cristo não pode ser colocada como um problema mental de iniciativa do homem. É antes o homem que se descobre como discípulo de Jesus Cristo, e nessa consonância de alma, tocado por um sentido imenso, inesgotável em sua profundidade e, ao mesmo tempo, vinculado a um caminho biográfico singular. A partir da circularidade destes dois momentos tudo pode ser assumido num sentido positivo de tarefa: o mundo da alteridade, do sofrimento da humanidade, o cuidado do mundo da natureza. Hölderlin na juventude fala de um encontro com o tu de Jesus Cristo, encontro este que pode irrigar de sentido toda uma existência em todas as suas vicissitudes e engajamentos, dores e alegrias. O toque inesperado de um encontro não se reduz a um encontro com outros homens, mas pode inesperadamente acontecer como abertura de uma fonte que possibilita múltiplos encontros significativos com homens, coisas, ideais, tarefas. etc. O inesperado do encontro não é, então, uma atividade subjetiva. Quando advém a irrupção desta possibilidade, ela transforma tudo o que o homem pode receber num evento multiforme de significados, mas isto só acontece se não faltar vigor criativo-receptivo da parte do homem para renovar cada vez o instante do encontro. A fenomenologia do encontro pode ser explicitada como uma inspiração do alto, uma iluminação transcendental que se manifesta como pura convocação para a imensidão de sentido

forjado numa encarnação de pura, amorosa e despretensiosa acolhida do real fático⁹. Quem uma vez entendeu a dinâmica do encontro na sua concreção singular, faz com tudo o melhor possível, sem se entender como o autor de tais realizações.

Para tomar os acenos deste caminho de encontro, - usando uma expressão cara a Hermógenes Harada, - com o divino a modo de Jesus Cristo, concluo aqui com a apresentação da atitude de fundo do escritor japonês Shusaku Endo que certamente serviu de inspiração a Harada para a compreender a tarefa da cristidade.

Shusaku Endo (1923-1996) é um escritor japonês que se descobre no século XX como um dos múltiplos herdeiros do cristianismo trazido e anunciado por missionários italianos e portugueses no século XVI no Japão. (ENDO, 1992) Depois deste anúncio ter sido acolhido com grandes disponibilidade e discernimento especialmente por camponeses e pescadores, inicia-se uma grande perseguição contra cristãos movida pelo poder imperial. O escritor tenta recuperar a ambiência típica deste tempo: camponeses são torturados ou martirizados, a menos que publicamente reneguem a adesão ao cristianismo. O gesto que marca a apostasia do cristianismo consistia em pisar publicamente numa figura que mostrava o rosto de Jesus Cristo. Jovens missionários recém-chegados constataam o grande fervor dos cristãos perseguidos, suas famílias são destruídas com enorme sofrimento por manterem fidelidade ao cristianismo numa oposição frontal à cultura e religião do próprio país budista. Um dos grandes missionários que tinha convertido muitos japoneses ao cristianismo, não conseguiu não se escandalizar com tanto sofrimento injusto e abjurou de sua fé cristã. Com o reconhecimento do seu gesto de adesão o poder político lhe concede muitos privilégios materiais. Os poucos cristãos que conseguiram resistir sem se quebrar na opressão injusta, tiveram que renunciar à própria institucionalização do cristianismo para ser simplesmente fermento escondido na massa. Foram viver na periferia, no esquecimento, na rejeição, a modo do Jesus de Nazaré, que experimentou a rejeição nos mais diversos níveis de intensidade. Não repetiam rituais, mas partilhavam o pão entre eles, e transmitiam de geração em geração a fidelidade a este encontro abissal vivido de geração em geração.

A questão da cristidade não significa opor cristianismo contra a cultura e o poder político constituído. Cristidade tem a ver antes de tudo com a tarefa de acolher a fé cristã de tal modo a encontrar um sentido positivo a tudo, até mesmo ao sofrimento, à injustiça e ao silêncio de Deus. Ela entende que o Deus de Jesus Cristo é um Deus que se subtrai a ser compreendido como entidade natural ou pessoa, mas no seu radical retraimento envia um sentido cada vez novo, de inesperada profundidade e gratuidade. O próprio rosto do Cristo terá de ser abandonado, como sugere o artista plástico Joseph Beuys, para que os cristãos não venerem ainda uma imagem (ídolo) em vez da grandeza, amplitude e profundidade de alma que torna

⁹ É neste sentido que a obra considerada por Hermógenes Harada a mais importante que escreveu, é uma fenomenologia das narrativas dos primeiros discípulos de Francisco de Assis, nas quais aparece o poético da experiência da fé cristã vivida como evento significativo a partir de um encontro com a grandeza da mensagem crística. (HARADA, 2000).

possível acolher cada alteridade na sua misteriosa identidade. Cristidade é pois, máximo rigor de seguimento e radical indecidibilidade quanto à alteridade, seja do outro, de outra cultura ou de um mundo religioso. Mas talvez esta fidelidade ajude os povos ocidentais e orientais a não sucumbirem no marasmo (*mud swamp*) e desenraizamento que atinge todos os povos e tradições religiosas. A não aceitar como natural a perda do sentido de Deus, do mal, e do amor, perdas cada vez mais presentes numa sociedade que se concentra antes de tudo em potencializar um alto desenvolvimento tecnológico.

REFERENCES

- ENDO, S. *Silence*. Paris: Denoel, 1992.
- GEELHAAR, T. *Christianitas. Eine Wortgeschichte von der Späntantike bis zum Mittelalter* (Historische Semantik, Bd. 24). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- HARADA, H. *Em comentando I Fioretti: reflexões franciscanas intempestivas*. Bragança Paulista / Curitiba: Edusf / Faculdade São Boaventura, 2003.
- HEGEL, G. W. *Phaenomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1952.
- HÖLDERLIN, F. *Aufsätze über Religion, Werke und Briefe*. Leipzig: Insel Verlag, 1969.
- ROMBACH, H. *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophischen Hintergrund*. Band II. Freiburg; München: Karl Alber, 1966.
- _____. Die Religionsphänomenologie. Ansatz und Wirkung von M. Scheler bis H. Kessler. *Theologie und Philosophie*, 1973, p. 477-493.
- _____. *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. Band I*. Freiburg / München: Karl Alber, 1981.
- SCHELLING, F. *Die Weltalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
- WEIL, S. *La source grecque*. Paris: Gallimard, 1953.

Submetido: 10 de janeiro de 2021

Aceito: 08 de fevereiro de 2021