



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v6i1i.3835>

**AFINAL, A FÉ É, OU NÃO, DE TODOS?
DA POSSÍVEL (IN)COMPATIBILIDADE DESTE CONCEITO NA INTERFACE
ENTRE RELIGIÃO (TEOLOGIA) E PSICANÁLISE (PSICOLOGIA),
A PARTIR DE KARL BARTH E ANA-MARÍA RIZZUTO¹**

After all, is faith everyone's business or is not? About the possible (in)compatibility of this concept at the interface between Religion (Theology) and Psychoanalysis (Psychology), based on Karl Barth and Ana-María Rizzuto

Sidnei Vilmar Noé²

Resumo: Este artigo se propõe a discutir o conceito de *fé* a partir de dois autores, respectivamente, de duas obras clássicas, uma, do teólogo Karl Barth e outra, da psicanalista, Ana-María Rizzuto, perguntando-se pela (in)compatibilidade de suas respostas em relação à pergunta fulcral: a fé é, ou não, de todos? A resposta, compatível àquela da Bíblia Sagrada, é que nem a fé nem sua ausência é de todos, haja vista a soberania de Deus, em sentido teológico estrito, e, lato antropológico, pela sua mediação espiritual, bio, psicossociocultural. Portanto a fé *de* Deus (cristã) é dádiva e não se encontra no âmbito do disponível, ainda que implique decisão humana, nesta ou naquela direção e, nem sempre, consciente.

Palavras-chave: Fé. Religião. Psicanálise. Karl Barth. Ana-María Rizzuto.

Abstract: This article aims at discussing the concept of faith drawing from two authors, viz., and two classic works: one by a well-known theologian, Karl Barth, and the other, by the psychoanalyst Ana-María Rizzuto. It asks for the (in)compatibility of their answers to the pivotal question: is faith everyone's business or is not? The answer, compatible with that of the Holy Bible, will be that neither faith nor its absence is everyone's, given the sovereignty of God, in the strict theological sense and, broadly, through anthropological conditioning variables, in the spiritually-, bio-, psycho-, socio-, cultural, sense. Therefore, the faith of God (Christian) is a gift and is not within the scope of what is available, even if it implies human decision, in this or that direction and not always conscious.

Keywords: Faith. Religion. Psychoanalysis. Karl Barth. Ana-María Rizzuto.

¹ O artigo foi recebido em 10 de dezembro de 2010 e aprovado em 21 de março de 2021 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. Universidade Federal de Juiz de Fora, MG. E-mail: sidnei.noe@ufjf.edu.br

Introdução

A Sagrada Escritura contém algumas afirmações que “gelam a espinha”: uma, dentre tantas, que podem suscitar arrepios, é esta que o apóstolo Paulo faz em 2 Tesalonicenses 3.3: [...] *οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις*, literalmente, “nem, pois, a fé é para todos”; ou ainda, em sentido correlato, aquela que consta no próprio Evangelho de Mateus 22.14: *Πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοὶ ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοὶ* (muitos, pois, são chamados; porém, poucos, escolhidos).

Pelo seu peso teológico na tradição cristã, especialmente no contexto das teses diferentes acerca do *servo-* e do *livre-arbítrio*, isto é, da predestinação e/ou da liberdade da/na fé; e pelo seu peso psicológico, por suscitar uma das angústias mais profundas no ser humano, a saber, aquela relacionada à sua possível exclusão da comunhão com aquilo e aquele que possua valor incondicional, esse tema merece um aprofundamento mais circunscrito.

Esta reflexão intenta, mediante comparação bibliográfica, reunir e correlacionar um autor e uma autora e obras de referência, uma teológica e outra psicológica, para entrever critérios à compreensão de tais afirmações pontiagudas e assinalar possibilidades de (re)mediação entre afirmações categóricas, aparentemente, excludentes entre si. Grosso modo, as respostas à pergunta podem ser subsumidas a três: aquela que concorda incondicionalmente com as afirmações acima; aquela que, por princípio, discorda e, finalmente, aquela que afirma que sim e que não, dependendo de algumas considerações estritas, tanto teológicas quanto psicológicas.

Aquela que corrobora peremptoriamente tais afirmações, a partir de uma literalidade refratária a considerações hermenêuticas, não poderá ser objeto do estudo sob o viés aqui proposto. Não que a mesma deixe de ter razão, ou mesmo, a tenha, mas porque equivaleria a considerar as referidas citações bíblicas como um *a priori*, um apotegma, um aforismo, que se crê ou não e, portanto, impermeável à reconstrução acadêmico-científica; ou seja, por conseguinte, somente mediante o *sacrificium intellectus*.³

De igual modo, aquela que rejeita categoricamente tais afirmações “de exclusividade”, a partir de reflexões “politicamente corretas” e, portanto, supostamente mais democráticas e humanistas, também não pode ser aprofundada na presente reflexão, não pelo seu valor e verdade em si, mas por cair na tentação da elaboração de um hipertexto, sobretexo, metatexto, talvez mais adequado e, por isso, eventualmente, inclusive, diametralmente contraditório ao próprio texto. Aqui, em termos teológicos, ocorre o perigo eminente da “tentação”, da “soberba”; e, em termos psicológico-psicanalíticos, da “regressão” a um “narcisismo primário”, que incorre o risco de uma (con-)fusão indiferenciada do conceito “fé”.

Posto isso, só nos resta um caminho: perguntar se sim ou se não, levando em conta elaborações teológicas e psicológicas específicas, que possam aprofundar e desenvolver a noção de fé, em diálogo, quiçá “paradoxal”, com a tese proposta na Bíblia.

³ BULTMANN, Rudolf. *Demitologização: coletânea de ensaios*. São Leopoldo: Sinodal, 2014. p. 8.

Com esse fulcro, optou-se, pelo viés teológico, a reapresentar as principais compreensões de Karl Barth a respeito, e, pelo psicanalítico, Ana-Maria Rizzuto, haja vista que ambos apresentem posições, ao mesmo tempo contrastantes quanto confluentes à conotação proposta.

A fé (inclusive, sua ausência) – em sentido teológico – é dádiva

Tomemos como ponto de partida para a discussão teológica do conceito de fé o *sola fide*, que, ao lado do de *gratia, scriptura e Christo*, é absolutamente crucial e nuclear para a Reforma de Martim Lutero e que tem como um de seus baluartes mais digníssimos, Karl Barth⁴, ainda que sua perspectiva seja Reformada⁵, e não propriamente luterana.⁶

A absoluta novidade reintroduzida pela assim chamada Teologia Dialética (também, “querigmática” ou “neo-ortodoxa”), cujo expoente máximo é o teólogo reformado suíço Karl Barth, diz respeito à inversão radical da relação ser humano – Deus, comum às religiões, que agora passa a ser compreendida, no âmbito do cristianismo, enquanto relação Deus – ser humano, de modo singular; todavia, conforme fora intitulada, não se trata de uma compreensão “dualista”, e sim “dialética”, inclusive, em sentido hegeliano, para não dizer “paradoxal”, porque ela estabelece um começo, a vida e obra de Jesus Cristo, como dádiva de fé, que alumia toda a escuridão da profunda antítese humana *coram Deo*, o pecado, e aponta para um já sim e ainda não de uma possível síntese, se bem que nunca plenamente consumada, em vida, seja na história individual, de um ser humano *renato*, de um novo Adão, conforme o apóstolo Paulo ou coletiva, de uma sociedade e cultura que essencialmente seja o reino de Deus.

Não é, pois, o ser humano, que, pela via imanente, através da religião, chega a Deus; mas, inversamente, é Deus que chega, através de sua autorrevelação, testemunhada pela Bíblia, cujo epicentro é Jesus Cristo, ao ser humano. A espiral da fé, portanto, não começa pelo ser humano, enquanto “tese”, que desencadeia a dialética; e sim recoloca Deus, como afirmação categórica primal, em relação ao qual, o ser humano estabelece uma relação antitética profunda, marcada pelo ser no pecado e, por conseguinte, pelo desespero e pela angústia, que somente pode culminar em uma síntese redentora mediada por Jesus Cristo. Essa reestabelece a condição originária da vida a partir de Deus e para Deus, que fora cindida pelo pecado, plasticamente descrita pelo relato mítico da expulsão do Éden, sob a forma, agora não mais do primeiro, mas, do segundo Adão:

⁴ Cf. BARTH, Karl. *Introdução à Teologia Evangélica*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. 128 p.

⁵ “Se, em Lutero, a alegria e a confiança são as marcas da fé; em Zwinglio, a compreensão e a clareza do reconhecimento; já, em Calvino, toda a ênfase recai sobre a obediência da fé que, unicamente, pode operar a certeza da escolha a partir da graça. [...] Essa é a singularidade do protestantismo reformado, que encontrou sua expressão clássica no dogma central da predestinação.” GUNKEL, Hermann; SCHEEL, Otto (Orgs.). *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG). *Verbete reformierte Kirche*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1913. v. 4, p. 2111.

⁶ Evidentemente trata-se de uma escolha arbitrária e, por conseguinte, subjetivamente consciente, mas amparada objetivamente no caráter sucinto de toda a sua vida e obra, contido nesse opúsculo.

A teologia evangélica não ignora que o Deus do evangelho se acha voltado para a existência humana, que ele realmente desperta e chama o ser humano à fé e que com isso reivindica e ativa a totalidade do potencial intelectual humano (e não só o seu potencial intelectual). Mas este fato apenas suscita o interesse da teologia na medida em que ela se interessa, com prioridade absoluta, por Deus mesmo. Ela raciocina e argumenta sob a premissa dominante da revelação da existência e soberania de Deus. Caso quisesse proceder de forma contrária, tentando expor Deus ao critério do ser humano, em vez de expor o ser humano ao critério de Deus, ela seria vítima do cativo babilônico de antropologias, antologias e noologias, isto é, de qualquer interpretação antecipada da existência, da fé e do potencial intelectual do ser humano. A teologia evangélica não é forçada nem autorizada a enveredar por tal caminho. Ela sabe esperar, correndo o risco da fé, para verificar como a existência, a fé e a capacidade intelectual do ser humano, como seu ser e sua autocompreensão, em confronto com o Deus do evangelho, superior à existência humana, venham a revelar-se⁷.

Neste sentido, o paradigma teológico da Reforma, reintroduzido por Karl Barth, haja vista que, na esteira do positivismo iluminado, o mesmo tenha sido subjugado ao crivo da racionalidade humana, pôde, amiúde, ser resumido na singela tese de que o ser humano deve abdicar de seu esforço prófugo vão de querer reestabelecer a relação alienada de Deus, mediante sua própria força, razão ou ciência. Em outras palavras, sucintamente, é um apelo para deixar Deus ser Deus; isto é, reivindicar a soberania de Deus e não subjugar-lo a qualquer categoria antropológica!

A própria palavra é que clama para ser crida, ou seja, chama para que a ouçamos conhecendo, confiando, obedecendo. Isso, porém, significa automaticamente, já que a fé não é um fim em si mesma: a palavra clama, e o conjunto de suas testemunhas de primeira ordem clama para que ela seja transmitida ao mundo, ao qual, afinal, está, endereçada.⁸

Por inusitado que pareça, essa afirmação, radicalmente teológica – e esta reflexão pretende contribuir para tal compreensão! – coaduna perfeitamente com afirmações não menos contundentes feitas, cerca de um século antes, por Ludwig Feuerbach, de que religião é, em última análise, antropologia⁹; por extensão, também com o *plädoyer* de Dietrich Bonhoeffer, em prol de um cristianismo *etsi deus non daretur*¹⁰; com a fenomenologia existencial de Søren Aabye Kierkegaard, que afirmara haver uma “infinita diferença qualitativa entre o eterno e o temporal”¹¹; e, não por último, à crítica de Sigmund Freud de que a religião, em verdade, se correlaciona aos atos

⁷ BARTH, 1996, p. 12.

⁸ BARTH, 1996, p. 29.

⁹ FEUERBACH, Ludwig Andreas. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 61ss.

¹⁰ BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2003. p. 172.

¹¹ “Deus e o ser humano são duas qualidades, entre as quais há uma diferença qualitativa infinita. Toda doutrina que não queira levar isso em conta é para o ser humano loucura e para Deus uma blasfêmia. No paganismo, o ser humano faz de Deus um ser humano (Ser humano-Deus). No cristianismo, Deus se faz ser humano (Deus-ser humano) [...] Essa diferença infinita de qualidade entre Deus e o ser humano é a possibilidade do escândalo, que ninguém pode afastar. Deus se faz ser humano por amor e diz: “Vê o que é ser humano” – mas acrescenta – “tem cuidado, pois ao mesmo tempo sou Deus – e bem-aventurados

obsessivos, à imagem paterna infantil idealizada no céu, bem como, ao Complexo de Édipo e à idealização de um líder.¹² Certamente todos esses autores poderiam perfeitamente concordar com o seguinte aforismo de Karl Barth: “[m]esmo a mais válida manifestação verbal da fé mais viva não passa de obra humana”¹³.

Entretanto, esse definitivamente é o maior dentre todos os dilemas do estudo da religião, seja através da Teologia, da Ciência da Religião ou mesmo da própria Psicologia da Religião, que, de modo especial, nos interessa aqui, a saber, que o seu objeto, melhor seria dizer, seu sujeito (embora tendo consciência que essas designações também não passam de meros antropomorfismos!), se esquivar, se retrair, está para além de toda a capacidade de reconhecimento humano; que ele é “o totalmente diverso” (*das Ganz-Andere*¹⁴), em relação a tudo o que é humano; ou, que há entre o mesmo e nós, humanos, uma “diferença qualitativa infinita” (*unendlichen qualitativen Unterschied*¹⁵). Vale então perguntar, assim como o autor de *A carta aos Romanos* (1919/22)¹⁶ o fez:

[c]omo acontece ele (o teólogo) ser posto a trilhar o caminho que lhe é indicado pelo objeto da ciência teológica? E a partir daí é possível e necessário continuarmos a perguntar: como ele se torna uma pessoa seriamente abalada ou mesmo apenas seriamente admirada pelo objeto da teologia? Qual é a gênese desses fenômenos?¹⁷

Sucede que, e por isso, a designação de *Teologia Dialética*, Karl Barth propõe uma inversão radical do ponto de partida da espiral hermenêutica, onde a *tese* não é mais proposta pelo ser humano, e por extensão, pela sua forma cultural de adorar a algum Deus através de *sua* respectiva religião. A posição da *tese* volta a ser ocupada pelo próprio Deus, assim como já reivindicara uma forte tradição hebraica, redescoberta na Reforma, e realçada pela tradição reformada suíça (daí também seu potencial iconoclasta devastador), de distinguir entre o verdadeiro Deus e os ídolos manufaturados humanamente, sejam esses bezerros de ouro, imagens de santos, símbolos concretos e abstratos, ideologias e/ou ideias teológicas e/ou filosóficas:

[...] só nos pod[e] ser lícito e ordenado remeter a um fator não-integrável em qualquer sistema, assim como lá tínhamos de refletir sobre o Espírito livre como mistério da

aqueles que não se escandalizarem de mim”. KIERKEGAARD, Soren Aabye. *Einübung im Christentum*. Jena: KGW, 1912. p. 294s.

¹² Cf. ÁVILA, Antônio. *Para conhecer a Psicologia da Religião*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 32-39.

¹³ ÁVILA, 2007, p. 30.

¹⁴ Cf. OTTO, Rudolf. *Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus Numinis)*. München: C. H. Beck, 1932. p. 229. Cf. também OTTO. *O sagrado*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 20ss.

¹⁵ Cf. “Se eu tiver um ‘Sistema’, então este consiste em que mantenha em vista, do modo mais insistente possível, aquilo que KIERKEGAARD chamou de ‘diferença qualitativa infinita’. ‘Deus está no céu e tu, na terra’. A relação *deste* Deus com *este* ser humano, a relação *deste* ser humano com *este* Deus é para mim o assunto da Bíblia e a soma da Filosofia, em uma só coisa.” BARTH, Karl. *A Carta aos Romanos*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2016. p. 16s.

¹⁶ Cf. BARTH, 2016, 576p.

¹⁷ BARTH, 1996, p. 63.

palavra de Deus (a palavra ouvida e proclamada pelos profetas e apóstolos, a palavra que constitui, mantém e rege a comunidade), da mesma maneira também agora, dispensando qualquer tentativa sistematizante, só podemos remeter ao evento no qual acontece – em liberdade divina e humana, mais uma vez sem premissas e, portanto, de modo incompreensível e inexplicável, mas pelo menos de modo descritível – que o objeto da teologia chega a tomar conta de uma pessoa qualquer, a deixá-la de tal modo admirada, abalada e comprometida que ela de fato pode viver, pesquisar, pensar e falar como teólogo, a existir como teólogo. Este evento é a fé: o pouquinho de fé deste homem seguramente muito pequeno¹⁸.

Essencialmente, ambas as naturezas, a de Deus e a do ser humano, não podem ser fundidas, confundidas ou misturadas, tampouco cindidas, pois o “termo fé, bastante maltratado já no protestantismo do passado, e mais ainda no protestantismo mais recente” se refere, consoante à fé cristã, ao “encontro e, assim, na comunhão do crente com aquele em quem crê, mas não na identificação do crente com o objeto de sua fé”. Neste sentido, o autor de *Dádiva e louvor*¹⁹, conclui:

A fé é a *conditio sine qua non* [“condição indispensável”], mas não é (como poderia chegar a sê-lo?) o objeto nem, portanto, o tema da ciência teológica. Seu verdadeiro objeto requer a fé, mas resiste à tentativa de fazê-la dissolver-se em reflexões e enunciados da fé. Quem não quiser reconhecer este fato não deverá se admirar da infrutífera labuta que, em consequência, se lhe tornará o trabalho teológico [...] ²⁰.

A partir dessa conceituação – diríamos forte – do conceito de fé e, larga e proficuamente desenvolvida em sua *Dogmática eclesiástica*, é que o teólogo suíço, um dos pais da *Igreja Confessante*, que, ao lado de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) se opôs ao nazismo, pôde afirmar algo não menos atual hoje:

É que o evento específico, constitutivo da existência cristã e, portanto, também da existência teológica é justamente a fé. No evento da fé é que se distinguem a admiração, o abalo, o comprometimento que fazem o teólogo ser teólogo de outras ocorrências, igualmente significativas e memoráveis à sua maneira, que poderíamos qualificar com as mesmas designações. No evento da fé ocorre – e nele realmente acontece algo! – que a palavra de Deus, provida do poder vivo do Espírito que lhe é próprio e, assim, provida da soberania que só ela possui, liberta uma pessoa dentre muitas – de modo que ela se torna liberta e pode existir constantemente como liberta para isto – para aceitar esta mesma palavra, reconhecendo-a como pura e simplesmente benéfica e confortadora, mas também como comprometedora e, assim, indiscutivelmente válida para o mundo, para a comunidade e, por fim, para si própria²¹.

¹⁸ BARTH, 1996, p. 63s.

¹⁹ Cf. BARTH, Karl. *Dádiva e Louvor*. São Leopoldo: Sinodal, 2018. 432p.

²⁰ BARTH, 1996, p. 64s.

²¹ BARTH, 1996, p. 65.

Sucedee, por conseguinte, a necessária consequência de que “[n]ão há quem faça isso por iniciativa própria. Só se faz isso por ter sido vencido pela palavra de Deus, atuante no poder do Espírito, por ter sido despertado e recriado para tal ação”²²:

Na medida em que isso acontece com uma pessoa e na medida em que ela faz isso, essa pessoa crê. E na medida em que este evento como tal tem um caráter revelador e este fazer como tal é um fazer iluminado, a fé como tal possui, a partir de sua própria origem – e este é justamente o *intellectus fidei* – um conhecimento do seu objeto, que é idêntico à sua origem. Nesta medida a fé recebe e possui, nesta sua origem, e neste seu objeto, seu conteúdo concreto, de contornos definidos, podendo tornar-se um saber a respeito de Deus e do ser humano, da aliança de Deus com o ser humano, um saber a respeito de Jesus Cristo²³.

Portanto ressoa aqui algo daquilo que um dos ilustres fundadores da Psicologia, enquanto ciência empírica moderna, e, por extensão, da Psicologia da Religião, William James, em seu clássico, *As variedades da experiência religiosa* (1901/2), caracterizou como sendo um de seus traços mais notórios, a saber, a “passividade”²⁴, que, de modo geral, se aplica à fé e, em especial, à experiência mística:

Ademais, tal agarrar-se de forma alguma acontece (ao menos na opinião do apóstolo Paulo) sem que houvesse um penhor, um penhor bem real, na presença e pela ação do Espírito Santo, que liberta o ser humano para a fé. E, finalmente, não se trata de nenhuma ação obrigada, mas sim de uma ação que Deus permite ao ser humano: ela consiste na reação e consequência naturais da pessoa que, ao ser atingida pela graça de Deus, demonstra um pouco de gratidão humana – comparável ao desabrochar natural de um botão que se transforma em flor, comparável ao movimento espontâneo da flor em direção ao sol, ou então comparável ao sorriso espontâneo da criança à qual aconteceu algo divertido²⁵.

Esse conceito estrito, também fica evidente quando o teólogo da Igreja Confessante afirma que a “[n]ão é, pois, nem estado nem qualidade. Não deve, portanto, ser confundida com ‘religiosidade’. [...] a fé poderá ter ‘por consequência e abranger os mais variados tipos de religiosidade, que, no entanto, melhor seriam designados como tipos de ‘compreensão’”²⁶.

Crer não é *credere quod* [“crer que”], mas, conforme a formulação inequívoca do Credo Apostólico: *credere in* [“crer em”]: a saber, em Deus mesmo, no Deus do evangelho, que é Pai, Filho e Espírito Santo. Quem crer neste Deus dificilmente poderá, a longo prazo, esquivar-se da percepção de muitos pontos ainda e, assim, p. ex., também dos

²² BARTH, 1996, p. 66.

²³ BARTH, 1996, p. 66.

²⁴ Cf. JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix. p. 238s.

²⁵ BARTH, 1996, p. 67.

²⁶ BARTH, 1996, p. 67.

acima citados. Não se trata, porém, de crermos “religiosamente” nestes pontos; trata-se, antes, de crermos nele, em Deus, no sujeito de todos aqueles predicados.²⁷

E, finalmente, para arrematar com todas as letras a questão da fé, segundo a qual ela é dádiva, que produz louvor, a resposta teológica protestante *solo* poderá ser a seguinte:

Portanto, a pergunta se a fé, se o evento da fé estaria ao alcance de alguma pessoa, não deixa de ser uma pergunta leviana. Que a fé se torne evento – isso não se acha ao alcance de ninguém. A pergunta séria, porém, é: poderá uma pessoa a quem se tenha apontado a obra e palavra de Deus, que se manifestaram também a seu alcance, e a quem se tenha apontado o poder vivo do Espírito, que igualmente age a seu alcance – poderá tal pessoa permitir-se e dar-se o luxo de ficar na declaração desoladora: “Acontece que me falta a fé!”²⁸

Essa compreensão inequívoca e estrita do conceito teológico-cristão de *fé* somente permite a seguinte conclusão: “[m]as é precisamente a fé, a relação básica pela qual aquele abalo se distingue de outras experiências humanas empolgantes, que não parece ser ‘coisa de todos’²⁹. Do lado humano, angustiado, pois é suscitada a incomensurável questão: “Como poderá ter certeza da própria fé? [...] Nesta situação angustiante, Calvino e, antes dele, Agostinho e outros lançaram mão da conhecida versão mais rigorosa da doutrina da predestinação. Mas acontece que também tal explicação é incapaz de dar conforto real ao solitário”³⁰. Por conseguinte,

[c]omo poderia haver, mesmo entre as pessoas libertadas para a fé, muitas que estejam prontas e em condições de, para poder efetivar o *intellectus fidei*, apropriar-se do único método possível para isso, de ousar dar a necessária volta de 180 graus (e isto não uma vez, mas a cada novo dia) e de, em consequência, perguntar e responder não a partir do ser humano, mas a partir da palavra de Deus dita aos seres humanos?³¹.

Isso, por outro lado, além da questão, de que, nas palavras de Martim Lutero, só se pode ter a *certitudo*, mas jamais a *securitas*³² da fé, porque a mesma, em última instância, está sob o domínio e a soberania do Deus Trino, e de que não há meios de acedê-la pela via imanente, mas somente por ação da liberdade intrínseca ao Espírito, recebê-la como resposta grata ao seu evento. Todavia, isso implica outro questionamento fulcral, que já Rudolf Bultmann qualificava de “esquizofrênico”³³:

²⁷ BARTH, 1996, p. 67.

²⁸ BARTH, 1996, p. 68.

²⁹ BARTH, 1996, p. 75.

³⁰ BARTH, 1996, p. 75.

³¹ BARTH, 1996, p. 69.

³² Cf. HÄRLE, Wilfried. *Dogmatik*. Berlin; New York: de Gruyter, 1995. p. 62s.

³³ Cf. BULTMANN, 2014, p. 10.

[p]oderá acontecer, pois, que por um lado a pessoa chamada, em condições e também disposta a exercer o labor teológico julgue ou poder viver em duas realidades, de forma dualista, seja de modo aberto, seja de modo encoberto: a saber, no conhecimento da fé, mas de uma fé que só está disposta a viver como obediência dentro de certos limites. Ao lado do *intellectus fidei* ela permite a si mesma uma *praxis vitae* [“prática de vida”] de outra espécie, que não é controlada pela fé, mas que segue o acaso ou suas próprias leis inerentes; ao lado de seu saber acerca da obra e palavra de Deus, um querer secular, trivial, que não é vinculado e dirigido por esse saber; ao lado de um raciocinar, falar e agir organizados pelo objeto da teologia, um raciocinar, falar e agir que são organizados autossuficientemente por ela mesma ou que nem são organizados.³⁴

Ou seja, que a única resposta grata possível ao chamado da fé, sussurrado ao coração, ao intelecto e à intenção de agir do ser humano, somente pode ser aquela que tenha seu fulcro na autorrevelação de Deus em Jesus Cristo, sob a forma do amor:

[m]as sob nenhuma hipótese poderemos admitir que esse tipo de amor seja idêntico àquele que faz o labor teológico ser uma boa obra e sem o qual tal labor certamente não poderá vir a ser nem a permanecer uma boa obra. Poderíamos afirmar, com referência ao *eros*, que ele, por obra do Espírito Santo que nos foi dado, seria derramado em nossos corações, que “edifica”, que “jamais acaba”, que nada nos poderia separar dele (o mais tardar a morte se encarregará disto)? Colocar tal *eros* no mesmo plano da fé e da esperança, afirmar que ele permanecerá, com elas, enquanto que tudo passa – isto só seria possível (mesmo descontando a falta de gosto de tais combinações!) a quem tivesse a cegueira ou a insolência de passar coerentemente por cima de tudo que Paulo, e com ele o Novo Testamento todo, disseram e pretenderam através dos termos usados para definir o amor³⁵.

Neste sentido podemos arrematar a questão basal que nos ocupa aqui, sob o viés teológico “forte”, em consonância à seguinte síntese:

Na fé, Barth propõe uma mudança de perspectiva: “Crer significa ver o que Deus vê” [...], ou seja, buscar olhar para nós mesmos com os olhos de Deus – parece bastante pretensioso, mas é esse olhar que nos tira da nossa catividade ensimesmada. Deus é soberano e livre, portanto não pode ser sujeito nem por contraposição a um outro polo, como faz a religião. É, realmente, o totalmente outro. Ele pode fazer ligação entre eternidade e tempo, construir uma relação com o ser humano – não vice-versa. Mesmo que a religião seja natural para o ser humano – equivalente à lei (ou um dos usos dela) em Romanos –, ela é isto mesmo: humana, e não consegue chegar a Deus, ela estaria até traindo o Cristo. Em contraposição, a graça “é a consciência do ser humano de que sua vida, a despeito de todos os fatos, conteúdos, essências, toda existência e modo de existir, é vida por Deus gerada e movimentada e que nele tem seu repouso”³⁶.

³⁴ BARTH, 1996, p. 82.

³⁵ BARTH, 1996, p. 125.

³⁶ SINNEN, Rudolf von. Karl Barth – A Carta aos Romanos. *Estudos Teológicos*, v. 57, n. 1, p. 214-217, jan./jun. 2017. p. 216.

A fé (inclusive, sua ausência) – em sentido psicanalítico – é elaboração psíquica

Chega a surpreender que a obra de referência da prestigiada psicanalista e professora-leitora de Psicologia da Religião junto a Universidade de Harvard, Ana-María Rizzuto, *The birth of the living God* [O nascimento do Deus vivo], mal empregue o conceito “fé” ao longo de seu texto (apenas 12 vezes!), não obstante o fato de já no título redigir a palavra “Deus” com letra maiúscula, algo que remete o leitor e a leitora especializados da área de Ciência da Religião e/ou da Teologia a uma semântica bem circunscrita.³⁷

Também que o referido conceito sequer seja arrolado no índice remissivo da obra, ainda que expressões correlatas como “crença em Deus” e “crença” apareçam de forma diferenciada: a primeira, relacionada às seguintes proposições: “nenhum indicador de patologia”; “posições em relação à”; “processo de”; “e suicídio psíquico”; “e relação com o pai”; “e repetição”; “estudo como uma seção transversal da vida”; “incerteza”. Já a segunda, simplesmente, enquanto “crença”, se refere às seguintes associações: “e ideias abstratas”; “crenças pertencentes ao eu”; “crises de”; “desenvolvimento da”; “egossintônica”; “e verdade histórica”; “e esperança”; “e identidade da experiência subjetiva”; “e julgamento da realidade”; “falta de”; “e maturidade”; “como memória”; “e representação objetal”; “defesas psíquicas a serviço da crença”; “e senso do *self*”³⁸.

Cabe, pois, de saída, a pergunta se essa omissão desse conceito fundante do cristianismo (e não só dele!³⁹) se deveu a um “esquecimento”, isto é, a algum tipo de interpolação inconsciente (no sentido estrito do termo, a partir da psicanálise)? Ou se é resultado de mera falta de discernimento conceitual, como se vê deveras difundido quando ocorre um emprego não consciencioso no estrato mais generalista de estudos da religião? Ou, ainda, se foi fruto de uma opção consciente, haja vista a salvaguarda da história de sua acepção “forte”, no contexto religioso. Cabe, pois, avaliar se as duas primeiras hipóteses de resposta devam ser cabalmente descartadas ou não, considerando a qualidade amplamente reconhecida da obra. Se, todavia, a terceira resposta for correta, uma nova questão se impõe: a *fé*, enquanto dádiva, também se aplica ao nascimento “psicanalítico” do Deus vivo?

Com a devida vênia, é necessário aqui, inicialmente, para assegurar a acuracidade da resposta à pergunta premente colocada pela própria autora – a saber, quando e

³⁷ Evidentemente, a primeira questão que surge é se não se trata de algum problema de tradução. Todavia, o cotejamento com o texto original, além da inquestionável qualidade das traduções, não permitem qualquer dúvida a respeito.

³⁸ Cf. RIZZUTO, Ana-María. *O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico*. São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 293ss.

³⁹ Todavia, essa questão deveria ser mais bem tratada em um estudo de Ciência da Religião Comparada, algo que escapa ao escopo desta reflexão. Cf. verbete *Glaube* no léxico de referência à área, GUNKEL, Hermann; SCHEEL, Otto (Orgs.). *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG). Verbetete *Glaube*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1913. v. 2, p. 1455ss.

como, no contexto da infância, a *representação* de Deus tem sua origem, permanecendo uma função psíquica fundamental para toda a vida? – começar por uma “análise redacional-formal” do texto de Ana-María Rizzuto e localizar todas as referências literais do conceito “fê”. Amiúde surpreende que o *t. t.* “fê” se apresente, pela primeira vez em sua exposição, recém na segunda metade do livro, no capítulo 7, “um Deus no espelho”, no contexto do caso emblemático da história de D. O’Duffy, que “[f]icava furioso quando a mãe dizia que uma pessoa sem ‘fê cega não era nada’” (duas vezes, p. 156 e 162); e, logo em seguida, no capítulo 8, na história de D. Miller, “Deus, o enigma”:

Os pais jamais falavam sobre religião com os filhos ou entre si. Durante momentos de raiva e cinismo, o pai ria desdenhosamente das práticas e crenças religiosas, dizendo que se tratava de superstição. (Embora a mãe de Daniel jamais tenha dado qualquer sinal de crença, ele lhe atribuiu uma fê. [...]) “Minha mãe é mais do tipo crente do que meu pai. Ele não acredita em religião alguma. Tenho a sensação de que minha mãe, embora não participe formalmente de uma religião, possui crenças profundas; não tenho certeza quanto à extensão delas. Provavelmente crê em um Deus benevolente”⁴⁰.

Essa referência explícita é complementada na mesma história pela afirmação “Deus está mais próximo daqueles que creem profundamente em Deus porque esta é a fê deles” (p. 187). Na história de B. Fischer, “Deus, meu inimigo”, encontramos a seguinte locução: “Bernadine e seus irmãos foram educados por pais que haviam perdido a fê no Deus de sua religião católica romana” (p. 225). Já, ao final da obra, nas conclusões, o termo é novamente usado no contexto que segue:

Meissner propõe sua própria tentativa “de colocar a abordagem da conceitualização psicanalítica da experiência religiosa dentro de um quadro referencial desenvolvimental mais amplo”. Ele esboça um esquema que segue a interdigitação de três linhas desenvolvimentais: narcisismo, dependência e fê⁴¹.

Bem mais adiante, em uma longa citação direta de Erik Erikson, o termo “fê” aparece logo seis (6!) vezes, vinculado à “presença silenciosa de confiança básica”⁴². Penso não ser necessário reproduzir aqui a referida citação, mas apenas apontar para o fato de que a mesma, encontrando-se já ao final da obra, é compreendida pela autora como concludente em relação ao assunto apresentado: a possibilidade da crença, como demonstrado, tem a ver com o desenvolvimento da “confiança x desconfiança”, já no início da vida, se desenvolve nos primeiros anos, enquanto elaboração psíquica, através do recurso ao “objeto transicional”, e, conforme demonstrado empiricamente através dos estudos de caso apresentados, vai sendo modificada ao longo da vida, seja nesta ou naquela direção, para culminar, ao cabo da vida, em “integridade versus desesperança”⁴³.

⁴⁰ RIZZUTO, 2006, p. 183.

⁴¹ RIZZUTO, 2006, p. 237.

⁴² RIZZUTO, 2006, p. 266s.

⁴³ RIZZUTO, 2006, p. 270s.

Neste sentido, a autora satisfaz o beneplácito da dúvida de que ela certamente não ignora o sentido estrito de “fé”, haja vista também sua formação e atuação junto à comunidade cristã, desde sua origem em Córdoba, para podermos chegar à conclusão, por inferência, de que ela deliberadamente não usa o termo de modo preciso.⁴⁴ Quando o termo é empregado, isso se deve a citações de falas de outros. E nessas, equivale ao uso genérico de “crença” ou “crença em Deus”.

Todavia, o raciocínio franco e direto não tem como não se perguntar se o equivalente à “fé”, em sentido “fraco”, enquanto “crença”, não é, mesmo assim, compatível, quiçá, paralelo, ao sentido “forte”, como esse apresentado na primeira parte deste estudo, através do teólogo Karl Barth? E a resposta a essa questão é, na mesma proporção, singela: sim! Isso, por uma razão em especial: quando lá é o “ninho quente”, no seio da família, especialmente, consoante a Freud, o pai, respectivamente, a mãe, na neopsicanálise inglesa de D. W. Winnicott, mas também de M. Klein, que intermedeia a “graça” da “confiança”, que culmina em “integridade” ou, em seu sentido negativo, em “desconfiança”, que redundando em “desesperança”, a partir do “Ciclo de vida completo” de E. Erikson⁴⁵; aqui, é Deus mesmo que assume esse protagonismo, que concede a “dádiva” da “fé” a partir da palavra de aceitação incondicional de e em Cristo, através da ação livre do seu Espírito.

Significa dizer de outro modo, que tanto uma quanto a outra acepção demandam um *extra nos* que requer um *intra nos*, mediado por um *inter nos*, o qual, sob a perspectiva antropológica, quiçá, psicanalítica, provém do meio sócio, cultural e histórico e que, não obstante seja recebido “de fora”, requer uma elaboração interior mediada também por condições biopsicossociais⁴⁶, muitas delas, inclusive, herdadas e, portanto, indeliberadas; sob o viés teológico cristão, é uma bem-aventurança a ser colhida, tendo a vida por resposta. Portanto também a “fé” requer uma elaboração psíquica, que, inclusive, pode ter por resultado sua recusa! Sem falar que sua forma, ou como dissera K. Barth, *credere quod*, esteja sujeita às marcas do tempo (evidentemente, *sub specie aeternitatis*) e do espaço. Invariável, todavia, permanece seu conteúdo,

⁴⁴ Essa hipótese também é corroborada pelo cuidado que a autora dispensa a outros conceitos, igualmente centrais: “The replacement of the Word religion by spirituality signals a shift in the psychological attitude to sacred realities. Religion, with its etymological root in linking (in Latin re-ligare), points to a personal relationship with God or gods. The focus of attention is on the divinity. Religion is god-centered. Spirituality is subject and experience centered. Spirituality seeks modes of relatedness with sacred realities that suit the individual’s and the community’s experiences of them.” Cf. RIZZUTO, Ana-Maria. *God in the Mind: The Psychodynamics of an Unusual Relationship. Religion and Spirituality. indb 25*, p. 42s.

⁴⁵ “The findings showed that in our Western culture, where a monotheistic God is ever present, people form a representation of God directly connected to their primary objects and their own sense of self. The representation may be used for believing in the existence of God or responded to with unbelief in an actual divinity. Dynamically, however, whether the person consciously believes that God exists or not, the deep unconscious and conscious connections between parents, self, God, and the culture permit the person to use the God representation in his or her mental life, whether he or she is aware of doing it or not.” RIZZUTO, 2007, p. 29.

⁴⁶ “God was unquestionably a significant relationship that marked the life of the person, whether the person believed in an existing God or not. God, as an internal object, was there to stay because it had been integrated into the memorial processes that sustain unconsciously and consciously the sense of being oneself.” RIZZUTO, 2007, p. 28.

credere in, que não pode ser outro senão aquele como Deus mesmo se apresentou, na tradição cristã, na aceitação incondicional, mediante Cristo. Certamente, e aqui cabe um critério particular (eventualmente conflitante ao do autor), esse *credere in* pode também assumir outras formas culturais enquanto *credere quod* (e mesmo esse *credere in*, no sentido do próprio autor, jamais devesse ser concebido antropomorficamente!).

Ainda assim, resta a “dúvida” (a “cara-metade” da “fé”) se, em termos axiológicos, ambas as experiências de resposta ao “desamparo” (*Hilflosigkeit*) humano se encontram em um mesmo nível qualitativo. Aqui as respostas vão ser distintas! Se, no nível antropológico, o ser humano, mesmo que se esforce para ser “suficientemente bom”, no nível teológico, sempre acabará constatando que nunca fora bom o suficiente! Portanto, e aí novamente os horizontes, teológico e psicanalítico, se cruzam: em ambos, trata-se da insuficiência e da indisponibilidade de se possuir “conscientemente” um controle amplo do fado (*Ananke*).

Considerações finais

Ainda que soe desumana, mas também, por outro lado, libertadora, tanto a resposta teológica quanto a psicanalítica, aqui apresentada e discutida, somente podem ser a mesma: não, definitivamente, a fé não é de todos, haja vista que seu conceito emerge, a partir de Karl Barth da soberania de Deus e, de Ana-María Rizzuto, da mediação biopsicossociocultural do mesmo, ainda que se subentenda que sua contraparte seja a aceitação (ou mesmo recusa!) e elaboração interior (ou não, mas com as respectivas sequelas!), em ambos os casos.⁴⁷ E essa libertação não diz respeito ao cativo de Deus (aliás, como o ser humano poderia encarcerá-lo?); mas ao cativo de ser humano de seus deuses.

Portanto tanto aqui quanto acolá, seja pela mediação do conceito “forte” teológico ou do “fraco”, em suma, “antropológico”, a resposta, de ambos os lados, não se encontra no âmbito do disponível, ao menos não integralmente. Mesmo em se tratando tão sutilmente de uma leve brisa, de um hálito divino (o conceito de *ruah* em Gênesis 2.7), demanda resposta humana, ainda que essa em nada possa mudar sua condição de pertença incondicional ou não. E essa resposta, demasiado humana, ora implica surdo-mudez, dura-cerviz, renúncia, indiferença, apatia, combate e, em outra, aceitação ingênua, acrítica e/ou, até mesmo, crítica; e isso também, ainda assim, nada diz acerca de sua segurança a partir da soberania de Deus, ao menos na versão cristã reformada. Porque, ao final das contas, em ambos os casos a fé já está dada ou pelo

⁴⁷ Neste sentindo também dever-se-á interpretar o diagnóstico da autora sobre a crença de Freud: “Em meu livro *The Birth of the Living Cod: A Psychoanalytic Study* (1979), descrevi as condições desenvolvimentais necessárias para a crença ou a descrença no divino. Quando os conceitos ali expostos são aplicados a Freud, torna-se óbvio que ele não podia crer. As condições para a crença em Deus não estavam presentes nele. Naquele livro descrevi quatro categorias de pessoas em sua relação com a crença em Deus. Freud pertence à categoria dos que não podem crer e veem com surpresa ou curiosidade os que creem. Ele disse a Roman Rolland: ‘Para mim o misticismo é um livro tão fechado quanto a música’” (1960, p. 389). Cf. RIZZUTO, A.-M. *Por que Freud rejeitou Deus?* Uma interpretação psicodinâmica. [1998]. São Paulo: Loyola, 2001. p. 248.

Deus autorrevelado diretamente via evangelho ou, indiretamente, via história, que ele mesmo ajudou a desencadear, ao menos, mormente, no ocidente cristão.

Todavia, ainda assim, ser ou não na fé, pode, em ambos os sentidos, demandar graça e/ou desgraça, haja vista seu desdobramento na biografia individual e na consciência coletiva de um *Zeitgeist – coram Deo* – como bem demonstram os estudos de caso apresentados por A.-M. Rizzuto. E, finalmente, trata-se de uma escolha, opção, decisão, em uma ou em outra direção, com as inextricáveis consequências e responsabilidades, mediante a liberdade, à qual o ser humano se encontra vocacionado, ainda que, *abalada* por isso ou aquilo! Portanto poderíamos encerrar com o seguinte mote: mesmo que a fé em Cristo seja para todos, ela não o é por causa da soberania de Deus; mesmo que a crença seja para todos, ela não o é por opção humana (mesmo que não absolutamente livre!).

Referências

- ÁVILA, Antônio. *Para conhecer a Psicologia da Religião*. São Paulo: Loyola, 2007.
- BARTH, Karl. *A Carta aos Romanos*. [1922]. 2. ed. Ed. por C. van der Kooi e K. Tolstaja. Trad. Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2016.
- _____. *Dádiva e Louvor* (Artigos Selecionados). Trad. W. O. Schlupp et al. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2018.
- _____. *Introdução à Teologia Evangélica*. [1962]. 5. ed. rev. Trad. L. Weingärtner. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- _____. *Römerbrief*. [1922]. 2. ed. C. van der Kooi e K. Tolstaja. Zürich: TVZ, 2010.
- BRINKSCHMIDT, E. *Sören Kierkegaard und Karl Barth*. Neukirchen;Vluyn: Neukirchener Verlag, 1971.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. 2. ed. Trad. N. Schneider. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2003.
- BULTMANN, Rudolf. *Demitologização: coletânea de ensaios*. [1941]. 2. ed. rev. Trad. W. Altmann. São Leopoldo: Sinodal, 2014.
- FEUERBACH, Ludwig Andreas. *A essência do cristianismo*. [1841]. Trad. e notas J. da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GUNKEL, Hermann; SCHEEL, Otto (Orgs.). *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG). *Verbete Glaube*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1913. v. 2, 1.425ss.
- _____. *Verbete reformierte Kirche*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1913. v. 4, p. 2.110ss.
- HÄRLE, Wilfried. *Dogmatik*. 2. ed. Berlin; New York: de Gruyter, 1995. p. 62s. (*apud* M. LUTHER. *De servo arbitrio*. LDStA 1, 256,8,14f. und 20 = WA 18,783,25,31 und 36).
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. [1901/2]. São Paulo: Cultrix.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Einübung im Christentum*. [1850]. Jena: KGW, 1912. Tomo 9.
- LESSING, Gotthold Ephraim. *De teatro e literatura*. Trad. A. Rosenfeld. São Paulo: EPU, 1992.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. [1917]. Trad. W. O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.
- RIZZUTO, Ana-Maria. God in the Mind: The Psychodynamics of an Unusual Relationship. *Religion and Spirituality*. indb 25, jan. 2007. p. 42s.
- _____. *O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico*. Trad. G. Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- _____. *Por que Freud rejeitou Deus*. Uma interpretação psicodinâmica. [1998]. São Paulo: Loyola, 2001.

RIZZUTO, Ana-Maria. *The birth of the living God: a psychoanalytic Study*. Chicago: UCP, 1919.
SINNEN, Rudolf von. Karl Barth – A Carta aos Romanos. *Estudos Teológicos*, v. 57, n. 1, p. 214-217, jan./jun. 2017.