

4.

Parte 3

Teologia fundamental no âmbito das discussões sobre os lugares hermenêuticos de sentido. O desafio do discernimento teológico.

4.1.

Introdução à terceira parte.

Nesta terceira e última parte refletiremos sobre a teologia fundamental no âmbito das discussões sobre os lugares hermenêuticos de sentido. Tal reflexão há de nos conduzir à pergunta acerca da vocação da teologia na cultura pós-moderna. Uma vez que submetemos à duras críticas as tendências racionalista e universalizante que o discurso teológico tem assumido ao longo da modernidade, proporemos, como verdadeiro desafio à teologia a cooperação no discernimento da fé junto a pessoas e comunidades.

Para tanto percorreremos um longo caminho. Em primeiro lugar refletiremos sobre a teologia da revelação à luz do debate acerca dos lugares hermenêuticos de sentido. Começaremos estabelecendo um exercício de intersubjetividade e intertextualidade entre algumas categorias do pensamento de G. Vattimo e A.T. Queiruga, a saber: *Pensiero debole* e maiêutica histórica. *Caritas* e hermenêutica do amor. Logo a seguir, entraremos mais propriamente nas discussões sobre os lugares hermenêuticos de sentido: autor, texto e leitor. Tomando tal abordagem por pares buscando articular em primeiro lugar o dístico autor e texto, e, em segundo lugar o dístico leitor e texto. Nossa intenção, contudo, será a de evidenciar a emergência da recepção como paradigma para a teologia da revelação na cultura pós-moderna.

Num segundo momento aprofundaremos aquilo que estendemos ser a vocação da teologia nessa nossa cultura. Para isso discutiremos a importância do discernimento. Numa cultura onde há uma franca e múltipla ascensão da experiência, torna-se cada vez mais urgente a exigência por discernimento. Contudo, é ainda mais urgente poder responder à questão sobre o que discernir.

Ou seja, sobre o que é central na vivência da fé cristã e, que precisa ser cuidado e preservado, porque será exatamente isso que deverá se tornar o foco da teologia em sua tarefa de cooperação para o discernimento.

Nossa proposta será a de mirar um olhar atento sobre o núcleo da teologia, para poder enfim responder à pergunta (o que discernir?). As respostas oferecidas serão: discernir acerca da centralidade da experiência da fé; discernir acerca da importância da mediação cultural; discernir acerca do alcance e do papel do discurso sistemático.

Toda a discussão desta terceira parte nos conduzirá à questão central de nossa tese: a necessidade da teologia – a partir mesmo da teologia fundamental – converter seus esforços de tuteladora doutrinária à sublime vocação de cooperação no discernimento das experiências da fé. Desta forma então compreendemos que a teologia poderá colocar-se efetiva e afetivamente frente aos desafios da cultura pós-moderna.

4.2. Teologia da revelação à luz do debate acerca dos lugares hermenêuticos de sentido

De fato, toda leitura é produção de um discurso e, portanto, de um sentido, a partir do texto [...] Por isso acontecem, por outro lado, no nível propriamente interpretativo, leituras que se fazem a partir de diversas disciplinas. Um mesmo texto pode ter uma leitura fenomenológica, histórica, sociológica, psicológica, literária, teológica e outras mais. Cada uma das leituras do mesmo relato é uma *produção de um discurso* a partir desse texto. Isso é possível porque o discurso coloca em jogo uma pluralidade de códigos que cada leitura seleciona e organiza⁷²⁷.

Não penses compreender a vida nos autores. Nenhum disto é capaz. Mas, à medida que vivendo fores, melhor os compreenderás⁷²⁸.

Qualquer idéia que te agrade, Por isso mesmo... é tua. O autor nada mais fez que vestir a verdade que dentro de ti se achava inteiramente nua...⁷²⁹.

⁷²⁷ CROATTO, José Severino. *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Paulinas São Leopoldo, Sinodal. 1984. p. 23-24.

⁷²⁸ QUINTANA, Mario. *80 anos de poesia*. 13 ed. São Paulo: Globo, 2008. p. 95.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 96.

Introdução

Ao longo do século XX, sobretudo em sua segunda metade, surgiu com uma impressionante profusão um conjunto de teorias acerca da compreensão de textos literários. A novidade comum a essas teorias é a afirmação do leitor como sujeito no processo de afirmação de sentido de obras literárias. O sentido – verdade afirmada sobre um texto/acontecimento – que antes era propriedade de autores e, quando mortos, de seus textos, agora é gerado em parceria leitor-texto.

Sendo a teologia cristã fundada sobre uma Escritura – fixada num livro, mas comunicada por tradições –, foi rapidamente envolvida nessas novas teorias literárias. A emergência destas influenciou a teologia de forma profunda e definitiva. As instituições (doutrinárias ou científicas) que anteriormente julgavam-se detentoras do sentido da revelação encerrada na Escritura foram chamadas para uma ciranda de relativizações de suas pretensões.

As novas teorias em literatura somaram-se ao já consagrado desenvolvimento da hermenêutica filosófica. Estas, já vinham desde o século XIX chamando a atenção para o processo de compreensão, que para este pensamento realizava-se sempre na cooperação daquele e daquela que habitam mundos concretos. Somados, tais movimentos intelectuais ofereceram e, ainda oferecem à teologia uma nova *episteme* a partir da qual ela pode reinventar-se.

Para fechar um círculo onde delimitamos nossa reflexão sobre a teologia da revelação, há o pensamento de G. Vattimo e de A. T. Queiruga. Do primeiro evidenciamos a ontologia *debole* a partir da qual pode erigir-se a maiêutica histórica, que é principal categoria do pensamento do segundo. No encontro das novas tendências em teoria literária, da hermenêutica filosófica moderna e, do pensamento de nossos dois autores, surge a possibilidade de repensar a teologia da revelação e, a própria vocação da teologia enquanto tal.

4.2.1. Intersubjetividades e intertextualidades entre G. Vattimo e A.T. Queiruga

Anteriormente procuramos expor paralela e sistematicamente o pensamento de G. Vattimo e A.T. Queiruga no sentido de evidenciar que há uma possível convergência – senão nos fundamentos teóricos, ao menos na sensibilidade ao momento cultural e na tematização da fé cristã – entre eles. Convergência que, aliás, possibilita-nos dizer que o *pensiero debole* (principal categoria do pensamento de G.Vattimo) constitui-se no adequado horizonte hermenêutico para a realização da maiêutica histórica (principal categoria do pensamento de A.T. Queiruga). Agora queremos estabelecer uma intertextualidade entre os dois autores, limitando-nos aos pontos centrais do pensamento de ambos, a saber: *Pensiero debole* e maiêutica histórica, *Caritas* e hermenêutica do amor. Desta forma abordamos os princípios teóricos de cada autor e, a incidências destes na realidade concreta.

Nesse exercício de intertextualidade pretendemos identificar com a maior clareza possível o chão onde construiremos a reflexão acerca dos lugares hermenêuticos de sentido. Queremos com isso revelar que toda a argumentação na perspectiva de afirmar o paradigma da emergência do leitor em sua relação com o texto, nasce de um chão concreto, de um lugar filosófico e teológico delimitados. Fugimos desta forma de argumentos *apriori* e de seus recursos axiomáticos. Argumentar pela centralidade da recepção da Palavra de Deus, sua auto-comunicação, isso é que pretendemos nesse capítulo. E, para tanto, colocamos nossos pés em duas colunas (G. Vattimo e A.T. Queiruga), que mesmo sendo duas têm uma base comum.

A base comum dessas duas colunas nos permite uma intertextualidade que não seja uma violência aos sistemas de cada um dos autores. Isso porque tal base constitui a possibilidade de falarmos de intersubjetividade, antes mesmo do que de intertextualidade. Há uma relação de subjetividades entre G.Vattimo e A.T. Queiruga. Ambos são afetados por uma sensibilidade presente na cultura atual que afirma a vida concreta como centro e os sistemas abstratos como

periferia. Do ponto de vista epistemológico, cada um à sua maneira, eles buscam superar a metafísica e sua incidência nas instituições, bem como a linguagem dogmática que dela deriva.

Buscando uma imagem plástica para o exercício de intersubjetividade e intertextualidade, propomos a imagem de uma pintura, de uma tela emoldurada. A moldura é o que chamamos de intersubjetividade, ou seja, a sensibilidade intelectual construída a partir da cultura do século XX. Aqui focaremos o tema da morte de Deus (G.Vattimo) e, da crise da modernidade (A.T. Queiruga). Dentro desta moldura há um horizonte constituído pelos temas escolhidos nos dois autores: *Pensiero debole* e maiêutica histórica, *Caritas* e hermenêutica do amor. Tais temas são o “cenário” onde as personagens, o leitor em relação com o texto, experimentam a existência. Mais importante do que destacar as personagens, queremos apresentar a obra em sua inteireza.

Falando da moldura, G. Vattimo e A.T. Queiruga formam um quadro pontilinear. Não há uma pretensão de definir (*definire* = dar fim) ao horizonte. Antes, a relação é de um continente com o conteúdo. O continente, se rígido, define provisoriamente a forma do conteúdo, porém, cria dificuldades para as transformações e adaptações que este pode sofrer. Se o continente, ao contrário, for maleável ele possibilita a permanência do conteúdo em suas mais diversas formas e estados. O pensamento de nossos dois autores são continentes maleáveis, são uma moldura pontilinear⁷³⁰.

G. Vattimo, quando perguntado⁷³¹ pelo espaço que paradoxalmente a morte de Deus e a secularização abrem à religião, responde o seguinte: “Morte de Deus significa morte dos ídolos. Portanto, é somente com a morte do Deus metafísico, guardião das leis da natureza, fiador da matemática (e dos comércios que se fazem também à base do cálculo) que podemos nos

⁷³⁰ Para trabalhar a intersubjetividade entre G.Vattimo e A.T. Queiruga utilizaremos entrevistas que ambos concederam à revista *Cadernos IHU em Formação* nos anos de 2006 e 2007. Julgamos que a entrevista é um gênero bastante adequado para apreendermos de forma direta e sucinta o universo de cada autor.

⁷³¹ Entrevista concedida ao *Cadernos IHU em Formação*. Ano 3, n. 24, 2007. p. 13-18.

transformar em religiosos, abrir um diálogo com Deus, seja lá o que Ele for⁷³²”. A morte de Deus como morte dos ídolos, desta forma G. Vattimo abre-se a uma experiência de Deus aberta, sem contornos – continentes – rígidos. Ele completa sua resposta afirmando que “Deus é a desordem do mundo, é aquele que nos chama a não considerar como definitivo nada disto que já está aqui⁷³³”. Tal “ontologia da desordem” convoca uma “teologia de projeto”, um discurso e uma prática capaz de comportar – como continente maleável – as transformações dos conteúdos. “Deus é projeto, e nós o encontramos, quando temos a força para projetar⁷³⁴”.

A.T. Queiruga diante da pergunta⁷³⁵ sobre quais as características mais marcantes da era contemporânea, afirma que a “pós-modernidade é um modo de afrontar a modernidade⁷³⁶”. Para A.T. Queiruga a modernidade é um futuro aberto que não está dominado⁷³⁷. A concepção de razão Ocidental que encontrou seu apogeu no século XIX marcou o esgotamento de uma face da modernidade, mas não o seu projeto. É a compreensão de crise da modernidade. Nesse sentido A.T. Queiruga afirma:

Do ponto de vista cristão, a minha grande preocupação é como lograr que o cristianismo seja frutífero, já não entro agora na questão de ajudar a dar sentido à vida individual e à vida coletiva, e sim, realmente, que a igreja consiga primeiro romper o maior mal-entendido da modernidade ocidental, provavelmente na oriental não seja tanto, pensar que Deus é inimigo do homem, anunciado por Feuerbach⁷³⁸.

Para A.T. Queiruga a modernidade racionalista em sua edificação gerou uma idéia de Deus como *ex machina*. Com um movimento diferente ele chega à mesma constatação que G. Vattimo chegou a partir de F. Nietzsche: de que certa imagem de Deus chegou a exaustão. O passo seguinte, contudo, é a afirmação de Deus como possibilidade de afirmação da vida. Nessa direção ele

⁷³² VATTIMO, Gianni. *O cristianismo é a religião da pós-modernidade*. In *Cadernos IUH em Formação*. Ano 3, n. 24, 2007. p. 17.

⁷³³ Ibid.

⁷³⁴ Ibid.

⁷³⁵ Entrevista concedida ao *Cadernos IHU em Formação*. Ano 2, n. 8, 2006. p. 24-36.

⁷³⁶ QUEIRUGA, Andrés Torres. Teologia, pós-modernidade e Universidade. In *Cadernos IUH em Formação*. Ano 2, n. 8, 2006. p. 28.

⁷³⁷ Cf. *ibid.*

⁷³⁸ Ibid.

afirma: “Convencer a humanidade de que Deus é verdadeiramente amor, portanto, a religião só tem sentido como salvação, para fazer o bem à humanidade⁷³⁹”.

Recuperar a imagem de Deus como projeto (G.Vattimo) equivale à tentativa de convencimento de que Deus é amor (A.T. Queiruga). Contudo, para lograr êxito nessa tarefa hercúlea é preciso retirar o “cadáver falsamente deificado” que a tradição metafísica e a modernidade racionalista embalsamaram. Desta forma torna-se possível falar de uma teologia como projeto para a realização humana. Aqui G. Vattimo e A.T. Queiruga se encontram: é preciso superar certo legado comunicado pela modernidade e seu racionalismo.

Na afirmação de Deus como projeto de amor está colocada a vocação da teologia: auscultar a Palavra de Deus e ajudar homens e mulheres a discernirem tal Palavra presente desde sempre em seus corações. Tal vocação dirige a teologia a converter seu olhar para as experiências concretas e cotidianas que homens e mulheres fazem desse Deus projeto de amor. Tratando da auscultação das experiências G. Vattimo pensa o cristianismo como religião da pós-modernidade, exatamente porque ela “é a religião da caridade⁷⁴⁰”. E como tal “nega a idéia idólatra de que haja uma direção unitária verdadeira na história⁷⁴¹”. Esse posicionamento abre-se para a experiência e, por conseqüência, para a diversidade que a acompanha. G. Vattimo arremata esta questão afirmando que “gostaria de uma Igreja mais aberta e menos autoritária, mais aberta às comunidades e tradições locais e às contaminações, no sentido literal da palavra, às misturas⁷⁴²”.

Para A.T. Queiruga, o tema da experiência também ganha uma importância capital. Consciente de que o racionalismo moderno exclui essa importante dimensão da vida humana, ele propõe que “a teologia necessita incorporar esta dialética da experiência, e da coerência racional⁷⁴³”. A ausência dessa dialética

⁷³⁹ Ibid., p. 29.

⁷⁴⁰ VATTIMO, Gianni. Op Cit. p. 13.

⁷⁴¹ Ibid.

⁷⁴² Ibid., p. 14.

⁷⁴³ QUEIRUGA, Andrés Torres. Op Cit. p. 35.

gera o “perigo de fazer livros sobre livros e idéias sobre idéias e perder a experiência⁷⁴⁴”. Concluindo, A.T. Queiruga propõe que é preciso abrigar uma “razão ampliada, que inclua a emoção, que inclua o sentimento⁷⁴⁵”. E ainda: “verdadeiramente deve haver uma libertação do ego [referência ao eu cartesiano solitário], mas não para trás, para o indiferente, senão para a comunhão, para a entrega no amor e para o outro⁷⁴⁶”.

O sentido não unitário da história (G. Vattimo) que abre às tradições locais um protagonismo inédito no Ocidente moderno tem uma grande afinidade com a desmarginalização da experiência (A.T. Queiruga). E estas operam uma irrenunciável alteridade que deve constituir o fazer teológico. Parece-nos claro a intersubjetividade entre os dois autores: a imagem de Deus como projeto e Deus é amor; a crítica à tradição metafísica e à modernidade racionalista; o sentido não unitário da história e a desmarginalização da experiência. Estes elementos formam o horizonte cultural do século XX, sobretudo de sua segunda metade⁷⁴⁷.

4.2.1.1.

***Pensiero debole* e maiêutica histórica**

Contornado pontilinearmente pela moldura apresentada está o horizonte supra mencionado. O primeiro elemento desse horizonte é constituído pela convergência entre *pensiero debole* e maiêutica histórica. Aquele está para este como contorno hermenutico. Para G. Vattimo o *pensiero debole* constitui uma “ontologia *debole*”, que para ele não é mais do que a transcrição da mensagem cristã da kenosis. Isso significa um deslocamento ontológico, do ser compreendido metafisicamente como estável e dado desde sempre, para uma concepção do ser como evento. Sobre isso G. Vattimo afirma: “‘Ser’ não é o

⁷⁴⁴ Ibid.

⁷⁴⁵ Ibid.

⁷⁴⁶ Ibid.

⁷⁴⁷ Não importa tanto a forma como os dois nomeiam esse momento, se é pós-modernidade ou crise da modernidade racionalista. O que importa de fato é a reflexão que partindo de um incômodo comum lança luz para a vivência da fé num contexto desafiador. De forma alguma propomos uma total convergência entre os dois autores, mas, no mínimo, uma partilha da mesma sensibilidade que está para a cultura do século XX como um horizonte sempre mais próximo e desafiador.

que já existe, mas, ao contrário, é o que acontece no diálogo cotidiano entre os humanos⁷⁴⁸”.

Na perspectiva da ontologia *debole* a realidade é construída no interior da história, ou melhor, no interior das histórias. Para G. Vattimo a realidade “é apenas o resultado do diálogo histórico entre pessoas⁷⁴⁹”. E, exatamente por isso, ele pode pautar o tema da verdade, que dentro da chave da ontologia *debole*, funciona assim: “nós não concordamos porque encontramos a completa essência da realidade, mas dizemos que encontramos a completa essência da realidade quando concordamos⁷⁵⁰”. Em tal chave ontológica a hermenêutica ocupa a função central em relação à realidade. Isso, “porque a hermenêutica também envolve um tipo de fraqueza de subjetividade⁷⁵¹”.

Retomando a incidência da ontologia *debole* sobre a verdade, é preciso dizer que para G. Vattimo as raízes da concepção não metafísica de verdade estão no cristianismo, sobretudo na encarnação. Textualmente ele afirma que “é a encarnação do Filho de Deus que nos libertou do poder da ‘verdade’ em nome da qual se pode perseguir, condenar à fogueira, promover guerras de religião e cruzadas⁷⁵²”. Afirma ainda que “Jesus prega o abandono dos ídolos – começando por aqueles que a ‘razão’ descobriria como sendo seus inegáveis fundamentos – em prol de uma relação pessoal com o outro⁷⁵³”. Ele conclui retirando as conseqüências mais radicais dessa perspectiva sobre a verdade: “Nunca mais ‘*amicus Plato sed magis amica veritas*’⁷⁵⁴”.

Escavando as raízes do *pensiero debole* a fim de mostrar sua origem cristã G. Vattimo faz ressoar o apelo que este faz ao *munus* teológico.

⁷⁴⁸ VATTIMO, Gianni & RORTY, Richard. *O futuro da Religião*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p. 79.

⁷⁴⁹ Ibid., p. 80.

⁷⁵⁰ Ibid.

⁷⁵¹ Ibid., p. 82.

⁷⁵² VATTIMO, Gianni. *O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco*. In: PECORARO, Rossano & ENGUELMANN, Jaqueline (orgs.). *Filosofia contemporânea. Nihilismo, política, estética*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio. São Paulo: Loyola, 2008. p. 14.

⁷⁵³ Ibid.

⁷⁵⁴ Ibid.

Pensamento fraco como filosofia cristã significa antes de tudo que o apelo de Cristo para a humanidade é um apelo ao amor recíproco, que, não se fundando em nenhuma “verdade” teórica, é também uma libertação da verdade como objetividade [...] Não há uma “minha” verdade que eu não conheça e que por isso pode ser defendida também contra a minha vontade por uma autoridade superior.⁷⁵⁵

Sem dúvida a proposição que o *pensiero debole* faz ao entendimento da verdade é um desafio ao fazer teológico. Tal desafio poderia até ser visto como uma provocação externa feita pela filosofia, senão fosse a origem cristã que G. Vattimo dá a ele. Desde dentro da própria teologia cristã, desde o evento original que é a encarnação, a dimensão hermenêutica da verdade constitui-se num desafio interno à vocação da teologia e de cada teólogo e teóloga. Dizer que o ser se realiza no encontro, no diálogo histórico é dizer a encarnação. Esta, como evento histórico fundante de uma fé, será experienciada por homens e mulheres no interior de culturas distintas. Exatamente por isso ela só se realiza hermeneuticamente.

Os critérios para a verificação da verdade do Cristo, sempre experimentada na história, serão igualmente hermenêuticos, ou seja, não poderão ser reduzidos a apriorismos, axiomas ou sentenças apologéticas. Como boa dose de pragmatismo G. Vattimo rasga as entranhas do *pensiero debole* em relação à verdade. Ele afirma:

A verdade e falsidade das interpretações acabam por verificar-se apenas em relação à sua “utilidade”, ao entrarem em diálogo produtivo com, e de, outras interpretações. Pois, em uma perspectiva hermenêutica, o seu valor não depende de uma adequação a um dado objetivo, a “verdade” que se constrói na invenção, recepção, modificação das interpretações consiste inteiramente na sua maior ou menos “conservação”, em um com-texto dialógico, cujo fim último não é, porém, a verdade, mas o amor recíproco sempre menos obstado por limites “objetivos”; ou seja, “o reino de Deus”⁷⁵⁶.

A maiêutica histórica pode encontrar nesse chão (*pensiero debole*) as bases mais adequadas para sua realização. Isso porque ela pressupõe a superação do esquema metafísico que compreende a revelação como algo externo que vem ao homem numa lógica intervencionista. A.T. Queiruga concentra sua reflexão

⁷⁵⁵ Ibid., p. 15.

⁷⁵⁶ Ibid., p. 16.

naquilo que ele chama de cristianismo pré-moderno⁷⁵⁷, sobretudo a partir da herança da metafísica clássica. Neste sentido ele afirma que é necessário “dar uma guinada completa no modo de conceber a relação de Deus conosco⁷⁵⁸”. A lógica intervencionista que marca a insuperabilidade do esquema imanência/transcendência precisa ser superada. Sua superação consiste em dizer que “não é verdade que Deus esteja no céu e tu na terra⁷⁵⁹”, antes, é imperativo dizer que “Deus está sempre em nós: no homem e na mulher, na terra e na história⁷⁶⁰”.

Não obstante A.T. Queiruga se concentre na crítica ao cristianismo pré-moderno e, para isso, valorize a modernidade⁷⁶¹, sua visão sobre esta não é ingênua. Antes, ele considera não como “um bloco monolítico, senão um processo por demais complexo em que intervêm muitos elementos. E, obviamente, nem tudo o que nela aconteceu ou acontece é verdadeiro ou aceitável⁷⁶²”. Exatamente em função dos diversos problemas surgidos no desenvolvimento da modernidade, sobretudo de seu racionalismo – que de certa forma é uma repaginação da metafísica clássica –, é que A.T. Queiruga pensa que “a crítica da Modernidade não é tarefa exclusiva da teologia, mas de todo pensamento vivo e libertador: basta lembrar do impacto de uma obra como *A dialética do iluminismo* ou, ainda mais recente, o debate crítico em torno da pós-modernidade⁷⁶³”.

Em suma, para que a maiêutica histórica tenha um lugar efetivo na teologia, é preciso sim fazer a crítica ao cristianismo pré-moderno, mas não só a ele. É

⁷⁵⁷ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno: Desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus, 2003.

⁷⁵⁸ Ibid., p. 16.

⁷⁵⁹ Ibid.

⁷⁶⁰ Ibid.

⁷⁶¹ Sobre a necessidade de a teologia levar a sério a mudança de paradigma provocada pela modernidade, A.T. Queiruga afirma o seguinte:

A teologia necessita pensar muito a sério no fato de a crise que dá origem à Modernidade ter consistido justamente nisso: em pôr em questão, desde seus mais profundos alicerces, toda a marca em que a experiência cristã tinha sido modelada e configurada. Quando Descartes se propôs a “duvidar de tudo”, não obedecia a um mero capricho, mas constatava o fato de que todo um mundo cultural tinha vindo abaixo e que era preciso reconstruí-lo desde a base. Ibid., p. 18.

⁷⁶² Ibid., p. 22.

⁷⁶³ Ibid.

preciso também fazer a devida crítica à modernidade. Contudo, a crítica aos dois pode ser feita num mesmo argumento: aquele que se volta contra o esquema transcendente/imanente que separa Deus lá no céu e o homem aqui na terra e, que sustente a auto-comunicação divina sempre como intervenção na história. Para nós está claro, que tal crítica, do ponto de vista filosófico, é realizada pela pós-modernidade, sobretudo, ela está efetivamente presente na proposição vattiminiana⁷⁶⁴ do *pensiero debole*, tanto na epistemologia, quanto na ontologia dele decorrentes.

O grande desafio que A.T. Queiruga se propõe e, que está no cerne da maiêutica histórica, é pensar a revelação não como intervenção ou ditado, mas como a realidade da presença sempre presente de Deus a partir da criação que por isso mesmo está desde sempre destinada a salvação. Numa de suas últimas reflexões sobre essa temática⁷⁶⁵ A.T. Queiruga afirma que a revelação, do ponto de vista da teologia, deve ser pensada como o “descobrimento humano do Deus que se manifesta na sua criação⁷⁶⁶”. A revelação com isso guarda dois lados: a primeiro é aquele que concerne na ação de Deus se comunicar, o segundo é a tomada de consciência por parte de homens e mulheres dessa comunicação. Por parte de Deus a revelação não é episódica, antes, é a ação de um Deus pleno que só se pode revelar plenamente. O episódico fica por conta da dimensão humana. Contudo, esse episódico não é um defeito, antes, um elemento humano que inclusive permanece presente quando este alcança sua plenitude. Um ser pleno ainda será limitado: plenamente limitado com limitações plenas.

⁷⁶⁴ O próprio A.T. Queiruga reconhece o pensamento de G. Vattimo como sendo um passo além na crítica à modernidade. Sobre isso ele diz o seguinte:

Nesse sentido, não é dissimulação interpretar como uma mudança significativa a esse respeito a nova sacralização do cosmos e da subjetividade humana, que se manifesta de mil modos em movimentos pára-religiosos ou nessa religiosidade difusa que caracteriza nosso tempo. Posturas como a de Gianni Vattimo, reconhecendo-o expressamente desde o próprio seio da evolução filosófica, confirmam a correção e a profundidade da apreciação. *Ibid.*, p. 25.

⁷⁶⁵ Falamos da conferência que A.T. Queiruga pronunciou no I Simpósio Internacional de Teologia da PUC-Rio realizado nos dias 1, 2 e 3 de Abril de 2008. Sua conferência teve como título *Relação atual(izada) entre a religião e a ciência*. Esta conferência, bem como as demais, foi publicada em livro. TEPEDINO, Ana Maria. ROCHA, Alessandro (orgs.). *A teia do conhecimento. Fé ciência e transdisciplinaridade*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 37-52.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 48.

É nessa realidade que a maiêutica histórica encontra no *pensiero debole* a parceria mais adequada. O ser humano como ser episódico, situado de forma delimitada em pequenos contextos históricos, faz aí mesmo a experiência de ganhar consciência da presença sempre presente de Deus. Tal tomada de consciência não pode ocorrer em perspectivas ontológicas e epistemológicas que não valorizam o situado, o local, as pequenas narrativas, as múltiplas tradições etc. Numa perspectiva metafísica – tanto clássica com sua tendência apologética, quanto moderna com seu vício racionalista – o que deve prevalecer é o universal que só pode ser garantido na lógica da exclusão que se objetiva na univocidade. A.T. Queiruga constata tal limitação em compreender a revelação como presença continua nos seguintes termos: “o conceito de revelação que chegou a nós e que domina em grande medida o imaginário coletivo apresenta-a como ‘ditado’ divino a respeito de uma lista de verdades⁷⁶⁷”.

Tais verdades nos vêm “caída do céu através do milagre da inspiração⁷⁶⁸”. Exatamente por isso são “inacessíveis à razão humana⁷⁶⁹”. Em suma, tal verdade corresponde a uma “revelação imposta desde fora⁷⁷⁰”. O mais óbvio resultado de uma compreensão de revelação como esta é que a verdade dela decorrente, que a ninguém “afeta vitalmente, torna-se indiferente⁷⁷¹”. A questão fulcral de toda essa discussão gira, portanto, ao entorno do sentido da revelação e da verdade que ela apresenta. Por um lado, um Deus estranho, deisticamente preservado das agruras da realidade, envia desde o céu sua palavra que rompe a história e a cultura. Que verdade vital à existência um Deus como este e sua revelação podem comunicar? Que sentido tem essa revelação aos homens e mulheres reais e aos seus reais dramas? Resta a estes “a possibilidade de aceitar ou rejeitar a autoridade da revelação e dos seus ‘representantes’⁷⁷²”.

⁷⁶⁷ Ibid.

⁷⁶⁸ Ibid.

⁷⁶⁹ Ibid.

⁷⁷⁰ Ibid.

⁷⁷¹ Ibid.

⁷⁷² Ibid., p. 49.

Por outro lado há um Deus companheiro, que cria por amor, sem nunca se separar de sua criação a fim de conduzi-la à salvação. A.T. Queiruga afirma que “a criação, com efeito, mostra que Deus não precisa ‘entrar’ no mundo para intervir nele, porque já está sempre ‘dentro’, fazendo-o ser, sustentando-o e dinamizando-o com sua ação sempre em ato, como amor infinitamente entregue sem descanso nem reserva⁷⁷³”. A Palavra desse Deus ecoa em sua criação, sobretudo, nos corredores da existência humana que, por sua vez, é capaz de ouvi-la entre tantos ruídos e responder a ela⁷⁷⁴. De forma privilegiada isso não se realiza no espaço universal da doutrina com seu discurso unívoco, mas nos espaços múltiplos das experiências e de seus pequenos e diversos testemunhos.

4.2.1.2.

Caritas e hermenêutica do amor

O segundo elemento do horizonte de nossa tela é constituído pela convergência entre *Caritas* e hermenêutica do amor. A *caritas* é a expressão concreta do *pensiero debole*, assim como a hermenêutica do amor o é da maiêutica histórica. De fato isso já foi evidenciado quando sistematizamos o pensamento de G. Vattimo e A.T. Queiruga, contudo, o que pretendemos agora é mostrar como a *Caritas* e hermenêutica do amor estão intimamente relacionadas a partir da mesma base comum que é a sensibilidade (intersubjetividade) partilhada por nossos dois autores.

A ontologia *debole* – resultante do *pensiero debole* – com sua compreensão da eventualidade do ser, onde este acontece no encontro histórico entre homens e mulheres e não numa determinação metafísica, é o chão onde a maiêutica

⁷⁷³ Ibid., p. 44.

⁷⁷⁴ A.T. Queiruga pensando na presença contínua e nem sempre percebida de Deus junto à sua criação, afirma o seguinte: “O profeta, com sua ‘genialidade’ religiosa, se dá *conta* de que Deus mediante a sua presença criadora – perene, viva e amorosa –, está se manifestando, embora na experiência ordinária seja difícil perceber: ‘[...] Sem dúvida, o Senhor está neste lugar, e eu não sabia’ exclamou Jacó, despertando do sono (Gn 28. 16)”. Ibid., p. 49.

A partir desta consideração A.T. Queiruga aponta três características para a revelação: 1) “O que o profeta descobre não é uma realidade externa ou superposta, senão a única e concreta realidade”; 2) “a razão humana, que criada e habitada também ela por Deus, consegue captar a sua presença”; 3) “compreende-a como revelação, pois não pensa que descobriu por sua conta a um Deus que, como no jogo infantil, tratava de esconder-se”. Ibid.

histórica pode lançar suas bases. O postulado de um Deus sempre presente, que não intervém na história exatamente porque nunca esteve longe dela, mas, a sustenta e dinamiza desde dentro, pressupõe um ambiente *debole*. Ou seja, a revelação como maiêutica histórica só pode se realizar numa ambiência que viu ser superado os esquemas metafísicos, sobretudo, a incidência destes sobre as instituições eclesiais que não suportam a realidade de que a presença sempre presente de Deus repousa na criação e, de forma especial, nos seres onde a consciência de tal revelação pode emergir.

Pois bem, tanto o *pensiero debole* quanto a maiêutica histórica se originam da idéia cristã do Deus amor. O *pensiero debole* parte da kenosis, do Deus que ama a ponto de rebaixar-se, de esvaziar-se a fim de encontrar-se salvificamente com homens e mulheres. Este encontro soteriológico – que possibilita a realização do ser (tanto o ser de Deus em Cristo, quanto o ser do homem em Deus) – ocorre na dinâmica da eventualidade, do devir. A maiêutica histórica parte da concepção da revelação que ocorre na criação por amor. Deus cria por amor e por isso revela-se à sua criação que passa a ser habitada amorosamente por esse Deus sempre presente. Não basta, entretanto, dizer que o *pensiero debole* e a maiêutica histórica se originam da idéia cristã do Deus amor, é preciso ir além e dizer que a finalidade de ambos é o amor de Deus que quer ser experimentado por homens e mulheres. Amor que como na kenosis e na criação, quer dinamizar a vida humana a fim de que esta encontre sua realização.

Para G. Vattimo o *pensiero debole* que se origina na kenosis, se realiza na *caritas*. Há, portanto, para o filósofo de Turim, uma centralidade do Cristo encarnado que dinamiza a revelação. Tratando sobre a continuidade da revelação ele afirma que esta é “como uma história que continua, na qual estamos implicados⁷⁷⁵”. E ainda, “que a revelação não revela uma verdade-objeto; fala de uma salvação em curso. De resto, isto vê-se já na relação que Jesus estabelece com os profetas do Antigo Testamento: ele apresenta-se como a interpretação autêntica das profecias⁷⁷⁶”. Tal dito de Jesus identificando-se

⁷⁷⁵ VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 1998. p. 41.

⁷⁷⁶ *Ibid.*

como a realização das profecias não é, contudo, mera abstração espiritual, antes, ele o faz testemunhando com práticas de amor. “O fio condutor da interpretação que Jesus dá do Antigo Testamento é a nova e mais intensa relação de caridade entre Deus e a humanidade e, conseqüentemente, também dos homens entre si⁷⁷⁷”.

O amor é, portanto, a origem (*kenosis*) e a finalidade (*caritas*) do Cristo encarnado. Para G. Vattimo a Escritura encerra-se na comunicação dessa realidade. Ela “falar-nos-á da *kenosis* como dirigida e, portanto, também limitada e provida de sentido, pelo amor de Deus⁷⁷⁸”. O amor – a *caritas* – é o critério que dá sentido à mediação de Jesus. Tal mediação faz ponte para o trânsito livre da salvação, que não é outra coisa senão um dos nomes do amor de Deus. A *caritas* é também critério para a justa compreensão acerca da revelação. Sendo o amor dinâmico (Deus não ama de uma vez por todas, mas continuamente indo até o escândalo da *kenosis*), sua revelação também deve ser (a revelação como permanente dar-se a conhecer não pode ser compreendida como um depósito encerrado e controlado por procedimentos teóricos e ideológicos).

A interpretação que Jesus Cristo dá das profecias do Antigo Testamento ou melhor, a interpretação destas profecias que ele mesmo é, revela que o verdadeiro sentido é um só: o amor de Deus por suas criaturas. E este sentido “último”, porém, precisamente pelo fato de ser a *caritas*, nunca é realmente o último, não tem a peremptoriedade do princípio metafísico para além do qual não se pode ir e diante do qual cessa qualquer interrogação⁷⁷⁹.

Como realização do *pensiero debole* a *caritas* possibilita o debilitamento das estruturas fortes, ou seja, ela torna possível “a idade da interpretação⁷⁸⁰”. A revelação como objetividade (ou “positivismo da revelação”, como identificou A.T. Queiruga na crítica de Dietrich Bonhoeffer a Karl Barth⁷⁸¹) cede ao dinamismo do amor de Deus que quer continuamente se comunicar. Sobre isso G. Vattimo diz a que a Igreja precisa reconhecer o sentido rededor da

⁷⁷⁷ Ibid., p. 42.

⁷⁷⁸ Ibid., p. 59.

⁷⁷⁹ Ibid., p. 60.

⁷⁸⁰ VATTIMO, Gianni & RORTY, Richard. *O futuro da Religião*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p. 70.

⁷⁸¹ TEPEDINO, Ana Maria. ROCHA, Alessandro (orgs.). Op. Cit. p. 49.

mensagem cristã que “desdobra-se precisamente na dissolução das pretensões da objetividade⁷⁸²”. Ele continua: “Não pode mais ter validade, para o cristão, a sentença de tradição aristotélica, *amicus Plato sed magis amica veritas*. Se tivesse que escolher entre Cristo e a verdade, diz um personagem de Dostoievski, escolheria Cristo⁷⁸³”. Isso não se trata de um apelo à irracionalidade, porque tal alternativa, à luz da mensagem evangélica não subsiste. “A verdade que, segundo Jesus, nos tornará livres não é a verdade objetiva das ciências e nem mesmo a verdade da teologia [...] A revelação escritural não é feita para nos fazer saber como somos, como Deus é [...] e para salvar-nos assim por meio do ‘conhecimento’ da verdade⁷⁸⁴”. Dito de forma positiva, “a única verdade que as Escrituras nos revelam, aquela que não pode, no curso do tempo, sofrer nenhuma desmistificação – visto que não é um enunciado experimental, lógico, metafísico, mas sim um apelo prático – é a verdade do amor, da *caritas*⁷⁸⁵”.

A maiêutica histórica, por sua vez, parte da criação por amor. Para A. T. Queiruga “a criação por amor nos diz que Deus toma a iniciativa absoluta, tanto para trazer-nos ao ser (momento criacional) como para nos ajudar a realizá-lo em plenitude na comunhão com ele (momento salvífico)⁷⁸⁶”. Sendo a criação por amor o ponto de origem da maiêutica histórica, sua finalidade encontra-se, conseqüentemente, na hermenêutica do amor. Um Deus que cria por amor, sustenta e dinamiza sua criação no sentido de conduzi-la à plenitude. Só uma interpretação afetada pela lógica do amor conseguirá perceber a revelação como presença sempre presente de Deus, e não como um intervencionismo por parte de um estranho. A hermenêutica do amor conduz a compreensão de Deus como parceiro de homens e mulheres, nunca como adversário. Só a lógica do amor conduz ao amor.

Ao mesmo tempo em que o homem descobre a ação de Deus como força criadora e salvadora, “pressionando” a sua realização, percebe que essa realização tem de ser esforço seu. É ele quem cresce. Isso confirma a

⁷⁸² VATTIMO, Gianni & RORTY, Richard. Op Cit. p. 71.

⁷⁸³ Ibid.

⁷⁸⁴ Ibid.

⁷⁸⁵ Ibid.

⁷⁸⁶ TEPEDINO, Ana Maria. ROCHA, Alessandro (orgs.). Op. Cit. p. 45.

articulação existente no realismo da revelação, ela é “simultaneamente ação de Deus e realização do homem⁷⁸⁷”. Portanto, “descobrir-se desde Deus é maturar o próprio ser, ir dando a ele a substância de seu último e mais autêntico crescimento⁷⁸⁸”. Esse crescimento comporta uma “dialética progressiva [com] novas capacidades de acolher a ação de Deus⁷⁸⁹”. A hermenêutica do amor é a perspectiva humana capaz de interpretar a ação reveladora de Deus como parceria à sua própria maturação. Qualquer outra forma de interpretar a revelação de Deus que se apóie em esquemas metafísicos e intervencionistas ofuscará a imagem de Deus presença dinamizadora da criação.

Na lógica da hermenêutica do amor não há concorrência de liberdades – divina e humana – mas constituição e confirmação do encontro ativo das liberdades, que permite uma maneira nova de homens e mulheres serem-no-mundo. Tal relação cúmplice das liberdades é possível porque a revelação tanto possibilita um encontro do homem consigo mesmo, e aí com Deus que lhe é a presença mais íntima, como desencadeia um processo de conscientização e de liberdade social. Isso porque a revelação não cai do céu no colo de alguns eleitos, mas ela é realidade em toda a ordem da criação. “Deus se revela sempre, em todas as partes e a todos quantos lhe é ‘possível’ revelar-se, na generosidade irrestrita de um amor sempre em ato, que quer dar-se plenamente⁷⁹⁰”.

Aqui se encontra a intuição fundamental que tanto norteia a maiêutica histórica, quanto a hermenêutica do amor: “Deus entra na História e transforma o mundo não à base de milagres e intervencionismos, e, sim, mediante sua presença reveladora na liberdade do homem⁷⁹¹”. Deus se revela sempre, contudo, a recepção de tal revelação está condicionada à liberdade humana. Por um lado, vemos a aguda intuição do teólogo galego acerca do amor de Deus aberto a todos igual e plenamente; por outro, a constatação a partir da antropologia que “o limite da revelação não está imposto por Deus, e, sim, pela

⁷⁸⁷ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Editoria Trotta, 2008. p. 249.

⁷⁸⁸ Ibid.

⁷⁸⁹ Ibid.

⁷⁹⁰ Ibid., p. 21.

⁷⁹¹ Ibid., p. 253

impossibilidade da criatura⁷⁹²”. Para A.T. Queiruga a revelação aponta para “um Deus cujo amor é urgente, que busca por todos os meios fazer-se sentir o mais rápido e intensamente possível pelo maior número de homens; que desejaria dar tudo numa luta amorosa para romper a incompreensão do homem e abrir-lhe os olhos ao dom desde sempre disposto para ele⁷⁹³”.

Para captar tal radicalidade do amor de Deus é necessário, de fato, uma sensibilidade no olhar, uma capacidade de discernimento, que possam ir além da superfície das proposições dogmáticas geradoras de doutrinas a serem defendidas por discursos apologéticos. É preciso descer à “intuição profunda” dos dogmas, à sua teologia e, aí, compreender o *Deus revelatus*. Isso só poderá ser feito na dinâmica viva da recepção desse amor. No primeiro caso, não há recepção, somente adesão a algo que vem desde fora. No segundo sim há recepção, sobretudo, porque mesmo que venha algo de fora, ele é confirmado por aquela presença sempre ali no interior. Esta operação dinâmica não pode ser feita por outra coisa, senão pela hermenêutica do amor. Uma amorização no discernimento torna capaz o reconhecimento do amor.

“Deus é como sol irradiante que está pressionando em todas as partes o espírito da Humanidade, para se fazer perceber a si mesmo⁷⁹⁴”. O espírito de homens e mulheres é pressionado a conhecer o Deus amor. Contudo, o conhecer será sempre uma operação do ser-no-mundo, que o faz sempre como interpretação. Esse sol irradiante é também “a palavra viva que está chamando continuamente a sensibilidade profunda de todo homem para fazer-se sentir ali⁷⁹⁵”. A palavra que convoca uma interpretação, essa é a realidade da revelação. Mais uma vez é preciso dizer, que é necessário uma hermenêutica sensível à realidade de Deus como amor, para que este seja percebido. Por fim A.T. Queiruga diz que a “história da revelação consiste justamente nisto: em ir Deus conseguindo que esse meio opaco e impotente para o infinito, que é o espírito do homem, vá captando sua presença e se sensibilize para sua manifestação, entrando assim

⁷⁹² Ibid., p. 335.

⁷⁹³ Ibid., p. 336.

⁷⁹⁴ Ibid., p. 504.

⁷⁹⁵ Ibid.

em diálogo com sua palavra de amor e acolhendo a força salvadora de sua graça⁷⁹⁶”.

Da aquarela onde as principais cores são o *pensiero debole*, maiêutica histórica, *caritas* e hermenêutica do amor, tiramos as formas do horizonte de nossa pintura, resta-nos ainda inserir as personagens para que a tela se complete. Parece-nos bastante óbvio que é necessário uma coerência entre o horizonte e as personagens. Um exemplo é como soaria estranho pintar a praia de Copacabana e ali colocar homens e mulheres vestidos para uma tarde de inverno nos Alpes Suíços. É preciso, portanto, em consequência do horizonte esboçado, assumir sua incidência sobre os personagens.

De forma objetiva, é preciso pensar como fica a teologia da revelação em face do ambiente cultural pós-moderno. Neste sentido faremos o seguinte caminho: em primeiro lugar mostraremos a inadequação das concepções acerca da teologia da revelação advindas da modernidade (tanto de matrizes conservadoras, quanto de matrizes críticas) e, em segundo lugar, apontaremos de forma propositiva uma perspectiva sobre a teologia da revelação que assume a ambiência pós-moderna. A primeira, chamaremos de um olhar “atrás do texto”, a segunda, de um olhar “adiante do texto”.

4.3.

A discussão sobre os lugares hermenêuticos de sentido: autor, texto e leitor

Seguindo a imagem da pintura que escolhemos para ilustrar nossa reflexão, estamos agora diante das personagens que devem ser colocadas na moldura (intersubjetividade entre G.Vattimo e A.T. Queiruga) e no horizonte (*Pensiero debole* e maiêutica histórica, *Caritas* e hermenêutica do amor) supracitados. O que faremos adiante é testar duas possíveis personagens (autor-texto e leitor-texto), para argumentar como a segunda (leitor-texto) é a que efetivamente conjuga o cenário sobre o qual estamos trabalhando: a pós-modernidade.

⁷⁹⁶ Ibid., p. 505.

Lugar hermenêutico de sentido é uma expressão largamente utilizada no universo da literatura e, assumida pela teologia para designar a preocupação acerca do critério literário para a leitura da Bíblia a fim de descobrir onde reside o sentido das Escrituras. A teoria literária pressupõe três possíveis e clássicos lugares hermenêuticos: o autor – ou a *intentio auctoris*, a intenção do autor; o texto – ou a *intentio operis*, a intenção da obra; o leitor – ou a *intentio lectoris*, a intenção do leitor⁷⁹⁷. A pergunta metodológica da teoria literária ou do critério literário para a leitura da Bíblia é: onde está fundamentado o sentido das Escrituras? Na intenção do autor? Na intenção do texto? Ou na intenção do leitor?

No âmbito da teoria da literatura o debate acerca dos lugares de sentido foi bem sintetizado por Umberto Eco⁷⁹⁸. Sua obra deixa transparecer uma mudança de posição com o passar do tempo. Contudo, mesmo com essa variação – e quem sabe exatamente por causa dela – sua obra apresenta bem a importância da temática para o universo da teoria literária e, também, para a utilização que a teologia faz dela. Não obstante a valorização do pensamento de U. Eco, só o fazemos como uma passagem à abordagem que faremos, onde os lugares de sentido não serão tratados em separado, mas relacionados entre si, e com a compreensão que a teologia teve e tem da leitura bíblica e de sua relação com a revelação.

⁷⁹⁷ Uma boa síntese dessas posições podem ser encontradas nos três primeiros capítulos de: ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 27-104. E, também, em ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 2-20.

⁷⁹⁸ Dentre as obras de Umberto Eco que tratam direta ou indiretamente do tema dos lugares de sentido destacamos as seguintes: ECO, Umberto. *Obra aberta: forma e indeterminações nas poéticas contemporâneas*. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. ECO, Umberto. *Tratado geral de semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1980. ECO, Umberto. *Lector in fabula. A cooperação interpretativa nos textos narrativos*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Estas obras que citamos foram escritas na ordem apresentadas nos respectivos anos: 1962, 1976, 1979, 1990, 1992. A disposição das obras atende, portanto, tanto à cronologia, quanto, e, sobretudo, ao desenvolvimento das perspectivas do autor frente aos lugares de sentido. Umberto Eco expõe originalmente seu posicionamento sobre essa discussão em *A obra aberta*, onde advoga a centralidade do leitor no processo de afirmação do sentido literário de uma obra. Seu pensamento sofrerá algumas modificações até que em *Os limites da interpretação* sua preferência pela centralidade do texto mostra-se de forma inequívoca.

Na *intentio auctoris* o lugar hermenêutico de sentido é o autor. Ler é, portanto, conversar com o autor do texto, é alcançar seu pensamento original. O autor é uma espécie de professor ausente do qual se deve apreender a idéia central e seus argumentos a fim de identificar a intenção original do texto por ele escrito. Os pressupostos vinculados à idéia da *intentio auctoris* como sede do sentido hermenêutico são os seguintes: o autor tem uma idéia para transmitir; essa idéia responde a fundamentos intrínsecos à razão ou aos interesses do autor; o autor se vale de códigos sintáticos e de estrutura semântica para comunicar-se.

O processo de leitura, então, segundo a teoria da intenção original do autor é aquele através do qual, mediante a decifração dos códigos sintáticos e estruturais do texto, chega-se à idéia original do autor, à *intentio auctoris*. Numa palavra, pressupõe-se que o autor consiga transmitir sua idéia através do texto que escreve, não só porque está capacitado para pensar e comunicar sua idéia de forma escrita, mas pela pressuposição fundamental de que a *intentio auctoris* está disponível e identificável no texto. Nesse caso, o papel do leitor é dominar um conjunto de técnicas e aplica-las corretamente. Se lhe forem fornecidas as habilidades necessárias, e se dispuser dos instrumentais indispensáveis, o leitor pode alcançar através do texto a intenção do autor e, aí o sentido último do próprio texto. O desafio do leitor é decodificar a sintaxe e a estrutura textuais para tocar com dedos e mente a *intentio auctoris*.

Na *intentio Operis* o lugar hermenêutico de sentido é o texto. A teoria da intenção do texto como sede do sentido hermenêutico ameaça a *intentio auctoris*. A teoria da *intentio operis* como o lugar de sentido declara que o autor é um ser morto⁷⁹⁹. Dessa forma o texto é uma obra autônoma,

⁷⁹⁹ Roland Barthes e Michel Foucault escreveram epitáfios para o autor. Para o R. Barthes o autor é uma invenção moderna, o produto do individualismo que acompanhou o racionalismo iluminista e a devoção da Reforma. Com o advento da morte de Deus – do Deus metafísico feito à imagem e semelhança da modernidade – o autor, que é um Deus para o seu texto, também morre. R. Barthes afirma que “dar um autor a um texto é impor um limite nesse texto, é provê-lo de um significado final, para fechar a escrita”. BARTHES, Roland. Citado por VANHOOZER, Kevin. *Há um significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos*. São Paulo: Vida, 2005. p. 85.

Já para M. Foucault, o problema é o que é um autor, ou melhor, como a idéia de um autor funciona. Sua constatação é que a idéia do autor funciona como um princípio unificador que permite agrupar certos textos e trata-los como se constituíssem um grupo coerente. Em suas

independente, daí poder falar da *intentio operis*. Tão logo o autor termine sua última linha, o texto conquista inexorável liberdade. Dizer que o texto se torna ou é uma obra autônoma significa dizer que o texto é mais do que o seu autor poderia desejar, e é também dizer que o autor não tem nenhum controle sobre seu próprio texto.

Na *intentio Operis* afirma-se que o texto é polissêmico. A polissemia consiste na capacidade de o texto sustentar diversos sentidos possíveis e válidos. Um texto jamais é unívoco, antes, sustenta inúmeras possibilidades de sentido e discurso. Nesse caso a leitura consiste no encontro plural entre leitor e texto. O texto emancipou-se, e o leitor não precisa da presença do autor. O texto, por si só, carrega sentido suficiente para manter viva a relação com o leitor⁸⁰⁰, e, de controlá-lo em sua prática interpretativa. “Ninguém mais do que eu é favorável a que se abram as leituras, mas o problema continua sendo o de estabelecer o que é mister proteger para abrir, não o que é mister abrir para proteger⁸⁰¹”, afirma U. Eco.

palavras “o autor, portanto, é a figura ideológica que mascara a maneira pela qual temos a proliferação do significado”. FOUCAULT, Michel. Citado por VANHOOZER, Kevin. *Há um significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos*. São Paulo: Vida, 2005. p. 86.

⁸⁰⁰ Essa é a posição que U. Eco assume, sobretudo, a partir de *Os limites da interpretação*. Ali o problema é o debate sobre a relação entre *intentio auctoris* e a *intentio operis*. U.Eco afirma o seguinte:

Se nos últimos tempos o privilégio conferido a iniciativa do leitor (como único critério de definição do texto) adquire excepcionais características de visibilidade, na verdade o debate clássico articulava-se, antes de mais nada, em torno da oposição entre estes dois programas:

- a) deve-se buscar no texto aquilo que o autor queria dizer;
- b) deve-se buscar no texto aquilo que ele diz, independentemente das intenções do autor. ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 6-7.

Logo após recolocar o debate, excluindo a perspectiva da *intentio lectoris*, U. Eco conclui:

Só com a aceitação da segunda ponta da oposição é que se poderia, em seguida, articular a oposição entre:

- b1) é preciso buscar no texto aquilo que ele diz relativamente à sua própria coerência contextual e à situação dos sistemas de significação em que se respalda;
- b2) é preciso buscar no texto aquilo que o destinatário aí encontra relativamente a seus próprios sistemas de significação e/ou relativamente a seus próprios desejos, pulsões, arbítrios. ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 7.

De qualquer forma fica claro que U. Eco concentra seu interesse pela tese B, ou seja, pela *intentio operis*.

⁸⁰¹ ECO, Umberto. Op Cit. p. 11.

Na *intentio lectoris* o lugar hermenêutico de sentido é o leitor. A pressuposição da *intentio lectoris* é a de que nem o autor, nem o texto controlam a situação: mas é o leitor que determina o sentido⁸⁰². A instância metafísica intangível chamada intenção do autor desaparece quando o texto torna-se texto. O texto pode ter centenas de sentidos possíveis, mas o leitor só terá os olhos para um deles, aquele que estiver inexoravelmente relacionado com seu mundo.

Leitura, para a *intentio lectoris* é o processo de o leitor produzir sentido a partir do texto. Enquanto a *intentio auctoris* pressupõe a exegese como método de leitura, a *intentio lectoris* afirma, sem desprezar a exegese, a eisege⁸⁰³. No primeiro caso a ênfase está em tirar do texto o sentido representativo da intenção do autor. No segundo, a ênfase está na percepção que quem lê o faz a partir de seu mundo, sendo assim toda leitura é marcada pela realidade do leitor que ao ler “se lê no texto”. Esta seria a invariável dimensão hermenêutica da realidade.

Após a breve exposição feita sobre os lugares hermenêuticos de sentido, queremos continuar tomando essa temática, no sentido de aprofundá-la, e, sobretudo relacioná-la diretamente com a teologia da revelação. Faremos isso refletindo em primeiro lugar sobre o dístico autor-texto e, logo em seguida, sobre o dístico texto-leitor.

4.3.1. Autor e texto: um olhar “atrás do texto”⁸⁰⁴

Neste primeiro dístico (autor-texto) há uma radical identificação entre Escritura e revelação, além de um acesso exclusivamente racional a ela. Isto acaba por

⁸⁰² Um ótimo exemplo dessa perspectiva, que será mais amplamente trabalhado no decorrer deste capítulo, é aquele apresentado por José Severino Croatto. CROATTO, José Severino. *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Paulinas. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

⁸⁰³ Cf. *ibid.*, p. 59-72.

⁸⁰⁴ A expressão “atrás do texto” é utilizada por J.S. Croatto para referir-se a abordagens metodológicas que se voltam para o mundo pré-canônico. CROATTO, José Severino. *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Paulinas. São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 12-16. Nós tomaremos esta categoria para identificar a ação teórico-prática tanto da *intentio auctoris*, quanto da *intentio operis*.

produzir um fechamento de sentido somado a um restrito acesso à compreensão da revelação encerrada na Escritura. Exatamente por isso buscaremos agora identificar de forma articulada tanto o problema da verbalização da revelação, quanto de sua racionalização operada nas vertentes racionalista e apologética.

Na modernidade, sobretudo no seu apogeu iluminista, o tema da revelação tornou-se efetivamente um problema teológico⁸⁰⁵. Antes da ascensão da crítica moderna que se encontra no bojo da virada antropocêntrica, o tema da revelação estava salvaguardado pelo teocentrismo⁸⁰⁶. Nesta mesma lógica,

⁸⁰⁵ Antes da modernidade e de suas abordagens críticas ao texto bíblico tomado como literatura no conjunto de outros textos literários, a concepção da Escritura como texto revelado e de autoria divina era majoritário. Para isso basta consultar os diversos manuais de história ou de interpretação bíblica, como por exemplo: ANGUS, Joseph. *História, doutrina e interpretação da Bíblia*. São Paulo: Hagnos, 2003. p. 123-154. HARRIS, Laird. *Inspiração e canonicidade da Bíblia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p. 15-25. LOPES, Augustus Nicodemus. *A Bíblia e seus intérpretes. Uma breve história da interpretação*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p. 25-30. BRAKEMEIER, Gottfried. *A autoridade da Bíblia. Controvérsias, significado, fundamento*. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 27-57. DREHER, Martin N. *Bíblia suas leituras e interpretações da história do cristianismo*. São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 125-142. RATZINGER, Joseph. *Interpretação bíblica em crise: sobre a questão dos fundamentos e abordagem da exegese hoje*. In POTTERIE, Ignace (et al.). *Exegese cristã hoje*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 111-140. KONINGS, Johan. *A Bíblia, sua história e leitura: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 19-37. BARRERA, Julio Trebolle. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã. Introdução à história da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1995. p.504-694. HAAG, Herbert. *A palavra de Deus transformada em livro na Escritura Sagrada*. In FEINER, Johannes. MAGNUS, Loehrer. *Mysterium Salutis. Compêndio de dogmática histórico-salvífica. Teologia Fundamental I/2*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 53-114. FEINER, Johannes. MAGNUS, Loehrer. *Mysterium Salutis. Compêndio de dogmática histórico-salvífica. Teologia Fundamental I/3*. Petrópolis: Vozes, 1978. SOEHNEN, Gottlieb. *A sabedoria da teologia adquirida através do caminho da ciência*. In FEINER, Johannes. MAGNUS, Loehrer. *Mysterium Salutis. Compêndio de dogmática histórico-salvífica. Teologia Fundamental I/4*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 111-175.

⁸⁰⁶ René Latourelle, numa abordagem bastante conservadora propõe um conjunto de observações muito pertinentes acerca da compreensão sobre revelação na passagem do teocentrismo pré-moderno ao antropocentrismo moderno. Tratando do intento de uma série de teólogos católicos e protestantes de falar da revelação a partir de categorias surgidas na modernidade, R. Latourelle afirma: “O problema é que escolheram como ponto de partida o inexplicado para esclarecer o explicante. Em vez de se deixarem transportar pela própria corrente da revelação, a fim de escutar o que ela diz sobre si mesma, partiram de pressupostos teológicos”. LATOURELLE, René. FISICHELLA, Rino (org.). *Dicionário de Teologia Fundamental. Verbete Revelação*. Petrópolis. Vozes, 1994. p. 816.

R. Latourelle, após fazer uma crítica às premissas metodológicas que orientaram a reflexão teológica sobre a revelação na modernidade – tanto de teólogos protestantes como K. Barth, R. Bultmann, W. Pannenberg, quanto de teólogos católicos, que segundo ele foram “excessivamente influenciados por esta teologia”. Ibid. – propõe um duplo critério para a conceituação de revelação (que acompanhará todas as 36 páginas de seu verbete). Esse critério é tipicamente pré-moderno, ou seja, é um critério anterior ao antropocentrismo. Os critérios são os seguintes: em primeiro lugar a Igreja com seu magistério e, em segundo lugar o dístico tradição-Escritura compreendendo a tradição como evento anterior e, portanto, formativo da própria Escritura. Cf. *ibid.*, p. 817-835. No primeiro critério destaca-se a constituição dogmática *Dei Verbum*, e, no segundo, a proclamação do evangelho feita por Jesus.

tanto a natureza (revelação geral ou natural) quanto a Escritura (revelação específica ou especial) são revelação⁸⁰⁷. Contudo, na primeira expressão teológica tipicamente moderna – a Reforma protestante – a revelação natural será desqualificada e, o princípio da *sola Scriptura* inaugurará aquilo que se poderia chamar de uma teologia da revelação propriamente dita. Isto é o que observa Jean-Yves Lacoste quando afirma que:

É preciso admitir que se deve a Lutero teoria realmente nova da revelação que se tenha produzido desde o NT e, ao mesmo tempo, a elaboração de uma teologia verdadeiramente sistemática da revelação. Teólogo do Deus oculto que permanece oculto até sua encarnação [...], teólogo de um Deus que se manifesta “sob seu contrário” no escândalo da cruz, Lutero atribui ao evangelho a nota distintiva que o próprio Cristo possui, o *absconditus substancia contrario*. De revelação pela criação nada se poderia sequer falar. Deus se torna manifesto na palavra pregada, e só nela. O interesse se desvia: os fatos passados da salvação atingem o crente no evento existencial/dialógico do presente da conversão e da justificação. Só a Escritura consigna tais fatos⁸⁰⁸.

Embora R. Latourelle estabeleça uma crítica a certos elementos metodológicos utilizados por teólogos e teologias modernos, ele não deixa de pensar os avanços necessários que a teologia precisa fazer na compreensão de revelação, sobretudo, no sentido de responder às problemáticas atuais. Cf. *ibid.*, p. 834-836. Neste sentido ele faz uma importante observação:

O modernismo, em seu intento mais profundo, é a manifestação “contextual” de um esforço, que deve ser tentado sempre de novo, no sentido de harmonizar os dados da revelação com a história, com as ciências e com as culturas. Problema sério demais para ser resolvido num momento só. O esforço do modernismo só se compreende à luz das mudanças que a igreja da época tinha que enfrentar, diante de um mundo em mudança em todos os níveis. O projeto do modernismo situa-se a nível religioso e intelectual, mas teve a infelicidade de chegar num momento em que a igreja, mal preparada, inquieta diante de um pensamento sempre mais revolucionário, sentiu-se atacada por todos os lados. Em vez de abrir-se “ao mundo da época”, como no Vaticano II, não pensou em outra coisa senão em defender-se e condenar: produziu a *Pascendi*, ao invés da *Gaudium et Spes*. *Ibid.*, p. 834.

⁸⁰⁷ Sobre o desenvolvimento do conceito de revelação ver: FISICHELLA, Rino. *A evolução do conceito de revelação*. In FISICHELLA, Rino. *Introdução à teologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 70-83. Sobre a distinção entre revelação geral ou natural – fonte para a teologia natural – e revelação específica ou escriturística ver: PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia Sistemática vol 1*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2009. p. 114-160, 263-354. Especificamente para aprofundar o conceito escolástico sobre a revelação como teologia natural é preciso ver as provas racionais para a existência de Deus: argumento ontológico de Santo Anselmo e as Vias para o conhecimento de Deus de Santo Tomás de Aquino, Neste sentido uma boa síntese encontra-se em ZILLES, Urbano. *O problema do conhecimento de Deus*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989. p. 17-38.

⁸⁰⁸ LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia. Verbetes Revelação*. São Paulo. Loyola, 2004. p. 1541.

É, portanto, a *sola Scriptura* que inaugura a possibilidade⁸⁰⁹, na modernidade, de uma identificação cada vez mais radical – chegando mesmo a ser plena – entre revelação e Escritura⁸¹⁰. Isso é o que A.T. Queiruga chama de verbalização da revelação. Tal verbalização, mesmo não sendo exclusividade das teologias protestantes⁸¹¹, é, sem dúvida, mais facilmente encontrada nelas. A fim de evidenciar isto passaremos a uma exposição sintética de como duas tendências teológicas presentes no protestantismo⁸¹² definem a relação revelação/Esritura. E, relacionaremos tais tendências ao dístico autor/texto, propondo que aí há o que chamamos de um olhar “atrás do texto”, ou seja, uma abordagem à revelação que além de se concentrar crítica ou apologeticamente na Bíblia, a toma numa perspectiva pré-canônica, operando desta forma uma especialização no “mundo da Escritura”, ou melhor, “no mundo por detrás de Escritura”.

A primeira tendência protestante que opera uma verbalização da revelação, certamente a que o faz de maneira mais radical, é a que se desenvolveu na

⁸⁰⁹ Dizemos possibilidade, porque em Lutero Escritura é “transmissora da revelação mais do que revelação propriamente” Ibid. Mas, de qualquer forma, com o desenvolvimento da teologia de Lutero, sobretudo nos textos confessionais luteranos, será ratificada a “suficiência absoluta da Escritura” Ibid. Nas palavras do próprio Lutero: “*sola scriptura iudex, norma et regula agnoscitur* (só a Escritura é reconhecida como juiz, norma e regra)” Lutero citado em Ibid.

⁸¹⁰ Aqui é preciso fazer uma rápida distinção entre as teologias reformadas e a teologia católica no que tange a compreensão da relação entre revelação e Escritura. O princípio de identificação forjado no calor da *sola scriptura* não foi imediatamente assumido pela teologia católica. Ao contrário, “contra o princípio da suficiência escriturística que reúne todas as teologias reformadas, a obra do concílio de Trento foi manter os direitos da tradição, ou mais exatamente, das tradições transmitidas desde a origem e ausentes da Escritura” *ibid.*, p. 1542.

Não obstante a essa diferenciação apontada por J.Y. Lacoste, A.T. Queiruga, ao discutir a verbalização da revelação, identifica tanto as teologia protestantes quanto a teologia católica como tendo sido igualmente afetadas pela verbalização da revelação á medida que mesmo na teologia católica a tradição será a tradição escrita. Para ele, isso fica claro na definição de Deus como o autor da Escritura, mas também da tradição. Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. Op Cit. p. 44-45.

⁸¹¹ Cf. supra.

⁸¹² As tendências mencionadas são: ortodoxia protestante/fundamentalismo e teologia liberal. As definições características de cada uma delas no que diz respeito à relação revelação/Esritura são: A Bíblia é a palavra de Deus, a Bíblia contém a palavra de Deus.

Além destas duas tendências há uma terceira possibilidade que se constitui na síntese delas, a saber, a neo-ortodoxia. Tendo Karl Barth como seu principal proponente a neo-ortodoxia, bastante influenciada pelo existencialismo kierkegaardino, propunha que a Bíblia torna-se a palavra de Deus quando serve de espacialidade para um encontro entre Deus e o homem. Mesmo sendo um importante capítulo para a teologia protestante no que diz respeito à teologia da revelação, esse aspecto da neo-ortodoxia acabou por se mostrar bastante insatisfatório tanto para a ortodoxia (que a acusava de liberalismo), quanto para a teologia liberal (que a chamava de conservadora). É certo que a neo-ortodoxia influenciou significativamente o cenário teológico da Europa e dos Estados Unidos, contudo, no que diz respeito à teologia da revelação as contribuições, embora existentes, se exauriram diante da grandeza e da polarização das tendências ortodoxa e liberal.

ortodoxia protestante⁸¹³ e, que encontrou sua maior expressão no fundamentalismo teológico⁸¹⁴. Essa tendência pode ser sintetizada, no que diz

⁸¹³ Também conhecida como escolástica protestante, a ortodoxia protestante pode ser definida como:

Um método de pensar desenvolvido no protestantismo, que se fortaleceu no século XVIII e que se tornou um modo geralmente aceito de criar teologias sistemáticas protestantes [...] Embora Lutero (seguindo Guilherme de Occam) e Calvino (seguindo os humanistas franceses) censurassem a dependência escolástica da razão, e quisessem, pelo contrário, limitar a sua teologia à análise lingüística humanista das Escrituras, os escolásticos protestantes, sem romper com os principais reformadores, eram mais abertos à razão humana. a razão veio a ser um meio de desenvolver uma teologia coerente, a partir da grande variedade de textos bíblicos [...] O movimento prestava-se ao uso da razão, permitindo, assim, que os reformados se adaptassem com bastante facilidade à filosofia moderna racionalista e iluminista. ELWELL, Walter A. *Enciclopédia histórico-teológica da Igreja cristã vol II. Verbete Escolasticismo protestante*. São Paulo: Vida Nova, 1992. p. 43-44.

Para uma abordagem histórica à ortodoxia protestante ver: HAGGLUND, Bengt. *História da Teologia*. São Leopoldo: Concórdia, 1981. p. 259-280. GONZALEZ, Justo L. *Uma história do pensamento cristão vol III: da Reforma protestante ao século 20*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004. p. 251-302. TILLICH, P. *História do pensamento cristão*. São Paulo. ASTE, 2000. p. 72-80.

⁸¹⁴ O termo “fundamentalismo” é um dos mais controversos e mais equivocadamente utilizados em nossos dias. Por fundamentalismo convencionou-se chamar todo tipo de postura conservadora em matéria de religião, ética, moral, política etc. exatamente por isso se faz necessário precisa-lo para alcançar seu significado original, pois esse é o que nos interessa aqui. Martin N. Dreher afirma o seguinte sobre o fundamentalismo:

Grupos cristãos protestantes deram a si mesmos tal designação no início do século XX, nos Estados Unidos da América do Norte. Entre 1909 e 1915, foi publicada nos Estados Unidos uma série de textos, com edição superior a 3 milhões de exemplares, com o título *The Fundamentals – a Testimonium to the Truth* (Os Fundamentais – um Testemunho a favor da Verdade). Do título da série saiu o nome do movimento. FILHO, Fernando Botelho (et al.). *Dicionário Brasileiro de Teologia. Verbete Fundamentalismo*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 453.

Tratando do conteúdo dos textos dos *Fundamentals*, M.N. Dreher continua:

Alguns temas passaram a ser considerados *fundamentals*: a inspiração verbal, literal, da Bíblia; a afirmação da verdadeira divindade e do nascimento virginal de Jesus, seu sacrifício expiatório vicário, através do seu sangue derramado, e de sua ressurreição corporal; a segunda vinda de Cristo à terra, na época vista como iminente com sinais apocalípticos ou com o retorno para um reino milenar, intermediário; negativa da aceitação dos resultados da ciência moderna, quando não correspondiam ao que designavam “fé bíblica”, exclusão do status de verdadeiro cristão de todos aqueles que não aceitavam esse fundamentalismo. Ibid.

O *The Fundamentals – a Testimonium to the Truth* foi traduzido para o português: TORREY, R.A. *Os Fundamentos: a famosa coletânea das verdades bíblicas fundamentais*. São Paulo: Hagnos, 2005. Destacam-se, sobretudo, os primeiros 19 artigos onde o tema da revelação compreendida exclusivamente como Escritura é largamente discutido. Diferentemente do que se pensa, o fundamentalismo teológico não é um movimento anti-intelectual, ao contrário, seus proponentes tem profundo domínio da racionalidade moderna, mas a utilizam em perspectiva apologética.

O fundamentalismo teológico, que era em seu início uma reação à teologia liberal, ganhou outros contornos com os desdobramentos políticos que ele sofreu ao longo das décadas do século XX, chegando a se tornar a maior expressão religiosa e política nos Estados Unidos. Cf.

respeito à sua concepção de revelação, pela máxima “a Bíblia é a palavra de Deus”. Uma de suas principais características é a de conectar-se numa linha ininterrupta com a autoridade da própria Escritura. “Por cerca de 18 séculos de história da Igreja, prevaleceu a opinião ortodoxa da inspiração divina [...] ao longo dos séculos vêm ensinando, todos em comum acordo, que a Bíblia foi inspirada verbalmente [...] é o registro escrito por inspiração de Deus⁸¹⁵”. Desta forma a autorização de tal argumento não recai sobre a teologia de determinada época, mas sobre a própria Escritura. Aquele que diz, não diz a partir de si ou de seu contexto, mas diz o que a Escritura diz. Desta forma o próprio Deus é testemunha do encerramento da revelação na Escritura.

No entanto, tem havido tentativas de procurar explicação para o fato de que o registro bíblico é a palavra de Deus, mas, obviamente, em palavras humanas. Essas tentativas conduziram os estudiosos ortodoxos a duas opiniões diferentes: alguns aderem à idéia do “ditado verbal” e, outros à teoria do “conceito inspirado”. No primeiro caso diz-se que “os autores humanos da Bíblia registraram apenas o que Deus lhes havia ditado, palavra por palavra⁸¹⁶”; no segundo, compreende-se que “Deus só concedeu aos autores pensamentos inspirados, e os autores tiveram liberdade de revesti-los com palavras próprias⁸¹⁷”.

DREHER, Martin N. *Para entender o fundamentalismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2002. É desse desdobramento político do fundamentalismo que se popularizou a expressão como a vemos hoje. Neste sentido vale a pena consultar as seguintes obras: CASTRO, Alexandre de Carvalho. *A sedução da imaginação terminal. Uma análise das práticas discursivas do fundamentalismo americano*. Rio de Janeiro: Horizontal, 2003. GALINDO, Florêncio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*. Petrópolis: Vozes, 1995. BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo. A globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002. IBARRONDO, Xavier Pikaza. *Monoteísmo e Globalização: Moisés, Jesus, Muhammad*. Petrópolis: Vozes, 2004. Mais recentemente (2008) o Fórum Ecumênico Brasil (FE-Brasil) em parceria com a ASTE organizaram o seminário Fundamentalismo Hoje, o material deste fórum foi publicado em 2009 pelo CEBI com o título *Os vários rostos do fundamentalismo*. Nesse trabalho destacam-se, a propósito de nossa reflexão, os capítulos 1,2 e 4, respectivamente: *Fundamentalismo – algumas considerações históricas sobre o fenômeno* (p. 7-18) de Juliana Guedes Cordeiro, *Fundamentalismo – o delírio dos amedrontados* (p. 19-38) de Zwinglio Mota Dias e, *Fundamentalismo e ecumenismo: exercícios de (in)tolerância* (p. 67-88) de Leonildo Silveira Campos. DIAS, Zwinglio Mota (org.). *Os vários rostos do fundamentalismo*. São Leopoldo: CEBI, 2009.

⁸¹⁵ GEISLER, Mormon. NIX, William. *Introdução bíblica. Como a Bíblia chegou até nós*. São Paulo: Vida, 1997. p. 16.

⁸¹⁶ Ibid.

⁸¹⁷ Ibid.

Nos dois casos⁸¹⁸, não obstante a variação de grau e intensidade há uma mesma perspectiva teológica: ambos identificam plenamente revelação e Escritura, operando a verbalização da revelação. Na definição “a Bíblia é A palavra de Deus”, o artigo definido “A” liga, igualando, Bíblia com palavra de Deus. Neste sentido, toda a Bíblia é palavra de Deus, bem como toda a palavra de Deus encontra-se na Bíblia. Desta forma, tanto se absolutiza a inteireza do texto bíblico – cercando-o de uma aura de intocabilidade e inerrância –, quanto se limita a afirmação de que Deus se revela em qualquer outra realidade (experiência, natureza, história, cultura, religiões...) senão no texto da Bíblia. Se Bíblia e palavra de Deus são idênticas logo toda a realidade é esvaziada de capacidade de revelação.

Nesta primeira tendência, além da verbalização da revelação, é clara a concentração nos lugares hermenêuticos de sentido compreendidos como autor e texto, sobretudo, no texto. O autor é minimizado diante da autoria divina da Escritura, caindo sobre o texto o status de sede de todo o sentido. O acesso a tal sentido só poderá acontecer à medida que os leitores, geralmente especialistas, dominarem piedosamente, numa mistura de ferramentas histórico-gramaticais com iluminação, os recursos para a leitura ortodoxa; que via de regra será exclusiva. A revelação que se encontra encerrada na Escritura é, portanto, o resultado da intervenção de Deus na história a fim de comunicar algo estranho à realidade humana.

A segunda tendência protestante que opera uma verbalização da revelação é a que se desenvolveu na teologia liberal, sobretudo a partir dos métodos histórico-críticos⁸¹⁹. Essa tendência pode ser sintetizada, no que diz respeito à sua concepção de revelação, pela máxima “a Bíblia contém a palavra de Deus⁸²⁰”. Essa tendência é a expressão mais característica do racionalismo

⁸¹⁸ Os principais autores das duas teorias são: da teoria do ditado verbal John R. Rice em sua obra *Our God-breathed book – the Bible*; da teoria do conceito inspirado Augustus H. Strong em sua *Teologia Sistemática*.

⁸¹⁹ Para uma leitura introdutória à história e significado dos métodos histórico-críticos ver: VOLKMANN, Martin (et al). *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992. BARRERA, Julio Treballe. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã. Introdução à história da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 682-688.

⁸²⁰ Tal máxima é atribuída ao teólogo luterano, catedrático da Universidade de Hale, Johann Salomo Semler (1725-1791). Cf. LOPES, Augustus Nicodemus. Op Cit. p. 186. Friedrich

moderno na teologia protestante. Seu pressuposto fundamental é a suficiência da razão no processo da pesquisa teológica. Como observa Martin Wolkann já na origem do método histórico-crítico – segundo observa Johann Salomo Semler – “a aplicação exegética do método histórico substitui o agir do Espírito Santo no sentido de que possibilita, a princípio, para cada pessoa, um entendimento correto e salutar do texto bíblico⁸²¹”.

J.S. Semler assenta as duas principais premissas da compreensão sobre a relação entre revelação e Escritura. Em primeiro lugar ele afirma que: “Palavra de Deus e Escritura não são idênticas, porque a Sagrada Escritura contém partes que só interessam aos leitores de tempos passados por não contribuírem para a melhora moral do homem moderno. Logo, nem todas as partes do Cânone podem ser consideradas inspiradas⁸²²”. E conclui: “O Cânone não é uma grandeza inconteste. Ao contrário, deve ser submetido à crítica, porque a pertença ao Cânone é uma questão meramente histórica, visto representar o acordo entre as diversas regiões eclesiásticas acerca dos livros considerados válidos para a leitura no culto⁸²³”.

Quando J.S. Semler critica a identificação entre revelação e Escritura não o faz para resguardar a excelência da revelação, mas para enfraquecer as pretensões da ortodoxia quanto a identidade das duas. Isso fica claro ao percebermos a inexistência, no escopo da teologia liberal, de uma reflexão sobre a revelação. O motivo disso é óbvio, no racionalismo moderno não há lugar para a concepção ortodoxa de uma inspiração sobrenatural. Nesse sentido ainda vigora a identificação entre revelação e Escritura, só que de forma negativa. Dizer que nem toda a Escritura é revelação não significa mais do que circunscrever o problema da revelação à Escritura, só que de maneira crítica.

Erich Dobberahn afirma que “motivado por reflexões iluministas, Semler chegou a formular um dos aspectos mais importantes do direito teológico do método histórico-crítico, no que diz respeito à posição do texto bíblico (sujeito ou objeto?) no processo do entender. Definitivamente, Semler considerou a Bíblia como um documento historicamente dado”. DOBBERAHN, Friedrich E. *Sobre a história do método histórico-crítico*. In VOLKMANN, Martin (et al). *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992. p. 48.

⁸²¹ Ibid., p. 50.

⁸²² VOLKMANN, Martin. *Origem do método histórico-crítico*. In VOLKMANN, Martin (et al). *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992. p.27-28.

⁸²³ Ibid., p. 28.

Dois conceitos vão nortear a teologia liberal nas buscas pela revelação contida na Escritura: o conceito iluminação e, intuição. Por iluminação deve-se compreender a profunda percepção religiosa, ou sentimento religioso, que passou todo o Romantismo⁸²⁴ e, que foi tematizado, sobretudo por Friedrich Schleiermacher⁸²⁵. A Bíblia, nesse sentido, é um livro que expressa vários graus de inspiração, dependendo da profundidade da iluminação religiosa experimentada por qualquer dos autores. O outro conceito – mais radical no sentido de negar por completo a possibilidade da revelação e, de sua presença na Escritura – afirma que a totalidade do texto bíblico não é mais que percepções naturalistas, compreendidas em determinada época com inspirações sobrenaturais⁸²⁶.

No que diz respeito à relação dessa tendência com a questão dos lugares hermenêuticos de sentido, o dístico autor-texto é absolutamente fortalecido. Os métodos histórico-críticos vão se afirmar exatamente na tarefa de encontrar o autor do texto em seu mundo, para então poder dizer seu sentido. Crítica das fontes, das formas, dos gêneros e da redação, são instrumentos de pesquisa textual que operam no sentido de encontrar o mundo do autor, pois é esse que confere sentido àquele. Definitivamente estamos falando de um “olhar atrás do texto”.

A verbalização da revelação gera a necessidade de instrumentos eruditos de pesquisa literária. Num primeiro momento, não fazemos diferenciação entre ortodoxia e liberalismo, ambos fazem uso de instrumentos literários para alcançar o sentido da Escritura que se encontra entre os universos do autor e do leitor. Com isso, o caminho para a revelação encerrada na Escritura é

⁸²⁴ Para um aprofundamento na hermenêutica romântica ver: BARRERA, Julio Trebolle. Op Cit. p. 678-680.

⁸²⁵ O conceito de sentimento em Friedrich Schleiermacher é fundamental, provocando inclusive uma série de desdobramentos fundamentais no desenvolvimento da teologia sistemática e da hermenêutica em especial. Para um aprofundamento dessa tema ver: SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre a Religião*. São Paulo: Novo Século, 2000. SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999. DREHER, Luís H. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

⁸²⁶ Cf. GEISLER, Morman. NIX, William. *Introdução bíblica. Como a Bíblia chegou até nós*. São Paulo: Vida, 1997. p. 18.

exclusivamente metodológico. Ou seja, a depender do método utilizado – tanto em exegese quanto em dogmática – se chegará ou não ao verdadeiro sentido.

Pode-se eleger, com diminutos espaços para equívoco, como obra inaugural do racionalismo moderno, o cartesiano *Discurso do Método*⁸²⁷. Neste ato inaugural se dá a definição do caminho que pode levar à verdade. É mister salientar, que na lógica do método em geral e, do método cartesiano em especial, deve-se manter expressões como caminho, método e verdade sempre no singular. Isso porque a utilização do método supõe uma exclusividade no que diz respeito aos resultados. Com isso já é possível antecipar que, o caráter racionalizador tanto da ortodoxia quanto do liberalismo se deve pela radical dependência que tem da epistemologia moderna.

Antes, contudo, de tecer conclusões, é preciso entender propriamente o que é o método, qual a especificidade do método cartesiano, para só então poder dizer o quão racionalista ele o é e, o quão racionalista é a teologia que se constrói a partir dele. Método, em conformidade com o sentido etimológico da palavra é o caminho seguido para construir e alcançar certa realidade⁸²⁸. Na perspectiva da aplicação do conceito de método às ciências dir-se-ia que isso acontece quando “pesquisamos segundo um plano, pomos em destaque suas peculiares articulações, ordenamos os conhecimentos parciais de acordo com a realidade, os ligamos com o rigor lógico e tornamos inteligíveis⁸²⁹”. Isto tudo para que “no final, [saibamos] de todas e de cada uma das coisas, não só ‘que são’, mas também ‘porque são’ deste ou daquele modo, por conseguinte não apenas o fato, mas também a razão do mesmo⁸³⁰”.

Esta seria uma definição geral de método, que encontra sua peculiaridade relativamente a cada ciência. Do ponto de vista da filosofia da ciência podemos citar duas perspectivas metodológicas clássicas: método analítico e método sintético. O primeiro se caracteriza pela decomposição ou desconstrução – indo

⁸²⁷ DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Nova cultural, 2000.

⁸²⁸ “μεθοδος’: ‘atalho’, vocábulo composto de οδος ‘caminho’ e μετα ‘junto de’, ‘ao lado de’”. BRUGGER, Walter. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Herder, 1962. p. 345.

⁸²⁹ Ibid.

⁸³⁰ Ibid.

do todo às suas partes constitutivas – e, o segundo, pela composição ou construção – partindo das partes busca construir o todo. Nesse mesmo sentido podemos falar de método dedutivo e indutivo, e em última análise de racionalismo e empirismo.

Na modernidade, sobretudo no recorte cartesiano que aqui estamos propondo⁸³¹, o método em evidência é o analítico, com seu dedutivismo e racionalismo. O método cartesiano pode ser esquematicamente resumido do seguinte modo: “o ponto de partida, o primeiro início do conhecimento é proporcionado pela *intuição*, que seria a apreensão intelectual imediata das essências elementares⁸³²”. Daí depreende-se o caráter metafísico do racionalismo cartesiano. “Da intuição depende o processo discursivo, a **dedução** em geral, que Descartes distingue em análise e síntese. A **análise** seria o procedimento que, na variedade e complexidade do saber, isola as noções intuitivas, donde deve partir a dedução no sentido estrito, por Descartes denominada síntese⁸³³”. Do processo de dedução e análise para a síntese, surge a necessidade da enumeração completa, que é para Descartes o domínio sobre todas as partes do todo. “Esta seria o controle que certifica que nenhum elo da cadeia dedutiva [fique] omitido⁸³⁴”.

Para Descartes e, para o racionalismo moderno por decorrência, o método constitui-se num procedimento de investigação organizado, repetível e autocorrigível, que garante a obtenção da verdade sobre o objeto em questão. Em suma, a modernidade confia, sem crítica alguma, no poder do método para estabelecer verdades autocertificadas. Nesse momento já nos é possível dizer que nessa lógica, ou melhor, nessa método-lógica, encontram-se ortodoxia e liberalismo teológico. Ambos são igualmente frutos do racionalismo e, operam dentro de seus cânones. O primeiro em perspectiva apologética basicamente dependente do dedutivismo e, o segundo em perspectiva crítico-analítica.

⁸³¹ A importância do cartesianismo para a modernidade foi amplamente demonstrada no primeiro capítulo da tese.

⁸³² PADOVANI, Umberto & CASTAGNOLA, Luís. *História da filosofia*. 16 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1994. p. 290.

⁸³³ Ibid.

⁸³⁴ Ibid.

No caso da ortodoxia a teologia dogmática sempre foi a rainha no reino teológico, sendo as disciplinas bíblicas meramente auxiliares às proposições doutrinárias – sendo o texto bíblico utilizado como texto prova para as proposições dogmáticas⁸³⁵. A utilização do método dedutivo é uma característica dessa teologia. Suas principais ênfases estão em “sistematizar, definir, expor e explicar as verdades reveladas⁸³⁶”. Não só visando “mostrar o que estava incluído no universo da fé, mas também excluir as posições doutrinárias em oposição à fé, condenando os erros resolvendo as dificuldades, refutando as falácias dos adversários⁸³⁷”. Ou, em outras palavras, afirmando a univocidade da verdade teológica. Essa abordagem metodológica criou um sistema altamente racionalizado e apologético.

A identificação entre o método dedutivo e a teologia sistemática se estendeu por toda a modernidade. No protestantismo ela instalou-se a partir da ortodoxia protestante com a produção de uma reflexão de caráter totalizador e universalizante⁸³⁸. Hugh R. Mackintosh define esse corte do protestantismo por sua “falta de flexibilidade [...] que levou até seus extremos a doutrina da inspiração verbal e plena das Escrituras⁸³⁹”. Essa teologia foi se distanciando exponencialmente da cultura, travando com ela uma batalha no sentido de preservar sua interpretação acerca da Escritura como revelação. Não é necessariamente em defesa da Escritura, mas de uma interpretação cristalizada acerca dela, elevada à condição de verdade absoluta. “Ademais, a polêmica doutrinária tornou-se em sua marca registrada; e a atividade apologética, sobretudo em seu caráter popular, tem conseqüências nefastas para o sentido

⁸³⁵ Para um aprofundamento no tema da utilização da Escritura como texto prova para a dogmática ver: ROCHA, Alessandro R. *Centralidade bíblica no descompasso da história: um olhar sobre a relação Bíblia/Realidade em perspectiva evangélica a partir dos Batistas Brasileiros*. In *Via Teológica*, número 17, Junho de 2009. p. 41-58.

⁸³⁶ PADOVANI, Umberto & CASTAGNOLA, Luís. Op Cit. p. 290.

⁸³⁷ Ibid.

⁸³⁸ No caso da tradição católica a abordagem dedutiva à teologia – na modernidade – vigorou com muita força e, mesmo com hegemonia, entre os concílios de Trento e o Vaticano I, só sendo efetivamente questionado no concílio Vaticano II, onde se buscou uma maior aproximação com as realidades concretas trabalhadas no interior da modernidade.

No caso do protestantismo a história é diferente. Num primeiro momento a Reforma, sobretudo em Lutero, buscou questionar o sistema teológico medieval, juntamente com seu método altamente devedor da metafísica. Abrindo um espaço para a subjetividade hermenêutica a partir do livre exame das Escrituras. Porém, logo em sua segunda geração a Reforma sofreu um processo de enrijecimento de sua teologia, em função do enrijecimento metodológico.

⁸³⁹ MACKINTOSH, Hugh R. *Teologia Moderna. De Schleiermacher a Bultmann*. São Paulo: Novo Século, 2004. p.18.

da verdade. O que se tem em mente é a obtenção de pólvora e munição para a controvérsia; o propósito do campeão é destruir seu adversário mais do que convencê-lo⁸⁴⁰».

Na perspectiva do impacto da ortodoxia protestante sobre a teologia bíblica George Eldon Ladd afirma o seguinte:

Os resultados obtidos pelos estudos históricos da Bíblia, realizados pelos reformadores, logo se perderam no período imediatamente após a Reforma, e a Bíblia foi mais uma vez utilizada sem uma perspectiva crítica e histórica, para servir de apoio à doutrina ortodoxa. A Bíblia foi considerada não somente como um livro isento de erros e contradições, mas também como sem desenvolvimento ou progresso⁸⁴¹.

Essa abordagem metodológica contribuiu, e ainda contribui, para a sustentação do discurso unívoco próprio da teologia sistemática desenvolvida pela ortodoxia. Partindo dedutivamente de cima, do universal em direção ao particular, essa teologia garante a irredutibilidade de sua fala, bem como sua univocidade. E isto se dá a partir do caminho metodológico do racionalismo moderno.

No caso da teologia liberal, mais especificamente dos métodos histórico-críticos, o método racionalista é utilizado com ênfase em sua dimensão analítica. A partir do pressuposto da dúvida metódica (dúvida como método) R. Descartes na segunda das quatro regras de seu método – a regra da **análise** – propõe que se deva "repartir cada uma das dificuldades analisadas em tantas parcelas quantas forem possíveis⁸⁴²". Essa perspectiva analítica passou a constituir a própria forma de pensar a realidade e, por isso, chegou à reflexão teológica que buscou dialogar com tal momento da cultura. Inaugurou-se assim uma série de métodos chamados histórico-críticos. O primeiro desses métodos foi o chamado crítica das fontes⁸⁴³. Como afirma Julio Trebolle Barrera:

⁸⁴⁰ Ibid., p.20.

⁸⁴¹ LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Exodus, 1997. p.14.

⁸⁴² DESCARTES, René. Op Cit. p. 49. Grifo nosso.

⁸⁴³ Não há dúvida que houve um desenvolvimento na abordagem exegética à Bíblia, inclusive no sentido de superar a crítica das fontes. Contudo, a abordagem analítica continuou tendo um acentuado privilégio também entre os demais métodos.

Na segunda metade do século XIX a *crítica das fontes* aplicada primeiramente à épica homérica, desenvolveu a teoria das quatro fontes ou documentos do Pentateuco (javista, eloísta, deuteronômica e sacerdotal), e a teoria das duas fontes dos evangelhos sinóticos. O conhecimento das bibliotecas do antigo Oriente e de incontáveis matérias epigráficas e manuscritos, impulsionaram o trabalho crítico com textos do AT e NT, os estudos de literatura e história bíblica e o estudo das religiões comparadas⁸⁴⁴.

A crítica das fontes encontra-se dentro da lógica que orienta o método histórico-crítico que “surge associado ao pensamento iluminista alemão e deísta inglês dos séculos XVII e XVIII⁸⁴⁵”. Esse método “quis compatibilizar a interpretação bíblica ao pensamento científico humanista⁸⁴⁶”. Tal lógica diz que a “Bíblia deveria ser interpretada como qualquer outro livro e a **razão** humana deveria ser seu critério de avaliação⁸⁴⁷”. A crítica das fontes, como primeira expressão da abordagem bíblica feita pela teologia liberal, segue a lógica da fragmentação – divisão do objeto no maior número de partes – como caminho para o conhecimento. Sendo o objeto uma referência literária do passado (atrás do texto) ele deve ser acessado por especialistas a partir de um método racional disponível somente a especialistas. Parece-nos bastante claro que o texto bíblico – onde a revelação encontra-se contida em partes não identificáveis com meridiana percepção – não está para o mundo do leitor, sobretudo do leitor não especialista, como “tesouro hermenêutico” aberto, mas, somente a leitores peritos, que não se identificando como leitores de fato, limitavam-se a perscrutar a “mente” do autor a fim de conhecer a intenção verdadeira de determinado texto.

Como exemplo⁸⁴⁸ citamos o caso do AT⁸⁴⁹ onde a aplicação da crítica das fontes está relacionada a teoria documentária que leu primeiramente o

⁸⁴⁴ BARRERA, Julio Trebolle. Op Cit. p. 682.

⁸⁴⁵ FILHO, Fernando Botelho. Op Cit. p. 470.

⁸⁴⁶ Ibid.

⁸⁴⁷ Ibid. Grifo nosso.

⁸⁴⁸ Há também a aplicação da crítica das fontes no NT, onde se postulam as fontes para os evangelhos. Para aprofundar esta temática ver: KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1982. 33-92. THEISSEN, Gerd. *O Novo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2007. 24-37. FREYNE, Sean. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos. Enfoques literários e investigações históricas*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 15-36.

⁸⁴⁹ Para um aprofundamento nas pesquisas do AT acerca do desenvolvimento e utilização dos métodos histórico-críticos, sobretudo da crítica das fontes ver: RAD, Gerhard Von. *Teologia do Antigo Testamento vol 1 e 2.2* ed. São Paulo: ASTE, 2006. 23-440. SICRE, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 63-91. ZENGER, Erich (et al). *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 61-88. LASOR, William.

Pentateuco como sendo um lago onde deságuam quatro afluentes⁸⁵⁰. Estes afluentes seriam os documentos⁸⁵¹ Sacerdotal (P), Eloísta (E), Javista (J) e Deuteronomista (D)⁸⁵². Segundo José Luis Sicre “quem mais estudou os rios do Pentateuco foi Julius Wellhausen⁸⁵³”. Segundo este pesquisador:

O documento mais antigo é o Javista (J), nascido no reino de Judá pelo ano de 850 aC. Um século mais tarde se forma, no Reino do Norte, o Eloísta (E). ambos correm paralelos durante anos, sem se conhecerem. Até o ano de 722, quando a capital do Norte, Samaria, caiu nas mãos dos assírios, e muitos israelitas fogem para Judá, levando consigo o rio de suas tradições eloístas, que terminam misturando-se com as javistas (J+E). passa outro século, e no tempo do Rei Josias nasce o rio Deuteronomista (D), cujas águas se unem um pouco mais tarde às anteriores (J+E+D). Em meados do século V surge o rio Sacerdotal (P). Por último, em torno do ano 400, todos estes rios unidos dão lugar ao Pentateuco⁸⁵⁴.

Tal pesquisa para ser postulada e desenvolvida exige o domínio metodológico de certa concepção de crítica literária para qual o sentido do texto deve ser arrancado de instâncias pré-textuais (autor) e textuais pré-canônicas (texto). Volta-se, portanto para o mundo “atrás do texto” onde o sentido encontra-se fechado e o acesso a ele restrito. O fechamento é a clausura do mundo do autor e do texto e, a restrição é a intransponível dependência que tal pesquisa tem de peritos. O resultado desse fechamento e restrição é a ascensão de instâncias dominadoras de sentido que operam a partir do racionalismo, tanto na perspectiva da ortodoxia/fundamentalismo (onde o racionalismo sustenta a

HUBBARD, David A. BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1999. 1-138.

⁸⁵⁰ Essa imagem do lago com quatro afluentes foi proposta por José Luis Sicre para analisar a formação e o desenvolvimento das terias documentárias. Cf. SICRE, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 83-91.

⁸⁵¹ Para J.L. Sicre o desenvolvimento do Pentateuco percorreu o seguinte percurso histórico:

850	...	J
750 E
722	...	J + E
622 D
600	...	J + E + D
450 P
400	...	J + E + D + P = PENTATEUCO (Torá). Ibid., p. 87.

⁸⁵² Ibid., p. 86.

⁸⁵³ Ibid., p. 87.

⁸⁵⁴ Ibid.

apologética), quanto da teologia liberal e sua abordagem criticista (onde o racionalismo sustenta o criticismo)⁸⁵⁵.

4.3.2.

Leitor e texto: um olhar “adiante do texto”. Emergência da recepção⁸⁵⁶ como paradigma para a teologia da revelação

Na apresentação deste segundo dístico (leitor-texto) buscaremos, em primeiro lugar, superar a identificação redutora entre revelação e Escritura a partir da hermenêutica e de seu desenvolvimento, que privilegiou a relação leitor-texto como lugar de sentido. Logo após, apresentaremos a maiêutica histórica e o

⁸⁵⁵ Um bom exemplo de como estes dois movimentos, embora opostos, não são antagônicos do ponto de vista epistemológico, é publicação de duas obras típicas de cada um deles. As obras são: KELLER, Werner. *E a Bíblia tinha razão...* 10 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1979. FINKELSTEIN, Israel. SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: Girafa Editora, 2003. A primeira obra é de 1955 (com edição revista e ampliada em 1978) e busca a partir dos recursos da arqueologia e da filologia comprovar a veracidade histórica do texto bíblico. O próprio título circunscreve a discussão sobre a Escritura: ela precisa historicamente ter **razão**. A segunda obra – que originalmente não tem o título dado na tradução para o português – orientada pelo mais radical criticismo literário, busca evidenciar que a Bíblia não tem **razão**. A razão moderna é o *status* pretendido por ambas, exatamente por isso os métodos utilizados são igualmente racionalistas.

⁸⁵⁶ No âmbito das discussões sobre a centralidade do leitor como lugar onde se realiza o sentido hermenêutico destaca-se a escola da crítica literária conhecida como estética da recepção. Do ponto de vista das proposições iniciais acerca da estética da recepção precisam ser mencionados Hans Robert Jauss e Wolfgang Iser. Do primeiro são importantes as obras: JAUSS, Hans Robert. *Pequena Apologia de la Experiencia Estetica*. Barcelona: Paidós, 2002. JAUSS, Hans Robert. *Experiencia Estetica Y Hermeneutica Literaria*. Madri: Taurus, 1992. JAUSS, Hans Robert. *Historia da literatura como provocação a teoria literária*. São Paulo: Ática, 1994. E, ainda, os textos traduzidos por Luiz Costa Lima e publicado na Obra *A Literatura e o Leitor: A estética da recepção: colocações gerais* (p. 67-84); *O prazer estético e as experiências fundamentais da Poiesis, Aisthesis e Katharsis* (p. 85-104). Do segundo são importante as obras: ISER, Wolfgang. *Ato da Leitura vol 1*. São Paulo: Editora 34, 1996. ISER, Wolfgang. *Ato da Leitura vol 2*. São Paulo: Editora 34, 1999. ISER, Wolfgang. *Fictive And The Imaginary*. [JOHNS HOPKINS UNIVER](http://www.johns-hopkins.edu/~wiser/). 1993. E, ainda, o texto traduzido por Luiz Costa Lima e publicado na Obra *A Literatura e o Leitor: O jogo do texto*. LIMA, Luiz Costa. *A Literatura e o Leitor 2 ed*. São Paulo: Paz e Terra, 2002. 105-118. Há também uma importante série de conferências realizadas por W. Iser no VII Colóquio UERJ, nelas ele faz uma síntese de sua obra. São elas: *Teoria da recepção: reação a uma circunstância histórica* (p. 19-34); *O fictício e o imaginário* (p. 63-78); *O jogo* (p. 105-116); *O que é antropologia literária?* (p. 145-178). ROCHA, João Cezar de Castro. *Teoria da ficção. Indagações à obra de Wolfgang Iser*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

Há também uma série de obras que sistematizam o acolhimento da estética da recepção no âmbito da teologia. Entre eles destacamos as seguintes: AICHELE, George (et al). *A Bíblia pós-moderna. Bíblia e cultura coletiva*. São Paulo: Loyola, 2000 (nesta obra destaca-se o primeiro capítulo *Crítica da resposta do leitor* p. 29-76). OSBORNE, Grant. *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 598-642. VANHOOZER, Kevin. *Há um significado neste texto? Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos*. São Paulo: Vida, 2005. p. 423-527. PARMENTIER, Elisabeth. *A Escritura viva. Interpretações cristãs da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2009.

pensiero debole como um caminho de superação da verbalização da revelação e da racionalização que a acompanha. Por fim, constataremos que na relação leitor texto é possível afirmar que o sentido encontra-se aberto (a ser afirmado na relação de leitores com o texto) e, que seu acesso é plural. Cabendo então à teologia uma tarefa especial: a de colaborar com o discernimento.

O caminho de superação da identificação revelação/Escuritura e da racionalização metodológica que tem servido como acesso à revelação encerrada na Escritura é a hermenêutica. No âmbito da hermenêutica é possível afirmar a relação leitor/texto como constitutiva de sentido. Em outras palavras, na hermenêutica é possível trazer a *lume* o olhar “adiante do texto”. Para José Severino Croatto a adesão à hermenêutica surge da “convicção de a Bíblia não ser um depósito fechado que já ‘disse’ tudo. É um texto que ‘diz’, no presente, mas que fala como ‘texto’, não como uma palavra difusa e existencial que somente tem o sentido genérico de provocar uma decisão minha⁸⁵⁷”. E ele conclui: “a tensão entre ser um texto fixado em um horizonte cultural que já não é o nosso, e ser uma palavra viva que pode mover a história, somente se resolve através de uma releitura frutífera. Isto equivale a enunciar o problema da hermenêutica bíblica⁸⁵⁸”.

Ainda não podemos dizer – a partir das primeiras palavras de J. S. Croatto – que a identificação revelação/Escuritura esteja superada, mas certamente isso só ocorrerá num ambiente como este proposto pelo autor. Ou seja, na interação entre o mundo do leitor e do texto. Nesse sentido então podemos antecipar que é no horizonte hermenêutico que se pode falar da emergência de uma teologia da revelação que privilegia a recepção da Palavra reveladora de Deus. Isto porque a hermenêutica permite afirmar a necessidade de interpretação, que por sua vez exige a percepção que aquele que interpreta o faz a partir de uma pré-compreensão surgida de seu próprio contexto vital. Sendo assim fica claro que

⁸⁵⁷ CROATTO, José Severino. *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Paulinas São Leopoldo, Sinodal. 1984. p. 7.

⁸⁵⁸ *Ibid.*

o processo contínuo de leituras constitui um crescer de sentido do texto interpretado⁸⁵⁹.

Esse processo só é possível porque há uma interação entre leitor e texto, onde o primeiro participa com sua própria história, sem que isso constitua mera ideologia, exatamente porque o segundo guarda em sua constituição uma “reserva de sentido⁸⁶⁰”. Essa é propriamente a dinâmica simbólica que constitui o ato hermenêutico: o símbolo acontece quando duas partes se encontram revelando o sentido possível que tangencia certa realidade. Numa perspectiva filosófica a condição hermenêutica da realidade tem uma história no pensamento do Ocidente⁸⁶¹.

Friedrich Schleiermacher é considerado de comum acordo o pai da hermenêutica moderna⁸⁶². Para ele a compreensão é um processo de

⁸⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 9.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁸⁶¹ Quanto à história da hermenêutica filosófica moderna os autores são minimamente concordes em enfatizar quatro autores principais, que têm ao seu redor outros nomes importantes tanto que os influenciaram como que foram influenciados por eles. Esses quatro autores são: F. Schleiermacher, W. Dilthey, M. Heidegger e H. G. Gadamer. Para um aprofundamento da contribuição destes autores ver: BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa. Edições 70, 1980. p. 133-198. PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1990. p. 81-220. GRENZ, Stanley J. *Pós-modernismo. Um guia para entender a filosofia de nosso tempo*. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 142-163. MANNUCCI, Valério. *Bíblia, palavra de Deus; curso de introdução à Sagrada Escritura*. São Paulo: Paulus, 1985. p. 352-358. A contribuição mais original na sistematização da hermenêutica filosófica moderna é, sem dúvida, a do próprio H. G. Gadamer, que é claro, excetua seu próprio nome: GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 273-399.

Não obstante a concordância majoritária acerca dos quatro autores supracitados há ainda autores que incluem outros nomes. Dentre os nomes reclamados como importantes para o desenvolvimento da hermenêutica filosófica moderna destacamos dois: o primeiro é Rudolf Bultmann. Cf. BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender*. São Leopoldo. Sinodal. 2001. p. 287-311. O segundo é Paul Ricoeur. A inclusão deste segundo nome, no entanto, exige uma ampliação do conceito de hermenêutica a fim de abrigar nela a semiótica. Dentre os autores que pleiteiam a presença de Paul Ricoeur está J. S. Croatto, que em sua obra *Hermenêutica Bíblica* dedica boa parte de sua reflexão a ele. CROATTO, José Severino. *Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Paulinas São Leopoldo, Sinodal. 1984. p. 9-35.

Além de todos os nomes citados, J. S. Croatto é, sem dúvida, um nome destaque no contexto Latino-Americano. Seu pensamento marcou a recepção da hermenêutica filosófica na exegese bíblica e, sua incidência na prática pastoral. Uma obra mais recente que inclui J. S. Croatto na lista dos importantes autores que refletiram a importância da hermenêutica filosófica para a teologia é: KAISER, Walter C. Jr. SILVA, Moisés. *Introdução à hermenêutica bíblica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002. p. 221-240.

Um ponto comum entre todos estes autores, que produziram reflexões bastante distintas em certos aspectos, é a afirmação do leitor como fundamental no processo da percepção do sentido da realidade subjacente aos textos.

⁸⁶² Cf. PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1990. p. 91-93.

reconstrução⁸⁶³, “é a arte de voltar de novo a experimentar os processos mentais do autor do texto⁸⁶⁴”. Uma autêntica interpretação é, portanto, a capacidade de sentir-com, de com-penetrar-se de sin-tonizar, de entrar na vida daquela realidade que queremos compreender. A isso ele chama de compreensão intuitiva ou divinatória⁸⁶⁵.

A compreensão intuitiva deve, contudo, ser acompanhada de outra compreensão, a comparativa ou gramatical⁸⁶⁶. A combinação destas duas compreensões dá conta das dimensões psicológica e gramatical de um autor e seu texto possibilitando o ato hermenêutico, que F. Schleiermacher denominou círculo hermenêutico⁸⁶⁷. O círculo hermenêutico “propõe uma área de compreensão partilhada. Visto que a comunicação é uma relação dialógica, presume-se desde o início uma comunidade de sentido, partilhada por quem fala e por quem ouve [...] Tanto o que fala como também o que ouve devem partilhar a linguagem e o tema do seu discurso⁸⁶⁸”.

O método de F. Schleiermacher implica, portanto, uma análise filosófica das condições que tornam possível o entendimento. Seus pressupostos básicos determinam que, para compreender uma obra, temos que reconstruí-la rastreando o processo pelo qual ela veio a existir. A partir de tal pensamento, F. Schleiermacher em sua atividade teológica, acabou por concluir que o próprio

⁸⁶³ G. Vattimo dedicou uma excelente obra para a interpretação do pensamento de F. Schleiermacher indicando-o como filósofo da interpretação. VITIMO, Gianni. *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*. Milano: Mursia, 1967.

⁸⁶⁴ Ibid., p. 93.

⁸⁶⁵ Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 40-41.

⁸⁶⁶ Ibid., p. 68.

⁸⁶⁷ Círculo hermenêutico é um conceito que se tornou fundamental para a hermenêutica filosófica e, posteriormente para a teologia. Do ponto de vista filosófico R. Palmer diz o seguinte sobre tal conceito em F. Schleiermacher:

Compreender é uma operação essencialmente referencial; compreendemos algo quando comparamos com algo que já conhecemos. Aquilo que compreendemos agrupa-se em unidades sistemáticas, ou círculos compostos de partes. O círculo como um todo define a parte individual, e as partes em conjunto formam o círculo [...] Consequentemente um conceito individual tira o seu significado de um contexto ou horizonte no qual se situa; contudo o horizonte constrói-se com os próprios elementos aos quais dá sentido. Por uma interação dialética entre o todo e as partes, cada um dá sentido ao outro; a compreensão é portanto circular. PALMER, Richard E. Op Cit. p. 93-94.

⁸⁶⁸ Ibid., p. 94.

texto bíblico não é um tratado de teologia dogmática, mas o produto de mentes criadoras, ou seja, de pessoas históricas. E, para haver uma justa compreensão desse texto, tal historicidade deveria ser levada em consideração.

Depois de F. Schleiermacher foi Wilhelm Dilthey quem continuou o projeto de desenvolver uma hermenêutica geral⁸⁶⁹. W. Dilthey tinha como objetivo apresentar um método capaz de alcançar de forma válida e objetiva as “expressões da vida interior”⁸⁷⁰. Seus esforços o distinguiram das abordagens científicas que caracterizavam as ciências naturais com seu objetivismo histórico⁸⁷¹. Às ciências naturais, bem como à sua epistemologia, W. Dilthey contrapôs o que viria a se chamar ciências do espírito, ou ciências humanas (Geisteswissenschaften). Nestas últimas “os processos de compreensão e interpretação permanecem sendo a base”⁸⁷².

A distinção que W. Dilthey fez entre ciências naturais e ciências humanas se constitui o centro de sua teoria hermenêutica, bem como de toda a hermenêutica filosófica que se desenvolveu ao longo do século XX. Para ele as ciências da natureza são ciências da *explicação*, enquanto as ciências humanas são ciências da *compreensão*. A compreensão, diferentemente da suposta objetividade da explicação, exige uma relação de subjetividades – do intérprete e do interpretado –, uma intersubjetividade. Compreender é com-preender. Uma ação que só se faz em dinâmica de partilha, que, se realizada em maior ou menor grau incide diretamente na intensidade do compreendido. A este propósito W. Dilthey afirma o seguinte:

O compreender mostra graus diversos. Estes são em primeiro lugar determinados pelo interesse. Se o interesse é limitado, então também a compreensão o é. Quão impacientemente ouvimos algumas discussões, delas apenas registramos algum ponto importante para nossa prática, sem ter interesse na vida interior da pessoa que fala. Em outros casos, pelo contrário, buscamos com esforço penetrar o interior da pessoa que fala através de cada

⁸⁶⁹ Uma boa síntese da proposta hermenêutica de Wilhelm Dilthey, feita por ele mesmo, se encontra em DILTHEY, Wilhelm. *O surgimento da hermenêutica*. In Numem. Revista de estudos e pesquisa da religião, 2, 1999/1. p. 11-32.

⁸⁷⁰ Ibid., p. 105.

⁸⁷¹ Para um aprofundamento na crítica de W. Dilthey ao objetivismo histórico do século XIX ver: BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa. Edições 70, 1980. p. 34-39.

⁸⁷² DILTHEY, Wilhelm. Op Cit. p. 12.

feição de seu rosto e de cada palavra. Tal compreender [...] de **expressões vivenciais** fixadas [...] nós denominamos interpretação⁸⁷³.

A natureza é explicada, mas a vida espiritual é compreendida numa dinâmica interpretativa. Isso se dá – no caso da hermenêutica de W. Dilthey – “na interpretação dos restos da existência humana preservados na escrita⁸⁷⁴”. Este voltar-se para o espírito conduz W. Dilthey a uma denúncia do racionalismo moderno e sua dependência do método, onde, o caminho para a verdade é sempre determinado objetivamente, sendo o papel do cientista a explicação isenta de realidades objetivas. O compreender coloca o saber diante de princípios indeterminados próprios da dimensão do espírito, em suma, da própria vida e sua dinâmica.

A vida do espírito, dimensão própria das ciências humanas é caracterizada por trazer em si “uma forma embrionária de saber⁸⁷⁵”. Este saber é entregue “espontaneamente às manifestações da arte e da cultura⁸⁷⁶”. E são exatamente a estas manifestações do espírito – arte e cultura – que a compreensão se dirige, “e o faz para pedir-lhes a inteligência da vida⁸⁷⁷”. Sendo desta forma a hermenêutica “a ciência e a arte de compreender as expressões da vida⁸⁷⁸”, sobretudo aquelas fixadas por escrito. Com isso há do ponto de vista filosófico, um deslocamento do lugar epistemológico das ciências: emerge com todo o vigor a vida ordinária como lugar epistemológico privilegiado. A experiência é o lugar concreto de um saber sobre humanos concretos⁸⁷⁹. Uma ciência que se

⁸⁷³ Ibid., p. 13-14. Grifo nosso.

⁸⁷⁴ Ibid., p. 15.

⁸⁷⁵ MANNUCCI, Valério. *Bíblia, palavra de Deus; curso de introdução à Sagrada Escritura*. São Paulo: Paulus, 1985. p. 328.

⁸⁷⁶ Ibid.

⁸⁷⁷ Ibid.

⁸⁷⁸ Ibid.

⁸⁷⁹ Para W. Dilthey, que segue o caminho de F. Schleiermacher e do Romantismo, a experiência tem um lugar central no processo de compreensão. Experimentar (erleben) equivale a viver, sugerindo o sorver da própria vida quando defrontado com ela. E é isso que coloca a hermenêutica W. Dilthey diante da inalienável condição histórica da vida. Como afirma R. Palmer:

Dilthey, ao insistir na temporalidade da experiência tem pois defendido a fundamentação de todos os esforços subseqüentes que afirmam a “historicidade” da existência humana no mundo. Historicidade não quer dizer concentração no passado, nem tem a ver com qualquer espécie de mentalidade tradicional que nos subordine à idéias mortas; historicidade é essencialmente a afirmação da temporalidade da experiência humana. PALMER, Richard E. Op Cit. p. 117.

propõe estudar o humano e seu mundo só poderá partir dele mesmo, do conjunto de suas experiências vividas. Tais estudos não lidam com fatos “que silenciam o homem, mas com fatos e fenômenos que apenas são significativos pela luz que trazem aos processos internos do homem, à sua experiência interna⁸⁸⁰”.

Martin Heidegger levará o projeto hermenêutico de W. Dilthey a um outro nível de desenvolvimento. Partindo do vitalismo que ascende a experiência ao *status* epistemológico M. Heidegger reforçou a importância da compreensão para as ciências do espírito, afirmando mesmo que este só se realiza de fato na compreensão⁸⁸¹. Para ele, portanto, ser homem – essa pre-sença no mundo⁸⁸² – significa compreender. Ele afirma: “A pre-sença não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primeiramente ela é a possibilidade de ser. Toda pre-sença é o que ela pode ser e o modo em que é a sua possibilidade⁸⁸³”. Tal pre-sença como ser-no-mundo realiza-se na circularidade hermenêutica como compreensão. Para M. Heidegger é essencial à existência humana (ser-aí), já que ela significa que a existência é, essencialmente, possibilidade de ser, existência possível.

⁸⁸⁰ PALMER, Richard E. Op Cit. p. 110.

⁸⁸¹ Martin Heidegger dedicou os parágrafos 31-34 de sua obra *Ser e Tempo* ao problema da hermenêutica baseado no *compreender*, que para ele constitui o “existencial fundamental”. HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo Vol 1*. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 198-226.

⁸⁸² Uma das expressões mais importantes do léxico do pensamento Heideggeriano é a que se refere ao ser-no-mundo: *Dasein*. Segundo Michael Inwood:

Certas palavras alemãs parecem significar tudo. Uma destas palavras é *da*. Ela significa “lá” (lá vão eles) e “aí” (aí vêm eles), assim como “então”, “desde” etc. Como prefixo de *sein*, “ser”, ela forma *dasein*, “ser aí, presente, disponível, existir” [...] Como infinitivo substantivado, *Dasein* não tem plural. Refere-se a todo e qualquer ser humano [...] refere-se a qualquer e todo SER [...] *Dasein* está essencialmente no mundo e ilumina a si mesmo e ao mundo. “aí (das Da)” é o espaço que abre e ilumina: O ‘aí (das ‘da’) não é um lugar que contrasta com ‘lá’ (‘dort’); Da-sein significa não estar aqui em vez de lá, nem mesmo estar aqui ou lá, mas é a possibilidade, a condição de ser orientado por um estar aqui e estar lá [...] Da-sein significa às vezes não “estar-aí”, mas “aí onde o ser reside”, quando ele chega: Este onde como o aí da morada pertence ao próprio ser, é o próprio ser, sendo assim, chama Da-sein. INWOOD. Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: JZE, 2002. p. 29.

⁸⁸³ HEIDEGGER, Martin. Op Cit. p. 198-199.

“Na compreensão, está posto, essencialmente, o modo de ser do ser-aí enquanto puder ser⁸⁸⁴”. A compreensão tem em si a estrutura existencial que M. Heidegger chama de projeto⁸⁸⁵. Na compreensão, que é condição essencial do *dasein*, o ser humano realiza-se como tal. Exatamente por isso podemos dizer que o ser humano como ser de compreensão e, portanto, hermenêutico, é ser de projeto, ou melhor, é ser em projeto. Ele é um ser permanentemente capaz de. Nas palavras do próprio M. Heidegger: também a pre-sença, enquanto possibilidade de ser, nunca é menos, o que significa dizer que aquilo que, em seu poder-ser, ela *ainda não é*, ela é existencialmente. Somente porque o ser do ‘pre’ recebe sua constituição da compreensão e de seu caráter projetivo, somente porque ele é tanto o que será quanto o que não será é que ela pode, ao se compreender, dizer: ‘sê o que tu és!’⁸⁸⁶. Em suma, na perspectiva da hermenêutica heideggeriana, a plena realização do ser-aí, do ser-no-mundo, se dá na compreensão que se desenvolve projetivamente ao longo de toda a existência.

Na compreensão, a pre-sença projeta seu ser para possibilidades. Esse ser para possibilidades, constitutivo da compreensão, é um poder-ser que repercute sobre a pre-sença as possibilidades enquanto aberturas. O projetar da compreensão possui a possibilidade própria de se elaborar em formas. Chamamos de interpretação essa elaboração⁸⁸⁷.

Compreender a condição essencial do ser-aí, esse ser pode ser afirmado em sua possibilidade de várias formas. O *dasein* como pre-sença, compreende porque é sempre pré lançado no mundo e, compreende interpretando a realidade. E é exatamente por isso que M. Heidegger afirma que “a interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa. Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão⁸⁸⁸”. A questão fundamental da hermenêutica não é tanto a aquisição de novos conhecimentos, mas antes de o mundo, que foi já compreendido, vir a ser interpretado. “A interpretação não é só uma derivação

⁸⁸⁴ ABBAGNANO, Nicola. Op Cit. p. 159.

⁸⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. Op Cit. p. 200.

⁸⁸⁶ Ibid., p. 201.

⁸⁸⁷ Ibid., p. 204

⁸⁸⁸ Ibid.

da compreensão fundamental, como é também dirigida por esta última, no que se refere ao para quê que constitui a estrutura de algo como algo⁸⁸⁹”.

Um momento especial da hermenêutica filosófica – com o qual gastaremos um pouco mais de tempo – é protagonizado pelo discípulo de M. Heidegger Hans Georg Gadamer. Para ele o homem não é unicamente projetado para possibilidades futuras, como se depreende do pensamento de M. Heidegger, mas também nasceu de um passado. Ele não só vai para..., mas vem de... “Esta origem do ser-homem reveste-se para Gadamer de um significado hermenêutico particular, porque em virtude desta origem a pré-compreensão é alimentada por uma tradição e pelas tradições⁸⁹⁰”.

H. G. Gadamer conduz desta forma a hermenêutica ao mais radical desenvolvimento visto até seus dias. Ele não só continuou a crítica à pretensão de objetividade científica própria da ciência positiva do século XIX, como também reabilitou conceitos importantes que tinham sido desprezados pelo racionalismo moderno, a saber: preconceito, tradição e autoridade⁸⁹¹. Para ele toda a constatação de uma coisa pressupõe um sujeito, e todo sujeito um contexto histórico. Se na primeira metade desta sentença ele reafirma o *cogito* cartesiano, na segunda ele o impossibilita. Preconceito, tradição e autoridade para H. G. Gadamer não significam, contudo, submissão e renúncia à própria razão. Antes, indicam que, em primeiro lugar quando conhecemos o fazemos dentro desta ou daquela realidade (tradição), não existindo um não-lugar de onde o cientista olha seu objeto e, em segundo lugar, que dentro destes lugares é possível desenvolver, na esteira das heranças de conhecimento, uma capacidade de juízo (autoridade).

A Hermenêutica filosófica de H. G. Gadamer completa a teoria ontológico-existencial da compreensão que surgiu como reação ao racionalismo moderno e seu historicismo facilmente encontrado tanto na ortodoxia/fundamentalismo

⁸⁸⁹ BLEICHER, Josef. Op Cit. p. 142.

⁸⁹⁰ MANNUCCI, Valério. Op Cit. p. 330.

⁸⁹¹ Para um aprofundamento a crítica gadameriana à tradição cartesiana, bem como sua reabilitação da tradição e da autoridade, ver LAWN, Chris. *O problema do método*. In LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 47-64.

(como seu método histórico-gramatical e sua compreensão de inspiração verbal) quanto na teologia liberal (com seu método histórico-crítico)⁸⁹². H. G. Gadamer parte criticamente⁸⁹³ de F. Schleiermacher, W. Dilthey e M. Heidegger para afirmar que o ser só pode elucidar-se existencialmente quando compreende. Isso só pode se dar a partir da constatação da existência do pré (preconceito).

Toda compreensão parte de uma pré-compreensão – um pré-conceito – que na verdade não é mais do que compreensão de si mesmo enquanto ser-no-mundo. Nesse sentido H. G. Gadamer desenvolve toda uma crítica ao racionalismo e sua dependência do método que pode criar uma condição de neutralidade do sujeito frente ao objeto para o qual este se dirige⁸⁹⁴. Dirigindo-se a tal procedimento racionalista H. G. Gadamer afirma que:

Somente um tal reconhecimento do caráter preconceituoso de toda compreensão leva o problema hermenêutico à sua real agudeza. Medido por essa clareza torna-se claro que o historicismo [...] encontra-se ele mesmo sobre o solo do moderno *aufklärung* e compartilha, inadvertidamente, seus preconceitos. Pois há realmente um preconceito do *aufklärung* que suporta e determina sua essência: esse preconceito básico do *aufklärung* é o preconceito contra os preconceitos, enquanto tais, e, com isso, despotenciação da tradição⁸⁹⁵.

O problema colocado por H. G. Gadamer diz respeito ao desprezo do racionalismo moderno à tradição. Afirmar o pré de todo o conceito e julgamento significa localizar ambos na dimensão da história, ou seja, de delimitá-los. Conceito e julgamento (instâncias onde habita a verdade, ou ao menos os discursos acerca dela) não são ações imediatas protagonizadas por sujeitos racionais não afetados pela história e pela cultura⁸⁹⁶. Antes, são ações comunicadas pela tradição, uma vez que esta “não é simplesmente um processo

⁸⁹² Para um aprofundamento na incidência do pensamento de H. G. Gadamer na teologia ver: RIPANTI, Graziano. *A alteridade da hermenêutica teológica*. In PENZO, Giorgio. GIBELLINI, Rosino (org.) *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 373-381.

⁸⁹³ Para aprofundar a crítica de H. G. Gadamer a F. Schleiermacher, W. Dilthey e M. Heidegger ver GRENZ, Stanley J. *Pós-modernismo. Um guia para entender a filosofia de nosso tempo*. São Paulo: Vida Nova, 2008. p. 142-162.

⁸⁹⁴ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 419.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 406-407.

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 416.

que a experiência nos ensina a saber, e governar; é a *linguagem*⁸⁹⁷. É na tradição como linguagem que a razão se realiza, pois esta é uma característica daquela, já que não há nada que escape à linguagem. O pré é então a página anterior de toda página que há de vir. Em última análise podemos dizer que conceitos e julgamentos são possíveis, não por uma razão neutra e abstrata, mas sim por um conjunto de elementos pré-refletidos com o mundo que está por trás de ambos e, de fato, os tornam possíveis⁸⁹⁸.

H. G. Gadamer segue por esta senda existencial de M. Heidegger, onde a compreensão é o destino do ser-aí. Porém, a amplia com a aplicação de conceitos como historicidade da compreensão, protagonismo do processo dialógico na dinâmica da compreensão e, principalmente com a designação da linguagem como articulação do passado e do presente capaz de viabilizar a fusão de horizontes. Rompendo com a posição iluminista a hermenêutica de H. G. Gadamer conduzirá à conclusão que “a idéia de razão absoluta ignora o fato de a razão só se pode afirmar em condições históricas⁸⁹⁹”. Para tal hermenêutica há uma continuidade entre presente e passado que foi negada pelo historicismo⁹⁰⁰ e, que precisa ser recuperada pela reabilitação da tradição.

Dentro de tais preocupações com a tradição e, nela, sobretudo, com o pré, é preciso ainda responder como identificar um preconceito legítimo de outro arbitrário⁹⁰¹? Para H. G. Gadamer os preconceitos convivem dialogicamente no interior do texto/acontecimento e em sua interpretação. Portanto, a melhor forma de evidenciar as pré-compreensões arbitrárias é reconhecer a pré-compreensão com o inerente ao processo de interpretação. Para ele “querer evitar os próprios conceitos na interpretação não é somente impossível, mas é também um absurdo evidente. Interpretar significa justamente colocar em jogo os próprios conceitos prévios, com a finalidade de que a intenção do texto seja realmente trazida à fala para nós⁹⁰²”. É preciso reconhecer “a relação dialógica

⁸⁹⁷ Ibid., p. 512.

⁸⁹⁸ Ibid., p. 424.

⁸⁹⁹ BLEICHER, Josef. Op Cit. p. 154.

⁹⁰⁰ H. G. Gadamer chama de metodologismo epistemológico a ação que esvazia o passado de possibilidades de ciência e sabedoria. Cf. GADAMER, Hans-Georg. Op Cit. p. 423.

⁹⁰¹ Ibid., p. 416.

⁹⁰² Ibid., p. 578.

entre intérprete e texto; dialética entre pergunta e resposta; abertura à tradição⁹⁰³”.

Desta compreensão da historicidade do ser surge a relação dialógica que se efetua pela linguagem através da tradição⁹⁰⁴. Perceber seu próprio horizonte e também o do texto com que se está lidando é fruto dessa dialogicidade. Nesse momento hermenêutico ocorre tanto a percepção de horizontes – o do texto e seu mundo e do leitor e seu mundo –, como a relação de ambos pela intensificação do processo dialógico, o que H. G. Gadamer chamou de fusão de horizontes. Para ele, “o horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Nem mesmo existe um horizonte do presente por si mesmo [...] compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes⁹⁰⁵”.

Aqui, o tema da compreensão, tão caro à hermenêutica filosófica moderna, ganha sua maior amplitude: compreender é tarefa que só se realiza no encontro dos horizontes do passado (do atrás do texto) como o presente (o diante do texto). A relação autor-texto abra-se ao protagonismo de homens e mulheres que aqui e agora identificam suas história com aquelas fixadas em certas textualidades. O dístico leitor-texto é o espaço mesmo da afirmação do sentido. Não há, portanto, um sentido dado desde sempre habitando um não lugar, mas, antes, a única possibilidade de afirmá-lo no chão concreto onde homens e mulheres pisam e constroem suas histórias. Nesse processo que H. G. Gadamer chama de fusão de horizontes, ocorre o intercâmbio de significados possibilitando a compreensão. Pois “faz parte da verdadeira compreensão o recuperar os conceitos de um passado histórico de maneira que contenham, ao mesmo tempo, o nosso próprio conceber⁹⁰⁶”.

A fusão de horizonte é, todavia, inconcebível sem a intervenção da linguagem⁹⁰⁷, pois “a fusão horizôntica [...] ocorre através da lingüisticidade da

⁹⁰³ BLEICHER, Josef. Op Cit. p. 157.

⁹⁰⁴ H. G. Gadamer dedica a terceira parte da obra *Verdade e Método* à discussão da importância da linguagem para a hermenêutica. GADAMER, Hans-Georg. Op Cit. p. 557-709.

⁹⁰⁵ Ibid., p. 457.

⁹⁰⁶ Ibid., p. 551.

⁹⁰⁷ Cf. ibid., p. 576-589.

interpretação. Através da interpretação o texto tem de vir à fala⁹⁰⁸. Levando sua tese ao mais radical desdobramento H. G. Gadamer afirma que “nenhum texto, como também nenhum livro fala, se não falar a linguagem que alcance o outro⁹⁰⁹”. E conclui:

Assim, a interpretação tem de encontrar a linguagem correta, se é que quer fazer que o texto realmente fale. Por isso, não pode haver uma interpretação correta “em si”, porque em cada caso se trata do próprio texto. A vida histórica da tradição consiste na sua dependência a apropriações e interpretações sempre novas. Uma interpretação correta em si seria um ideal sem pensamentos, incapaz de conhecer a essência da tradição. Toda interpretação está obrigada a entrar nos eixos da situação hermenêutica a que pertence⁹¹⁰

Essa impossibilidade de uma interpretação correta “em si” é a abertura mais ampla para afirmarmos o dístico leitor-texto como a personagem mais adequada para a pintura que acima começamos a delinear. Emoldurada numa moldura pontilheada por traços pós-modernos, o horizonte vattimaniano-queirugiano reclama a presença de personagens caracterizados por uma maiêutica *debole* e por um *pensiero* histórico. Nossa pintura enfim ganha formas acabadas, ou ao menos, provisoriamente acabadas.

Sendo o horizonte do leitor um elemento definitivo para – numa dinâmica de cooperação – gerar o sentido no encontro com o horizonte do texto, tanto a superação da verbalização da revelação, como de sua racionalização estão garantidos. Primeiro porque o texto da Escritura passa a partilhar com o texto/acontecimento do leitor o *status* de *locus* da revelação. Fazendo assim todo o sentido a concepção de A. T. Queiruga da revelação como maiêutica histórica, onde a Escritura é a maiêuta da revelação. Segundo, no horizonte do leitor, por conseguinte, também no horizonte do texto, a experiência vivida no chão concreto da existência é a chave privilegiada para compreender o Deus revelado. Até porque, o Deus revelado o é não em um conceito, mas na história, ou melhor, nas histórias de homens e mulheres.

⁹⁰⁸ Ibid., p. 578.

⁹⁰⁹ Ibid.

⁹¹⁰ Ibid.

Tudo isso garante, por sua vez, que o acesso à revelação do Deus sempre presente na criação e, sobretudo, na existência de homens e mulheres – desses seres-no-mundo – seja plural e aberto. É plural porque não há uma interpretação desse evento que seja correta em si, mas tantas quantas forem os leitores e suas comunidades de vivência e partilha, onde a Escritura puder parturiar a presença sempre presente de Deus. E é aberta, porque todos os homens e mulheres podem fazer a experiência de se encontrarem conscientes do Deus sempre presente a partir das dimensões antropológicas e dos elementos culturais que lhes forem peculiares, ocorrendo assim a superação do vício epistemológico moderno em que se constituiu o racionalismo.

A hermenêutica filosófica moderna, com sua incidência na exegese e na sistemática, conjugada ao pensamento de G. Vattimo e A. T. Queiruga, que em boa medida foram profundamente influenciados por autores das diversas escolas que a compõe, levam a teologia e, mais especificamente as incursões que ela venha a fazer sobre o tema da revelação, a outros patamares⁹¹¹.

⁹¹¹ A hermenêutica filosófica moderna teve grande influência na teologia, tanto sobre a teologia bíblica, quanto sobre a teologia sistemática. E isso se faz notório nas tradições católica e protestante igualmente.

Alguns exemplos merecem destaque. No universo católico tanto por parte do magistério como da teologia vemos recepções da hermenêutica filosófica moderna. Sobre o magistério citamos a *Constituição Dogmática Sobre a Revelação Divina – Dei Verbum*, 7 ed. São Paulo: Paulinas, 2002. E, sobretudo, o documento da Pontifícia Comissão Bíblica *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, 9 ed. São Paulo: Paulinas, 2009. Este segundo dedica sua segunda parte exclusivamente à questão da hermenêutica filosófica. Ibid., p. 87-102. Sobre a teologia o campo é deveras muito vasto. Para uma breve síntese distinguimos a teologia Européia e a Latino-Americana. Para a primeira destacamos a conferência *Tendências hermenêuticas na leitura da Bíblia na Alemanha* feita por Rainer Kessler no I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica realizado pela Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica – ABIB. Nessa conferência foi feita uma ampla leitura das tendências da exegese na Europa (R. Kessler abordou o *status* da pesquisa histórico-crítica a partir dos problemas colocados pela hermenêutica; a nova visão do texto bíblico, privilegiando a teologia narrativa, a leitura canônica e a intertextualidade; e a questão da pergunta pelas leitoras e leitores, falando aí do diálogo cristão-judeu, da interpretação feminista e, da interpretação histórico-social). KESSLER, Rainer. *Tendências hermenêuticas na leitura da Bíblia na Alemanha*. In REIMER, Haroldo. SILVA, Valmor (orgs.). *Hermenêuticas bíblicas. Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2006. p. 49-60. Em teologia sistemática citamos como exemplo GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar. A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

No caso da teologia Latino-Americana citar obras seria uma tarefa impossível no contexto desta nota. Mencionamos somente as hermenêuticas com ênfase nos leitores e leitoras que influenciaram a exegese e a sistemática: a primeira delas e, que de alguma forma influenciou todas as outras foi a hermenêutica da libertação que enfocou o pobre como centro da tarefa hermenêutica; outra é a hermenêutica feminista que partindo do universo das mulheres propôs uma releitura do texto bíblico e da ideologia que determinou por longo tempo a sua leitura; há ainda a hermenêutica negra e a indígena que promoveram uma leitura a partir daquelas cujas vidas e dignidade foram usurpadas pelos diversos tipos de colonialismo, mais recentemente

Retomando a imagem da tela pintada que nos guiou neste capítulo, desde a moldura, até as personagens, passando pelo horizonte, tudo está marcado por cores *deboles* que foram pinceladas sobre uma superfície histórica, uma teologia que se realize a partir de tal realidade tem sua vocação e missão redimensionadas. Qual será nesse contexto a especificidade da teologia? Qual é sua vocação?

4.4.

Conclusões preliminares

O cenário cultural contemporâneo – pós-moderno – opera uma série de deslocamentos epistemológicos em basicamente todas as áreas do conhecimento. Na teologia isso não poderia ser diferente. A diferença que podemos notar, no caso da teologia, se dá no âmbito da resposta a tais deslocamentos. Na dinâmica movediça em que estes se dão as seguranças são ameaçadas e, a resposta da teologia muitas vezes é motivada por tal insegurança. No entanto, mesmo que ocorra um fechamento aos deslocamentos epistemológicos, eles permanecem aí desafiando homens e mulheres que em seu hábitat cultural fazem continuamente a experiência da fé cristã.

No sentido de enfrentar teologicamente os desafios atuais, que se encontram bem sintetizados no pensamento de G. Vattimo, partimos dialogalmente das

surgiram a hermenêutica ecológica e a homossexual. Todas são marcadas pelo mesmo traço de valorização do leitor como sujeito histórico diante do texto e da tradição que o comunica. No universo protestante a teologia bíblica foi influenciada pela hermenêutica filosófica desde as primeiras horas. De fato foi entre os teólogos (que em boa medida também eram filósofos) protestantes Europeus que surgiu a hermenêutica filosófica. Uma síntese bastante consistente de tal desenvolvimento é apresentada em MANNUCCI, Valério. *O Movimento Hermenêutico da Teologia Protestante*. In MANNUCCI, Valério. *Bíblia, palavra de Deus; curso de introdução à Sagrada Escritura*. São Paulo: Paulus, 1985. p. 337-360. No cenário Norte-Americano a influência da hermenêutica filosófica moderna também merece bastante destaque. Uma boa apresentação é feita na obra *A Bíblia pós-moderna. Bíblia e cultura coletiva*, onde uma série de autores elencam todas as escolas exegéticas afetadas pela hermenêutica filosófica. AICHELE, George (et al). *A Bíblia pós-moderna. Bíblia e cultura coletiva*. São Paulo: Loyola, 2000. Contudo, no cenário Latino-Americano tal presença não se faz sentir, se não por figuras isoladas, docentes ou escritores. Somente nos últimos anos, no caso do Brasil, tais figuras têm se reunido em torno da ABIB, não se podendo, contudo, dizer que esta tenha um perfil definido (nem doutrinário nem epistemológico). Além disso, vale a pena também mencionar a ascensão do pluralismo teológico entre teólogos protestantes, é nesse espaço onde a teologia sistemática sofreu o forte impacto.

propostas de A. T. Queiruga, para dizer que a teologia – especificamente a teologia da revelação – precisa se voltar de forma privilegiada ao universo da recepção da auto-revelação de Deus. Fizemos isso nos valendo do aporte que a teoria da literatura nos oferece no sentido de pensarmos como o leitor em relação ao texto/acontecimento contribui efetivamente para a afirmação daquilo que chamamos sentido.

Em suma, pudemos afirmar que a teologia da revelação se encontra diante de um horizonte – pós-moderno e, por isso hermenêutico – que nos desafia a compreender a auto-comunicação de Deus não como algo estranho a homens e mulheres imersos nas pequenas e circunscritas porções histórico-culturais, mas como presença sempre presente, desde a criação, cabendo à teologia uma tarefa mais humilde, contudo não menos importante: ser maiêuta da Palavra de Deus na história.

Colaborar no discernimento da fé que pessoas em e para além de comunidades eclesiais experimentam, essa é a vocação da teologia no horizonte pós-moderno. Uma vocação que para alguns pode parecer pequena (e do ponto de vista da tendência tuteladora que as Igrejas desenvolveram o é realmente), contudo, é a única que pode fazer da teologia e dos teólogos e teólogas companheiros de caminhada na senda da existência ordinária que homens e mulheres peregrinam.

4.5.

Discernimento como tarefa para a teologia: uma maiêutica *debole* frente ao desafio do *pensiero* histórico

O cristianismo encontra-se num momento ao mesmo tempo difícil e rico, em que os novos contornos da sociedade onde está inserido enquanto proposta de vida comunitária e religiosa o obrigam a buscar uma compreensão sempre nova de sua identidade, de seu lugar e de seu rosto[...].

A aliança paradoxal e indissolúvel entre carne e espírito, entre o humano e o divino, trazida ao seio da realidade humana por Jesus Cristo, Verbo Encarnado, deixou à humanidade a “impossível” tarefa de dizer com palavras humanas a inefabilidade da divindade⁹¹².

⁹¹² BINGEMER, Maria Clara L. *Alteridade & Vulnerabilidade. Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*. São Paulo, Loyola, 1993. p. 41.

Eles ergueram a Torre de Babel para escalar o Céu, mas Deus não estava lá! Estava ali mesmo, entre eles, ajudando a construir a torre⁹¹³.

Introdução

Neste último capítulo queremos recolher sinteticamente os principais pontos discutidos ao longo da tese e avançar no aprofundamento do discernimento como tarefa da teologia. Para isso percorreremos o seguinte caminho: em primeiro lugar discutiremos sobre a ascensão da experiência na cultura pós-moderna e a exigência teológica do discernimento; em segundo lugar buscaremos responder à questão sobre o que discernir, lançando assim um olhar atento sobre o núcleo da teologia; e, em terceiro lugar proporemos um deslocamento da teologia de uma postura de tutela doutrinária a outra que privilegia o discernimento da experiência da fé, compreendendo ser essa a tarefa da teologia frente aos desafios da pós-modernidade.

Na passagem do paradigma moderno ao pós-moderno houve uma profunda mudança na compreensão da razão. De uma concepção fechada ao torno da idéia da suficiência do sujeito racional própria da modernidade, vemos emergir uma outra perspectiva acerca da racionalidade, mais aberta no que diz respeito à complexidade da realidade, ao mesmo tempo que mais consciente de sua intrínseca debilidade. Desta ambiência percebemos a ascensão da experiência, como forma de percepção que evoca a integralidade da existência humana, reclamando um lugar epistemológico na relação com a realidade que anteriormente – na modernidade – era destinado exclusivamente à faculdade do juízo sediada da mente.

Nesse contexto a teologia, em nosso caso especificamente a teologia da revelação, é afetada tanto em seu *modos operandi*, quanto em seu *modos vivendi*. Método e ação são chamados ao diálogo de mutuas afetações com a pós-modernidade. Do ponto de vista do *modos operandi* afirma-se uma concepção de revelação como maiêutica histórica, já do ponto de vista do *modos vivendi* surge como inalienável tarefa da teologia o discernimento das

⁹¹³ QUINTANA, Mario. Op Cit. p. 167.

experiências de fé feitas por pessoas em determinadas comunidades e tradições.

A especificidade da vocação teológica do discernimento exige o clareamento daquilo que mais propriamente seria o foco da ação teológica. Para tanto faremos uma aproximação ao núcleo da teologia: fé cognoscibilizada. Este núcleo é constituído de um tríptico movimento que tem por intenção favorecer a experiência da fé. Tendo identificado o núcleo da teologia, terminaremos nosso trajeto propondo um posicionamento frente a tal núcleo que assume a tarefa do discernimento, bem como os limites nos quais ele é chamado a realizar-se, a saber: a pós-modernidade.

4.5.1.

Ascensão da experiência e exigência de discernimento

A pós-modernidade provoca uma ampliação do conceito de razão⁹¹⁴. De uma racionalidade fechada (racionalismo), redutora do ser à faculdade do juízo crítico, para uma racionalidade aberta, onde o ser se realiza em seu holismo. No primeiro caso vemos a afirmação de pensamento forte, construído sobre o fundamento da metafísica e, constitutivo de um discurso de matriz unívica. No segundo caso, em função da própria natureza de abertura, vemos um pensamento fraco – *pensiero debole* –, construído sobre a condição hermenêutica, constitutivo de um conjunto de discursos mais ou menos locais, abertos à diversidade.

Travando uma série de discussões conceituais sobre pós-modernidade destacamos as contribuições do pensamento de Gianni Vattimo que palmilha o difícil, mas necessário percurso teórico que tal categoria nos apresenta. No sentido de evidenciar como se realiza o conceito pós-moderno de racionalidade apresentamos três rejeições que esta faz em relação à modernidade: rejeição da visão dualista do mundo, do fundacionalismo e do papel das metanarrativas. Tais rejeições denunciam (não desprezando as contribuições da modernidade)

⁹¹⁴ Tratamos desta temática no primeiro capítulo da tese.

o projeto da modernidade naquilo que ela deixou de legado negativo: uma perspectiva estreita da realidade, que em nome de um reducionismo metodológico, provocou o atrofiamento do ser que passou a identificar-se com uma de suas dimensões⁹¹⁵.

A proposta pós-moderna a tal atrofiamento é a ascensão do princípio da relacionalidade. Tal categoria corresponde ao intento de ampliar a racionalidade no sentido de incluir nela tudo aquilo que é humano. Em suma, podemos afirmar que relacionalidade abarca a dimensão de imanência e interiorização e a dimensão de abertura ou transcendência. Desta forma

⁹¹⁵ Dentre as várias críticas ao racionalismo moderno e seu reducionismo metodológico (como já foi trabalhado por nós no primeiro capítulo desta tese) destacamos aqui o livro *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*, onde o português Antônio Damásio mostra que a ausência de emoção e sentimentos, na verdade, destrói a racionalidade ao invés de melhorar o processo de decisão. Logo nos primeiros capítulos de seu livro ele fala sobre um dos casos mais famosos da neurociência: Phineas Gage. Phineas Gage foi um australiano que viveu em meados do século XIX. Segundo relatos da época, ele era um homem muito gentil que trabalhava na construção de ferrovias. Após um acidente em 1848, envolvendo explosivos, uma barra de ferro atravessou sua cabeça atingindo o cérebro. Felizmente ele foi socorrido na hora e conseguiu sobreviver. Mas ele não só sobreviveu como não ficou com nenhuma seqüela aparente (exceto por um olho que ele perdeu). Visão, fala e movimentos perfeitos. Entretanto, logo depois de recuperado, Phineas Gage teve seu comportamento completamente alterado: começou a usar palavrões, fazia comentários cruéis desnecessários, tratava mal as pessoas, e fazia péssimas decisões que não levavam em conta as conseqüências. Morreu pouco mais de 10 anos depois pobre e sozinho. Na época, um médico estudou o seu caso, e é graças a ele que temos todas essas informações. O caso Phineas Gage é importante pois foi o primeiro caso que mostrou que emoção e comportamento estão sim associadas a uma parte específica do cérebro. No livro, Damásio ainda fala de um caso semelhante ao de Phineas Gage que ele teve a oportunidade de estudar, o caso de Elliot. Elliot sofreu um acidente semelhante ao de Phineas Gage, demonstrando os mesmos sintomas. Damásio aproveitou a chance para estudá-lo; fez diversos testes de QI, além de outros tipos de testes de inteligência. Surpreendentemente, Elliot se saía muito bem, às vezes melhor do que a média da população, provando que era dono de um intelecto saudável. Ao longo da convivência com Elliot, Damásio se deu conta que Elliot contava sobre a tragédia da sua vida de forma impassível. Com o passar do tempo, notou que Elliot quase nunca se zangava, nem se incomodava com os milhares de perguntas repetitivas de Damásio. Num outro teste, foram colocados estímulos visuais carregados de emoção em frente de Elliot como: pessoas se afogando, incêndios terríveis e terremotos horríveis. Nisso, Elliot, impassivo, fez um comentário que abriu os olhos de Damásio: *sinto que meus sentimentos mudaram após o acidente*. Ou seja, Elliot se deu conta que coisas que antes lhe causavam emoções fortes, agora não lhe causavam nenhuma reação, nem positiva, nem negativa. O livro se chama *O erro de Descartes* porque Descartes acreditava que o corpo era separado da mente. A mente só precisava do corpo para poder funcionar, fora isso, não havia nenhuma conexão entre eles. Mas Damásio acredita justamente o contrário, que corpo e mente estão intimamente conectados: a mente comanda o corpo inteiro, mas são as sensações que o corpo manda para mente que induzem a mente funcionar daquela maneira, contrapondo o dualismo cartesiano no qual a alma (razão pura) é independente do corpo e das emoções. Cf. DAMÁSIO, Antônio. *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e o Cérebro Humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

falamos de uma racionalidade construída sobre o princípio da abertura: abertura ao mundo, abertura aos outros, abertura a si mesmo e, abertura a Deus.

Do horizonte pós-moderno com sua proposta de racionalidade aberta emerge a afirmação da experiência como acesso à realidade e, em última análise, ao Real⁹¹⁶. Desprezada pelo racionalismo moderno a experiência – como forma de percepção da realidade que perpassa o ser em sua integralidade, convocando-o ao jogo epistemológico – é revestida de uma enorme importância. Não seria exagerado dizer que experiência é alçada ao protagonismo nas relações de homens e mulheres que buscam em seus contextos o sentido de suas vivências. Contudo, tal protagonismo só é possível num paradigma diferente daquela inaugurado pelo pensamento cartesiano.

Como superação do paradigma cartesiano propomos o raciovitalismo⁹¹⁷. Na perspectiva raciovitalista a razão é chamada a se dobrar diante do imperativo da vida⁹¹⁸. Partindo do conceito de vitalismo a razão é desenclausurada dos domínios da mente podendo então operar a realização da proposta de uma racionalidade ampliada. O mais importante neste momento, contudo, é perceber como a experiência traduz mais claramente os traços de uma possível epistemologia pós-moderna. Para chegar a importância da experiência para o fazer teológico, que é o foco desta tese, propomos um caminho que parte da perspectiva filosófica relacionando experiência e realidade, passa pela perspectiva da fenomenologia da religião relacionando experiência e religião, para chegar a perspectiva teológica onde a experiência do Real torna-se o lugar privilegiado da teologia.

O “lugar epistemológico” próprio para a ascensão da experiência como caminho de percepção da realidade e do Real é a pós-modernidade e sua gnosiologia. No sentido de focar a ascensão da experiência em relação direta com a teologia da revelação num horizonte cultural pós-moderno destaca-se o pensamento de Gianni Vattimo e Andrés Torres Queiruga. O primeiro

⁹¹⁶ Tratamos desta temática no segundo capítulo da tese.

⁹¹⁷ Cf. MAFFESOLI, Michel, *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 25-78.

⁹¹⁸ Cf. MAFFESOLI, Michel, *O ritmo da vida: variações sobre o imaginário pós-moderno*. Rio de Janeiro: Record, 2007. p. 28.

reconhecidamente um dos mais importantes teóricos do pós-moderno, o segundo, embora não assumindo uma postura pós-moderna, com sua categoria “maiêutica histórica” abra-se ao primado da experiência, compreendendo-a como forma de percepção da presença sempre presente de Deus na história.

No que diz respeito ao horizonte hermenêutico onde se pode realizar a maiêutica histórica, como uma nova perspectiva diante da auto-comunicação de Deus deve-se destacar as contribuições do pensamento Gianni Vattimo: sua interpretação do postulado nietzschiano da morte de Deus como pluri-fontização dos *locis theologis*; a inauguração da era hermenêutica onde esta passa a ser a *koiné* da pós-modernidade; a declínio da metafísica e a vivificação dos discursos fragmentários possíveis; a subsequente libertação da dimensão metafórica da palavra teológica; o *pensiero debole* como afirmação de uma epistemologia para o pós-moderno; a kenosis como elemento de originalidade cristã frente à mudança do paradigma cultural hodierno; e, a *caritas* como expressão prática do *pensiero debole*.

Com o aporte teórico vattimiano está sustentada a ascensão da experiência como forma de percepção da realidade e do Real. Contudo, tal abertura à percepção da auto-comunicação de Deus, no âmbito da teologia (e mais especificamente da teologia cristã) carece em todo tempo da cooperação desta teologia no sentido de colaborar com homens e mulheres na tarefa de fazer discernimento sobre as experiências vivenciadas. A teologia desta forma tem sua vocação redimensionada: de tuteladora doutrinária – tarefa assumida quando a teologia reduz sua atuação à repetição sistemática dos dogmas numa dinâmica apologética que busca a univocidade a todo custo – a companheira de discernimento.

Os elementos para esta nobre tarefa de colaborar no discernimento⁹¹⁹ para a maturidade cristã de homens e mulheres foram extraídos na teologia de Andrés

⁹¹⁹ Delimitar a vocação teológica ao discernimento não é absolutamente um esvaziamento daquilo que lhe é fundamental. Discernir é uma atividade que requer o domínio de elementos (no caso da teologia seria o domínio da Escritura e da Tradição) para constituir um adequado julgamento de eventos, experiências, discursos etc. Exatamente por isso dizemos que esta é uma tarefa nobre, tal nobreza é ainda mais reforçada porque o discernimento requer maturidade como de que um irmão ou uma irmã mais velha, ou ainda, como de um amigo sábio. O

Torres Queiruga. Suas contribuições nesse sentido são notórias, além de amplamente adequadas com o horizonte pós-moderno e a ascensão da experiência. Sua tese central é a maiêutica histórica, esta opera uma ampliação dos lugares de sentido teológico na perspectiva de perceber que toda a realidade se encontra grávida de Deus. Da maiêutica histórica desdobram-se as principais incidências sobre a teologia da revelação: a relação da revelação de Deus e da realização humana, tendo em Jesus o modelo maior; os desafios do diálogo com as narrativas religiosas; o teocentrismo jesuânico; a inreligiosação; o universalismo assimétrico; e, a hermenêutica do amor como realização prática da maiêutica histórica.

A partir da articulação do pensamento de G. Vattimo e A.T. Queiruga pode-se evidenciar tanto o horizonte cultural pós-moderno que se apresenta como lugar hermenêutico para uma reflexão teológica contemporânea acerca da auto-comunicação de Deus, quanto a proposta de teologia da revelação como maiêutica que encontra em tal lugar hermenêutico o espaço próprio de sua realização. Tendo avançado até este ponto ainda é necessário aprofundar a vocação ao discernimento que está para a teologia como uma tarefa aberta. Para tanto é necessário responder à questão sobre o foco da ação de discernimento próprio à teologia. No sentido de precisar tal foco propomos um retorno do olhar teológico ao núcleo mesmo do evento teológico. O que será identificado como fé cognoscibilizada.

4.5.2.

Discernir o que? Um olhar atento sobre o núcleo da teologia

Todo discurso teológico⁹²⁰ tem um núcleo gerador de sentido a partir do qual é possível qualquer dinâmica hermenêutica. Esse núcleo é a experiência de fé

discernimento, contudo, mesmo sendo a vocação da teologia, não se faz exclusivamente por ela como uma atividade solitária. Antes, é um discernir com. A teologia na relação com pessoas e comunidades colabora como irmã mais velha no processo de maturação cristã.

⁹²⁰ Quando se fala de “todo o discurso teológico” não pretendemos somente uma identificação com a multiplicidade de discursos no interior da fé cristã. Mas, também, assumimos a autonomia de todos os credos religiosos como plenamente competentes para produzir teologia. Porém, mesmo nesta perspectiva é possível identificar um núcleo comum. Isso não significa a relativização dos elementos característicos de cada religião, nem tão pouco da cristã, mas a percepção de reações ao sagrado comuns a todas elas. Essas “reações comuns” à presença

cognoscibilizada⁹²¹. Por experiência de fé cognoscibilizada entende-se o processo em três movimentos que se põe na origem de toda a teologia: experiência de fé, mediação cultural e discurso sistemático. A experiência de fé é o evento originante de toda preocupação religiosa e de todo o sistema religioso em geral. Porém, essa experiência em si mesma, em sua dimensão exclusivamente subjetiva, não subsiste. Ela precisa comunicar-se, tornar-se compreensível e, por fim, tornar-se reproduzível. Sendo em si indizível, como tornar-se comunicável?

Diante de tal desafio, a experiência de fé encontra em seu exterior os signos necessários para sua comunicação. Então se afirma a importância da mediação cultural, que é quem vai oferecer o veículo lingüístico adequado para que aquela experiência se constitua em um discurso sistemático. Isso significa que no centro de toda teologia encontra-se uma experiência de fé que quer e precisa se tornar cognoscível, ou seja, constituir-se em um discurso sistemático. No entanto, isso só se torna possível no interior de uma cultura que se propõe mediadora desse processo. Esses três passos são, portanto, elementos de um mesmo acontecer nuclear do discurso teológico. Esse processo identifica-se como fé cognoscibilizada.

Falar de experiência de fé cognoscibilizada não significa dizer que a fé seja um ato de conhecimento de caráter formal ou científico. Não, a fé não é um ato de conhecimento neste sentido⁹²². A experiência de fé é antes de tudo o “momento” extático onde o Sagrado manifesta os dois aspectos de sua essência. Ou seja, o *fascinosum* e o *tremendum*⁹²³. Nesse momento

manifesta do sagrado é amplamente estudada no campo das ciências da religião. Cf. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Petrópolis: Vozes. São Leopoldo: Sinodal/EST. 2007. CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa. Uma Introdução à Fenomenologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

⁹²¹ Há uma discussão intensa se a fé produz algum saber, se a experiência religiosa é cognoscível. Por um lado o positivismo científico nega toda possibilidade racional à experiência de fé, por outro a concepção estruturalista toma o saber religioso como um conhecimento legítimo. Aqui não se acatará nenhum posicionamento em sua integralidade, mas buscar-se-á uma relação dialética entre eles e, por vezes, além deles.

⁹²² TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. São Leopoldo: Sinodal. 2001. p.24-25.

⁹²³ OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Petrópolis: Vozes. São Leopoldo: Sinodal/EST. 2007. A temática e discutida ao longo de todo o texto.

aprioristicamente indizível, a pessoa é ao mesmo tempo atraída e repelida, arrebatada e arremessada, daquilo que se constitui sua experiência mais íntima e fundamental. Essa relação que se dá no âmago de seu ser não lhe revela um testemunho objeto uma teia de signos precisos, ou sequer o balbuciar de sílabas inequívocas. Antes, tal pessoa só possui uma “certeza eternamente incerta” de que algo definitivo lhe aconteceu.

Essa “certeza eternamente incerta” é que impulsiona a fé para a cognoscibilidade. A cognoscibilidade serve a um duplo propósito: permitir a multiplicação da experiência originante, como início de um processo que por vezes desaguará no mar morto da dogmatização; e, principalmente, dirimir esse estado de incredulidade germinal que se mostra intrinsecamente adequado à sua própria experiência de fé. É neste sentido a experiência de fé está destinada à cognoscibilidade.

Entre a experiência de fé e de sua apresentação sistemática, surge um aspecto desse momento nuclear no discurso teológico que, por mais evidente que seja, tende a ser omitido em nome da defesa da experiência originante. Esse aspecto ou elemento é a mediação cultural que permite a comunicação daquilo que é incomunicavelmente experimentado. Dizer que o discurso teológico tem um núcleo que é a experiência da fé cognoscibilizada, é dizer que há um elemento mediador entre o indenominado e o cognoscível. Diante de tal evento nuclear da teologia – que consiste no interesse mesmo da teologia fundamental – duas (entre outras) posturas são possíveis: a tutela doutrinária e, o discernimento da experiência de fé.

A primeira postura – tutela doutrinária – coloca a teologia voltada para si mesma na intenção de redizer anacronicamente seus postulados⁹²⁴. Esse movimento fixa o transitório elevando-o à categoria metafísica para então

⁹²⁴ A postura **tutela doutrinária** corresponde a certa compreensão da racionalidade que identificamos como racionalidade fechada. Ela é uma expressão do pensamento forte resultante da tradição metafísica que influenciou tanta a teologia quanto a ciência. A compreensão de revelação subjacente a tal postura é de estranheza entre o Deus revelado e homens e mulheres. Não sendo sujeitos de uma relação com Deus, tais homens e mulheres precisam ser tutelados em sua vivência da fé. Sendo Deus estranho a eles e elas, cabe à teologia “oficial” mediar aquilo lhes é revelado.

evoca-lo com validade universal. Neste sentido a tarefa mais relevante da teologia passa a ser a apologética⁹²⁵ que lhe servirá como fiel defensora no exercício da tutela doutrinária impingida sobre pessoas e comunidades.

Aqui o discurso da teologia apresenta-se como coluna estruturadora do edifício cristão, ao mesmo tempo acolhedor, no sentido de abrigar sob sua proteção (postulados inequívocos) aqueles que desejam manter a “sã doutrina”. Porém, além de acolhedor esse discurso é também coercitivo, controlador. Ele opera garantindo sua relevância através da sedução por seu sistema acabado, capaz de oferecer estabilidade a seus peritos que no máximo precisaram desenvolver uma erudição sincrônica. Mas não só da sedução sobrevive esse discurso. Ele também abriga em si um elemento de controle, de tutela, que garantindo a importância de sua univocidade, afasta de si violentamente todos os “hereges” que possam ameaçá-lo.

Em nome de uma cognoscibilidade unívoca, cerceia-se a experiência de fé em seu potencial múltiplo. Como conclusão inevitável é preciso dizer que esse discurso universalizante, com sua estética e estabilidade, sequer contempla o núcleo da teologia. Refletindo sobre esse posicionamento de tutela doutrinária e, percebendo os riscos à vivência da fé cristã J. Moltmann testemunha sua opção metodológica dizendo: “Resisti por isso a tentação de desenvolver um ‘sistema’ teológico, mesmo que fosse um sistema aberto”⁹²⁶. Ele continua afirmando que:

Mesmo quando não é fruto do dogmatismo, o pensamento dogmático se expressa na teologia com clara preferência pelas teses; teses, porém, não colocadas em discussão, mas sim como enunciados que postulam ou a concordância ou a rejeição, nunca o pensamento independente e a responsabilidade pessoal. Induzem o ouvinte a pensar segundo elas, não segundo seu pensamento próprio⁹²⁷.

⁹²⁵ Em sua Teologia Sistemática Paul Tillich faz uma distinção na história da apologética. Em um primeiro momento da história do cristianismo (três primeiros séculos) a apologética garantia um canal de diálogo com os saberes na intenção de construir historicamente o pensamento cristão. Num segundo momento (a partir da escolástica protestante) a apologética só “tentou descobrir lacunas em nosso conhecimento histórico e científico para encontrar um lugar para Deus...” PAUL. Tillich. *Teologia Sistemática*. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p.15.

⁹²⁶ Ibid.

⁹²⁷ Ibid.

A segunda postura – discernimento da experiência de fé – movimenta-se para fora de si numa caminhada de alteridade e solidariedade, buscando novos sujeitos históricos para construir seus sentidos a partir da multiplicidade inerente à experiência da fé⁹²⁸. Nesta postura dois movimentos são necessários à teologia: primeiro, uma profunda consciência de sua condição *debole* que exige uma constante verificação de seus postulados. Essa consciência só é possível quando o elemento crítico não é demonizado no interior dos processos e instituições teológicas. “O exercício teológico não pode ocorrer senão como razão crítica, caso contrário se desvia em discurso ortodoxo oficial, pontuado pela transcendentalização, ideologização e falsificação⁹²⁹”.

O segundo movimento que se impõe a essa perspectiva teológica é a assunção da regionalização, em detrimento da universalização, como campo de sua práxis. Afirmar a assunção da regionalização não é circunscrever a um espaço geográfico menor uma mesma forma de pensar uma teologia universalizante. É antes, uma mudança metodológica radical, é a busca da subversão de um posicionamento baseado na metafísica, que gera um distanciamento da vida concreta e a formulação de verdades absolutas.

Numa lógica regional a teologia deve assumir seu caráter hermenêutico. “A hermenêutica [...] constitui o esforço permanente que anima o trabalho dos seres humanos em traduzir verdades antigas numa linguagem acessível. Trata-se de uma interpretação infinita. Daí ser complexo falar de verdades absolutas, pois a verdade não existe fora da linguagem, e da perspectiva particular na qual ela vem recebida⁹³⁰”.

⁹²⁸ A postura **discernimento da experiência de fé** corresponde à racionalidade que identificamos com sendo aberta. Ela é uma expressão do *pensiero debole* que assume a contingência histórica como um valor a ser incorporado na metodologia do fazer teológico. A compreensão de revelação subjacente a esta postura é a maiêutica histórica. Estando grávidos e grávidas da Palavra de Deus, homens e mulheres em suas experiências de fé são protagonistas do fazer teológico. Fazer este que tem como sua principal tarefa a colaboração no sentido de discernir junto às pessoas e comunidades acerca de suas experiências, colaborando desta forma no sentido de haja maturidade cristã.

⁹²⁹ TEIXEIRA, Faustino. O Lugar da Teologia na(s) Ciência(s) da Religião. In: TEIXEIRA, Faustino, org. A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil. São Paulo, Paulinas. 2001. p.303.

⁹³⁰ *Ibid.*, p.305.

Percebendo-se em sua condição *debole* e dirigindo seus esforços à compreensão regional, a teologia poderá se encontrar com a concretude do mundo que a cerca, com o homem concreto em suas múltiplas interações, ao invés de teorizá-lo em categorias abstratas. Só desta forma poderá colaborar maieuticamente no sentido com sua vocação de discernimento.

Após indicar as possíveis posturas ao discurso teológico, é preciso fazer uma aproximação metodológica ao núcleo mesmo da teologia no sentido de aprofundar – na perspectiva da postura “discernimento da experiência de fé” – acerca daquilo que seria o espaço (bem como seus limites) próprio do fazer teológico em sua tarefa de colaborar no discernimento da experiência da fé.

4.5.2.1.

Discernir acerca da centralidade da experiência da fé

O primeiro passo constituinte do núcleo da teologia é a experiência de fé. Experiência que não significa o domínio sobre a fé, como quem conhece algo a partir de uma experimentação⁹³¹. Tal experiência é, antes, um “estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente⁹³²”. Ela não se dá em determinada dimensão da vida, ou sequer se oferece a um ou outro sentido, antes é “o ato mais íntimo e global do espírito humano⁹³³”. “Ela ultrapassa cada uma das áreas da vida humana, ao mesmo tempo em que se faz sentir em cada uma delas⁹³⁴”.

Em si a experiência de fé não significa experiência de conhecimento, exatamente porque isso demandaria a apreensão do conhecido. No caso da

⁹³¹ Michel Meslin em seu livro *A Experiência Humana do Divino* trabalha essa questão nos seguintes termos: “A língua portuguesa apresenta nesse ponto uma lacuna que não lhe permite distinguir entre o que é apreendido, percebido, conhecido pelo sujeito através de uma experiência que lhe é pessoal e que poderíamos qualificar de experimental, daquilo que é experimentado, quer dizer, conhecido pela observação repetida e controlada dos fatos renovados. Uma tal distinção indispensável para a análise da experiência religiosa, como veremos, é, ao contrário, bem destacada pela dupla expressão germânica *Erfahrung/Erlebnis*: o primeiro termo designa um conhecimento derivado de uma prática, o segundo qualquer evento ou fato vivido e experimentado por uma pessoa”. MESLIN, Michel. *A experiência humana do divino. Fundamentos de uma antropologia religiosa*. Petrópolis, Vozes, 1992. p.86.

⁹³² TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. p.5.

⁹³³ *Ibid.*, p.7.

⁹³⁴ *Ibid.*, p.8.

experiência de fé não se apreende qualquer dado cognoscível, antes se é apreendido nas teias do sagrado⁹³⁵. Essa experiência, porém, não é irracional, tão pouco respeita os cânones da racionalidade iluminista. Como diz P. Tillich: “Fé não é, portanto, um ato de forças irracionais quaisquer, assim como também não é um ato do inconsciente; ela é, isto sim, um ato em que se transcendem tanto os elementos racionais como não-rationais da vivência humana⁹³⁶”.

A experiência de fé pode ser caracterizada, então, como uma experiência extática, marcando seu caráter supra-intelectual e seu sentimento de estreita comunhão e dependência do sagrado. As forças que manejam esta dimensão da vida concreta de homens e mulheres não são aquelas do domínio da cognoscibilidade. São de outra ordem, mais “rebeldes”, pouco respeitadoras da tendência unívoca da teologia.

Essa rebeldia quanto à delimitação, inerente à experiência de fé, constitui, por sua vez, o elemento instabilizador do discurso teológico que pretensiona a tutela doutrinária. No interior deste discurso teológico, cheio de pretensões universais, está este princípio desestruturador de toda univocidade, que é essa abertura ao transcendente. Não somente ao transcendente no sentido supra-natural, mas também, e sobretudo, na transcendência que se realiza na imanência. A qual se faz no interior das culturas⁹³⁷. Daí a necessidade da teologia permanecer próxima das pessoas e comunidades para acompanhá-las e, colaborar com elas no processo maiêutico de tomada de consciência da presença sempre presente de Deus em suas vidas.

⁹³⁵ Rudolf Otto em seu livro identifica o sagrado como “um elemento de uma qualidade absolutamente especial, que se coloca fora de tudo aquilo que chamamos de racional... constituindo assim algo inefável”. OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Petrópolis: Vozes. São Leopoldo: Sinodal/EST. 2007. p. 25.

Mircea Eliade diz que “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano”. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p.17.

⁹³⁶ TILLICH, Paul. Op Cit. p.9.

⁹³⁷ Leonardo Boff em *Tempo de Transcendência* dedica um capítulo para discutir os “lugares privilegiados de experiência da transcendência”. Ali, ele propõe o espaço da imanência como *locus* para as experiências com o transcendente. Cf. BOFF, Leonardo. *Tempo de transcendência. O ser humano como um projeto infinito*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000. p. 41-52.

É nesta abertura à transcendência – àquela que opera um ultrapassamento de todas as latitudes – que homens e mulheres encontram o terreno apropriado para a experiência de fé. “O homem é impelido para a fé ao se conscientizar do infinito de que faz parte, mas do qual ele não pode tomar posse como de que uma propriedade. Com isso está prosaicamente formulado aquilo que ocorre no curso da vida como “inquietude do coração”⁹³⁸”.

Essa figura proposta por P. Tillich da inquietude do coração aponta para a dramaticidade inerente à experiência da fé. Há uma constante certeza profundamente incerta acerca do Mistério pelo qual se é experimentado. Uma impossibilidade de fundamentos estáticos e definitivos que operem como diques da experiência de fé.

O chão da experiência de fé é constituído de areia movediça, de brumas que podem até sugerir alguma segurança para quem observa das distâncias discursivas da apologética, das posturas tuteladoras. Mas para aqueles que se aproximam resta a inquietude, a tensão entre o gozo profundo que seduz ao poço movediço, que não quer cessar de entregar-se à incerteza. Por outro lado está a necessidade, fruto da consciência histórica, de mostrar a razoabilidade da experiência, sua possibilidade cognitiva, sua demonstrabilidade como evento histórico e sua capacidade racional. Essa tensão pode ser resumida no paradoxo que é ter que dizer o indizível, ter que comunicar o incomunicável. É exatamente aqui que a teologia é chamada à sua mais nobre tarefa: colaborar no discernimento da experiência da fé.

Nesse momento, a experiência de fé, que não é apreensão cognoscível de algo, mas ser apreendido por algo que não se oferece inteira e exclusivamente à cognição, encontra-se com sua necessidade/desafio de cognoscibilização. Porém, antes ainda de discutir o processo de cognoscibilização da experiência de fé, que seria o segundo passo do núcleo da teologia, interessa compreender a necessidade/desafio que impulsiona essa experiência à cognoscibilização. Como diz J.S.Croatto: “Mesmo que a finalidade da vivência religiosa seja

⁹³⁸ TILLICH, Paul. Op Cit. p.11.

transcendente, trata-se de uma experiência *humana*, própria do ser humano, e condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico e cultural⁹³⁹”.

No interior dessa humanidade, surge em primeiro lugar a necessidade de comunicar, em signos mais ou menos precisos, a experiência de fé. Essa necessidade é antes de tudo existencial. Ela atende a um anseio profundo de tornar a experiência minimamente concreta para quem a fez. A necessidade existencial de conduzir a experiência rumo à direção da cognoscibilização atende à dúvida que se apresenta como irmã da própria fé. “Fé é certeza na medida em que se baseia na experiência do sagrado. Mas ao mesmo tempo a fé é cheia de incerteza, uma vez que o infinito, para o qual ela está orientada, é experimentado por um ser finito. Esse elemento de insegurança na fé não pode ser anulado; nós precisamos aceitá-lo⁹⁴⁰”.

Como esclarece P. Tillich:

A dúvida que está contida em todo ato de fé não é nem a dúvida metódica nem a cética. Ela é a dúvida que acompanha todo o risco. Não se trata aqui nem da permanente dúvida do cientista nem da dúvida volátil do cético; e, isto sim, a dúvida de uma pessoa que está serissimamente possuída por algo concreto. Em contraste com as formas acima descritas, poder-se-ia denominar esse tipo de dúvida de dúvida existencial. Ela não pergunta se uma determinada tese é verdadeira ou falsa, nem rejeita toda verdade concreta, mas ela conhece o elemento de incerteza próprio a toda verdade existencial. A dúvida inerente à fé sabe dessa incerteza e a toma sobre si num ato de coragem⁹⁴¹.

A dúvida existencial, ou ainda como chama Bruno Forte, o ateísmo de quem crê⁹⁴², constituem a necessidade primeira de cognoscibilizar a experiência de fé. Diferente dos discursos unívocos, apologéticos e mesmo dos documentos escriturísticos, a fé em si não é “firme fundamento⁹⁴³”. Ela torna-se fundamento à medida que aquele que a experimenta reage à sua insegurança, ou mesmo à inexistência destes fundamentos.

⁹³⁹ CROATTO, José Severino. Op Cit. p.41.

⁹⁴⁰ TILLICH, Paul. Op Cit. p.15.

⁹⁴¹ Ibid., p.18.

⁹⁴² FORTE, Bruno. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 120.

⁹⁴³ Cf. Hb. 11.1.

Frente a tal drama a teologia é seduzida a tutelar doutrinariamente as pessoas e comunidades, cerceando tal processo de credulidade incrédula, muitas vezes mesmo tentando ajudar na superação do drama. Contudo, esta tentativa de ajuda muitas vezes degenera em paternalismo produtor de infantilização da fé, e ainda pior, em negação das possibilidades existenciais que estão dadas nos dramas desta experiência profunda e global que a fé proporciona.

Seja qual for a opção assumida pela reflexão teológica, uma coisa é certa: “Esta co-presença de fé e não-crença tem suas raízes na própria condição humana⁹⁴⁴”, sendo portanto improvável que a dúvida não cumpra seu papel de mover a experiência de fé em direção da cognoscibilização. Nisto se constitui a dimensão da necessidade existencial inerente à experiência de fé.

Além da dimensão da necessidade, há também uma outra que é a do desafio. Há um desafio posto para a experiência de fé, que é a comunicação desta, no sentido não de produzir uma segurança naquele que a experimentou, mas de tornar possível sua reprodução exterior. Uma outra forma de convencimento existencial acerca da veracidade de uma experiência é vê-la sendo por outros experimentada. Quando um outro acolhe uma experiência de fé, ele ratifica sua veracidade e aponta para a contemporaneidade de sua relevância.

Unindo as peculiaridades da necessidade e do desafio que se apresentam à experiência de fé, é possível compreender como esta experiência indizível vai se transformando em discurso, até poder se apresentar em seu estado de discurso sistemático sobre o sagrado e suas relações com o mundo. Porém, o caminho que conduz de um ao outro pólo precisa ser compreendido, pois é nele que se constitui o *locus* metodológico do fazer teológico.

⁹⁴⁴ FORTE, Bruno. Op Cit. p. 120.

4.5.2.2. Discernir acerca da importância da mediação cultural

A experiência de fé nasce com uma clara teleologia: tornar-se um discurso complexo e sistemático (em função de sua necessidade/desafio). Porém, isso só é possível através de um sistema lingüístico-cultural capaz de dizer o indizível, tornando cognoscível a tantos quantos o ouvem. Nesse sentido, pode-se ver acabado o processo que constitui o núcleo da fé.

Sem a dimensão da mediação cultural haveria uma polarização entre experiência de fé e discurso sistemático, uma incomunicabilidade incapacitadora de qualquer discurso minimamente relevante. Sem mediação cultural a experiência de fé não transmitiria nenhum sentido existencial, de forma que o discurso sistemático não passaria de peça literária cristalizada, fria e absolutamente irrelevante, dada tão somente à reprodução sistemática de corte apologético.

Neste sentido é que se fundamenta a importância da mediação cultural. Ela é o *locus* do fazer teológico. Tal importância da mediação cultural está em que a teologia não se encontra fora, não está em nenhum outro lugar senão no mundo “concreto” da linguagem. “O mundo da linguagem envolve o ser humano a partir do primeiro momento em que se dirige o seu olhar para ele, apresentando-se-lhe com a mesma determinação, necessidade e ‘objetividade’ que definem o seu encontro com o mundo das coisas⁹⁴⁵”.

É, portanto, no espaço da mediação cultural que se gesta o método de acesso à experiência de fé. É ela que pode oferecer os elementos adequados à necessidade/desafio que a experiência de fé tem de enfrentar nos mais diversos sistemas culturais. O discurso sistemático que se há de fazer não corresponderá à experiência de fé em toda a sua extensão. Antes, ele se apresentará dessa ou daquela forma, a partir da mediação cultural utilizada. A mediação cultural é, portanto, a parteira que arranca das entranhas da experiência de fé aquilo que

⁹⁴⁵ CASSIRER, Ernst. *Filosofia das Formas Simbólicas: A Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 80.

se tornará em discurso sistemático. Mais uma vez evidencia-se o inalienável desafio de colaborar no discernimento da fé que se encontra diante da teologia.

A mediação cultural, portanto, não pode ser fixada como a mediação, antes, ela precisa ser assumida como nossa mediação, como aquela que nos pertence e à qual pertencemos. É a dos homens e mulheres de existência concreta e, portanto, carregada de suas histórias e ideologias, vazada por suas esperanças e, condutora de suas utopias. É por este instrumento que a necessidade/desafio da experiência de fé ganha seu *corpus* doutrinário. E, tal *corpus* só terá a devida relevância enquanto mantiver consonância com a mediação que lhe oferece os meios de efetivação.

A experiência da fé como conteúdo, precisará continuamente ser comunicada de acordo com o continente no qual ela precisará repousar. A mediação cultural emerge do continente como instrumento de recepção do conteúdo. É verdade que o conteúdo – experiência da fé – é sempre o mesmo, contudo, é verdade também que o continente através da mediação cultural dará a ele sempre uma nova forma e expressividade.

É, portanto, fundamental perceber que a linguagem e, por conseguinte a mediação cultural, não é um simples apetrecho (destinado ao campo da oratória) do discurso teológico. É, antes, a chave hermenêutica para compreendê-lo. Da mesma forma que se torna importante dizer que a mediação cultural efetivada pela linguagem não pode ser relegada a uma dimensão secundária do processo de produção do discurso teológico⁹⁴⁶, deve-se também e, sobretudo, apontar para sua centralidade no que diz respeito à relevância deste discurso. Se os elementos histórico-culturais concretos de homens e mulheres não forem respeitados e protagonizados o discurso teológico caracterizado aqui como discurso sistemático não comunicará qualquer sentido existencial.

⁹⁴⁶ Embora pareça claro que o discurso teológico não possa prescindir da cultura como instância que promove mediação a partir da linguagem (de determinada linguagem), permitindo assim seus postulados, isso não se verifica no caso de boa parte da teologia sistemática. O que se pode perceber é a cristalização de uma mediação cultural (a metafísica) que impede qualquer outra. Desta forma, o arco de elementos que compõe o horizonte existencial de homens e mulheres concretos não é identificado no interior desse discurso.

É neste sentido que se funda e sustenta a importância da mediação cultural. Se ela for considerada em sua centralidade, ou seja, se no processo de construção do discurso teológico a mediação cultural for levada a sério a partir de uma aproximação com os sujeitos históricos, a quem se dirige esse discurso, aí então o fazer teológico revelará sua relevância. Pois o grande desafio que se põe à teologia é como anunciar aos homens e mulheres concretos, não à humanidade como categoria universal e genérica, o indizível que emerge da consciência do Deus sempre presente. O desafio não é somente de comunicar este evento, o que já seria complexo, mas de comunicá-lo na dimensão do horizonte existencial de homens e mulheres.

Em função desta complexidade, a preocupação com a escolha da mediação cultural⁹⁴⁷ correspondente a cada horizonte existencial deve ser companheira contínua de todo o fazer teológico. Como afirma B. Forte: “Por isso a consciência teológica mais esclarecida não usa a hermenêutica histórica como uma espécie de chave onicompreensiva: ela se mantém discreta diante da excedência do Mistério e da irreduzível variedade da história real⁹⁴⁸”. E ainda, “a razão teológica, então, só pode ser uma “razão aberta”, sempre posta em xeque pelas contradições da vida e sempre em busca da luz que a revelação de Deus em Jesus Cristo lança sobre ela⁹⁴⁹”.

Numa direção semelhante J.B.Libâneo aponta para a necessidade de historicizar a mediação cultural e o método dela derivado: “As teologias escolástica e moderna deslizavam sobre trilhos epistemológicos e metodológicos bem plantados pela comunidade teológica. Hoje se desafia o

⁹⁴⁷ Em seu livro *Teoria do Método Teológico*, Clodovis Boff fala das possibilidades de mediação cultural para a teologia. A primeira delas é a filosofia, que tem como funções concretas: ser parceira exigente do diálogo cultural, exercitar a arte de pensar, trabalhar o fundo filosófico implicado na teologia. A partir do processo de autonomia que as demais ciências tiveram em relação à filosofia ocorrido no iluminismo, a teologia ganhou outras possibilidades de mediação. Entre tantas outras possíveis (psicologia, psicanálise, lingüística, economia, antropologia,...) Boff aponta para as ciências sociais devido sua ampla utilização na teologia latino-americana. BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p.371-382.

⁹⁴⁸ FORTE, Bruno. *Teologia em diálogo. Para quem quer e para não quer saber nada disso*. São Paulo: Loyola, 2002. p.33.

⁹⁴⁹ Ibid.

teólogo a forjar seus trilhos e encontrar novos dormentes a que prendê-los. Se o risco de errar cresce, o fascínio da aventura entusiasma⁹⁵⁰”. Este é, sem dúvida, um desafio para a comunidade cristã, onde “a comunidade na pessoa do teólogo cria a teologia, e a teologia, por sua vez, cria a comunidade com sua linguagem⁹⁵¹”. Fica claro, portanto, que o fazer teológico é do âmbito da relação próxima entre teólogo e comunidade. É, por coerência, uma relação de colaboração no discernimento e não de tutela.

A função da teologia é revestida ao mesmo tempo de uma frágil e nobre importância. Frágil porque seu saber e ministério estão relativos – e por isso relativizados – à experiência das pessoas e comunidades, nobre porque caberá ainda à teologia parturiar a consciência do Deus sempre presente. Acompanhar em discernimento as pessoas e comunidades nessa dinâmica de mútua afetação é elevar a teologia à sua dignidade máxima: é elevá-la a altura do cotidiano onde a vida de fato acontece.

Na relação entre a teologia e as pessoas e comunidades, onde a mútua afetação é cultivada como um valor surge um espaço de maturação da fé, bem como de relevância desta para a realidade. Esse desafio de criação e recriação do discurso e da própria comunidade é também analisado por L.Boff a partir de três momentos onde a linguagem tenta sistematizar a experiência de fé. O primeiro momento ele chama de “saber-imanência-identificação⁹⁵²”. Nele, “a palavra está a serviço do que experimentamos de Deus. Fixamos uma representação. Inicialmente não temos ainda consciência de que se trata apenas de uma representação daquilo que não pode ser representado⁹⁵³”.

É o que temos chamado de fixação de uma mediação ou linguagem onde a tutela doutrinária exerce um papel central. Nesta lógica “Deus é identificado com os conceitos que dele fizemos. Ele habita nossos conceitos e nossas

⁹⁵⁰ LIBÂNEO, João Batista e A. MURAD, *Introdução à Teologia. Perfil, enfoques, tarefas*, São Paulo, Loyola, 1996. p.33.

⁹⁵¹ Ibid., p.73.

⁹⁵² BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus. A transparência de todas as coisas*. 3 ed. Campinas: Verus, 2002. p.13.

⁹⁵³ Ibid.

linguagens. Elaboramos doutrinas sobre Deus e sobre o mundo divino, doutrinas que se encontram nos vários credos e nos catecismos⁹⁵⁴”.

O segundo momento, que L.Boff chama de “não-saber-transcendência-desidentificação⁹⁵⁵”, é caracterizado quando, pela experiência de Deus, damos conta da insuficiência de todas as imagens de Deus. Tudo o que dele dizemos é figurativo e simbólico. Ele está para além de todo o nome e desborda de todo o conceito. Esse momento pode ser identificado com o que temos dito acerca da necessidade de percepção do horizonte existencial ao qual se dirige o discurso teológico.

À medida que se consegue esta percepção, relativiza-se um discurso monossêmico, que identifica o objeto da experiência de fé com o discurso dela derivado. Daí “Pode surgir uma teologia da morte de Deus: decreta a morte de todas as palavras referidas ao divino, porque elas mais escondem do que comunicam Deus⁹⁵⁶. Emerge desta forma uma consciência *debole* acerca do fazer teológico. Consciência que pode levar a teologia ao encontro com sua vocação maiêutica.

Logo após este momento transitório de relativização de um discurso teológico fixado, L.Boff diz que: “Num terceiro momento da experiência de Deus, reabilitamos as imagens de Deus. Após tê-las afirmado (A), tê-las negado (B), agora criticamente nos reconciliamos com elas. Assumi-mo-las como imagens e não mais como a própria identificação de Deus⁹⁵⁷”. Desta forma compreendemos “que nosso acesso a Deus só pode ser feito através das imagens. Começamos a saboreá-las porque estamos livres diante delas. Elas são andaimes, não a construção, e as acolhemos como andaimes⁹⁵⁸”. Este é propriamente o ambiente donde pode emergir o protagonismo do discernimento como vocação primeira da teologia.

⁹⁵⁴ Ibid.

⁹⁵⁵ Ibid., p.14.

⁹⁵⁶ Ibid., p.15.

⁹⁵⁷ Ibid., p.15-16.

⁹⁵⁸ Ibid., p.15-16.

A partir destas contribuições é possível afirmar que é no espaço da mediação cultural que os métodos são criados, andaimes ou pontes, que possibilitam falar o indizível da experiência de fé, no sentido de atender ao imperativo da necessidade/desafio derivada dela. Isso revela, ao mesmo tempo, a centralidade da mediação cultural na gestação do núcleo da teologia, isto é, da fé cognoscibilizada, e o caráter do discurso sistemático, que não deveria mais ser considerado nem apologeticamente defendido como depósito das verdades últimas e fundamentais, mas como produto histórico-cultural de “uma reflexão” sobre a experiência de fé.

4.5.2.3.

Discernir acerca do alcance e do papel do discurso sistemático

Enfim, a experiência de fé com sua necessidade/desafio, mediada culturalmente e cognoscibilizada através dos veículos lingüísticos, constitui-se num discurso sistemático. O núcleo da teologia está completo. Já é possível identificá-lo como fé cognoscibilizada. O discurso sistemático compreende o indizível cognoscibilizado. Ele é o produto da reflexão sobre a experiência de fé, mediado pelo conjunto de signos e símbolos capazes de comunicar sentido ao horizonte existencial das comunidades de fé onde as experiências se deram. Ele é um produto sócio-religioso que só tem relevância à medida que efetivamente consegue manter uma relação dialógica com a comunidade dos homens e mulheres concretos. Ele é, portanto, um elemento no processo nuclear da teologia.

Uma vez constituído, o discurso sistemático sofre o risco de sua própria natureza, ou seja, de sua condição sistematizadora⁹⁵⁹. Esse risco consiste em sua identificação como sendo uma peça acabada, capaz de comunicar sentido para além das fronteiras da cultura que o possibilitou. Ao abrigar em seu interior um sistema, esse discurso pode acabar servindo somente como um instrumento sistemático, ou seja, como seu reproduzidor, iniciando assim um

⁹⁵⁹ Segundo ABBAGNANO, sistema é “uma totalidade dedutiva de discurso. Essa palavra foi empregada para indicar o conjunto de premissas, e passou a ser usada em filosofia para indicar principalmente um discurso organizado dedutivamente, ou seja, um discurso que constitui um todo cujas partes derivam umas das outras... segundo Wolff: chama-se de sistema um conjunto de verdades ligadas entre si e com seus princípios”. ABBAGNANO, Nicola. Op Cit. p. 908.

círculo que acaba por excluir tanto a experiência de fé originária quanto qualquer outra mediação cultural.

Tal risco que a teologia se encontra continuamente sujeita quando efetivado a constitui como agente de tutela que a partir de certa doutrina fixada enquadra toda multiplicidade inerente à experiência da fé. De outra forma, quando o momento “discurso sistemático” é compreendido em sua condição de contingência a teologia fica liberada para colaborar no discernimento da formação de outras tantas discursividades locais, ajudando-as a encontrar sua maturidade cristã.

Refletindo sobre esta questão na dimensão da história da teologia, B. Forte indica dois extremos possíveis ao discurso teológico. O primeiro ele chama de “sedução idealista⁹⁶⁰” e diz que: “não faltaram reconstruções guiadas por teses preconcebidas, cujo sabor se pode sentir até em algumas sínteses com forte acento manualista e dogmático, onde o propósito sistemático prevalece sobre a complexidade do dado histórico⁹⁶¹”. O segundo extremo ele identifica como “renúncia positiva⁹⁶²” onde a “historicidade da revelação e de sua transmissão resistiria de tal forma a toda interpretação totalizante, que nenhuma reconstrução interpretativa se veria isenta de riscos ideológicos⁹⁶³”.

Para além desses extremos B. Forte propõe uma outra abordagem, que ele chama de “narrativo-argumentativa⁹⁶⁴”. “É a escolha de uma narrativa crítica, consciente dos próprios limites, não ingênua, não positivista, não fundada sobre a ilusória pretensão de chegar a atingir os dados como *bruta facta*, mas que nem por isso renuncia à possibilidade de mover-se em um horizonte de historicidade aberta, não redutível ao sistema⁹⁶⁵”.

Ele continua dizendo: “O acento mais histórico que sistemático comporta a renúncia de teses interpretativas totalizantes, a escolha de fragmentos, o caráter

⁹⁶⁰ FORTE, Bruno. Op Cit. p.24.

⁹⁶¹ Ibid.

⁹⁶² Ibid.

⁹⁶³ Ibid.

⁹⁶⁴ Ibid., p.25.

⁹⁶⁵ Ibid.

de uma narratividade pensante, quase modesta, porém não isolada da individuação de linhas unificantes, capazes de propor horizontes interpretativos não-coercitivos, aptos a conferir sentido⁹⁶⁶.

Essa necessidade de abdicar de sistemas totalizantes, ou universalizantes, se mostra cada vez mais urgente em nossa época, que “se caracteriza por uma suspeita geral contra todos os discursos que tentam traduzir o definitivamente importante e o radicalmente decisivo da vida humana⁹⁶⁷”. Contribuição importante à tarefa de renunciar a discursos totalizantes e universalizantes, no sentido de afirmar cada vez mais a centralidade da mediação cultural no discurso teológico, dá Claud Geffré quando diz que é “paradoxal que os textos da revelação possam ser objeto de uma interpretação e que não temos a mesma liberdade de interpretar os textos da tradição dogmática⁹⁶⁸”.

A partir daí C. Geffré propõe – no sentido de relativizar o discurso sistemático que se volta contra a sua condição de construto social, só é possível em função de uma mediação cultural – uma ação hermenêutica sobre o sistema teológico que lhe devolva as fronteiras histórico-culturais e lhe imponha sua condição de precariedade. Essa ação hermenêutica proposta por C. Geffré deve observar um conjunto de regras. A primeira diz que “para compreender o alcance de um enunciado dogmático é preciso forjar a situação hermenêutica correta que é determinada pelo jogo da pergunta e da resposta⁹⁶⁹”. Neste sentido, ele chama a atenção para a afirmação que “uma definição dogmática só pode ser compreendida em relação com a questão histórica que a provocou⁹⁷⁰”.

A segunda regra diz que as definições dogmáticas “devem ser lidas à luz de nossa leitura crítica da escritura⁹⁷¹”. Desta forma, o discurso sistemático deve ser submetido ao texto fundante da experiência de fé cristã. A terceira regra afirma que as definições dogmáticas “devem ser interpretadas à luz do aspecto

⁹⁶⁶ Ibid.

⁹⁶⁷ BOFF, Leonardo. Op Cit. p.20.

⁹⁶⁸ GEFFRÉ, Claud. *Crer e interpretar. A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004. p.65.

⁹⁶⁹ Ibid., p.69-70.

⁹⁷⁰ Ibid., p.70.

⁹⁷¹ Ibid., p.72.

de correlação crítica entre a experiência cristã fundamental e nossas experiências humanas de hoje⁹⁷²”.

Novas experiências, mediadas por novos signos e símbolos, devem produzir um novo discurso sistemático. Porém, esse processo não deve se dar à revelia da experiência de fé fundante. Isso ele diz na sua última regra: “em alguns casos, a reinterpretação de um enunciado dogmático pode levar a uma reformulação⁹⁷³”.

Vê-se claramente, portanto, a necessidade de indicar o papel do discurso sistemático no núcleo da teologia. Ele não pode ser considerado como um fim em si mesmo, antes, ele deve ser o fruto (perecível como todo fruto é) da experiência discernida através da colaboração da teologia com as pessoas e comunidades, que por estarem desde sempre grávidas da presença sempre presente de Deus são os protagonistas de todo o processo da construção teológica.

4.5.3.

Da tutela da doutrina ao discernimento da experiência da fé. A tarefa da teologia frente aos desafios da cultura pós-moderna.

A teologia – no ambiente pós-moderno – encontra-se diante de uma série de desafios (como já foi trabalhado ao longo de toda nossa reflexão). Contudo, há uma exigência que atravessa todos esses desafios fazendo-se presente em cada um deles. Tal exigência é a consciência histórica marcada por uma radical noção de particularidade. Não se trata somente de assumir a historicidade da teologia, mas de perceber a pluralidade de histórias locais suas lógicas e demandas⁹⁷⁴.

⁹⁷² Ibid., p.74.

⁹⁷³ Ibid., p.77.

⁹⁷⁴ Sobre a ascensão das particularidades como protagonistas nas teorias sócio-histórico-antropológicas podemos citar uma série de importantes autores. Dentre eles mencionamos os seguintes: Clifford Geertz, renomado antropólogo, teórico da antropologia cultural afirma o seguinte:

“Embora alguns dos que se julgam donos de alguma grande verdade ainda andem por aí, qualquer proposta de uma ‘teoria geral’ a respeito de qualquer coisa social soa

cada vez mais vazia, e aquele que professa ter tal teoria é considerado megalomaniaco. Suponho ser discutível se isso acontece porque ainda é muito cedo para se ter esperanças de uma ciência unificada, ou porque é tarde demais para acreditar nela. Nunca, porém, esta ciência única pareceu tão distante mais difícil de imaginar, ou menos desejável do que agora. GEERTZ, Clifford. *Saber Local*. Petrópolis: Vozes. 2001. p.10.

Ele continua afirmando que é necessário “abandonar a tentativa de explicar fenômenos sociais através de uma metodologia que os tece em redes gigantescas de causas e efeitos, e, em vez disso, tentar explicá-los colocando-os em estruturas locais de saber, é trocar uma série de dificuldades bem mapeadas, por outra de dificuldades quase desconhecidas”. *Ibid.*, p. 13.

C. Geertz radicaliza sua posição acerca da incapacidade dos universais exprimirem a realidade. Ele afirma o seguinte:

A maioria dos universais é tão geral que não tem força ou interesse intelectual, é uma grande banalidade à qual faltam minuciosidade ou surpresa, exatidão ou revelação, e que, portanto, tem pouquíssima serventia (“os povos de todas as religiões têm idéias sobre as diferenças entre os sexos...”); quando os universais têm um certo grau de não trivialidade, pormenorização e originalidade, quando realmente afirmam algo suficientemente interessante para estar errado (como aubiquidade do complexo de Édipo, a necessidade funcional de as psiques e sociedades terem costumes ligados ao luto...), eles são infundados. GEERTZ, Clifford. *Nova Luz Sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: JZE, 2001. p.125.

Do ponto de vista da filosofia da ciência, e sua inseparável relação com a linguagem, Peter Winch – num diálogo criativo com o pensamento de L. Wittgenstein – pontua muito bem a dimensão particular do discurso científico. Ele afirma “que o mundo é o meu mundo [e isso], comprova-se pelo fato de que os limites da minha linguagem (da única linguagem que eu posso compreender) significam os limites do meu mundo”. WINCH, Peter. *A idéia de uma ciência social*. São Paulo: Editora Nacional, 1970. p. 24. Ele aprofunda ainda mais sua proposição dizendo que “nossa idéia do que pertence ao domínio da realidade nos é dada pela linguagem que usamos. Os conceitos que temos estabelecem para nós a forma da experiência que temos do mundo”. *Ibid.*, p. 25. e ainda, “o mundo é para nós o que se apresenta através desses conceitos. Isso não quer dizer que os nossos conceitos não possam mudar; mas quando mudam, isso quer dizer que o nosso conceito do mundo também mudou”. *Ibid.*, p. 26.

Na perspectiva da leitura filosófica da pós-modernidade destaca-se, entre outros, o pensamento de G. Vattimo. Sua concepção de história retrata perfeitamente nossa abordagem. Sobre a concepção de história em seus arroubos universais ele afirma que: “aquilo de que fala a história são as vicissitudes da gente que conta, dos nobres, dos soberanos, ou da burguesia quando se torna classe de poder; mas os pobres, ou os aspectos da vida que são considerados ‘baixos’, não ‘fazem história’”. VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D’Água, 1992. p. 9.

Na lógica pós-moderna essa história universal – que na verdade é a universalização de um particular privilegiado – é atacada e substituída por outra perspectiva. G. Vattimo descreve da seguinte forma que ele chama de libertação de dialetos:

Derrubada a idéia de uma realidade central da história, o mundo da comunicação generalizada explode como uma multiplicidade de racionalidades “locais” [...] que tomam a palavra, finalmente já não silenciadas e reprimidas pela idéia de que só existe uma forma de verdadeira humanidade a realizar, com prejuízo de todas as peculiaridades, de todas as caracterizações limitadas, efêmeras, contingentes. *Ibid.*, p. 15.

De forma ainda mais específica em sua relação com a teologia, G. Vattimo propõe:

De forma muito simplificada, creio poder dizer que a época na qual vivemos hoje, e que com justa razão chamamos pós-moderna, é aquela em que não mais podemos pensar a realidade como uma estrutura ancorada em um único fundamento, que a

É exatamente nesse ambiente pós-moderno com sua sensibilidade às particularidades, que a teologia é convocada à tarefa de ser um *maiêutica debole* frente ao desafio do *pensiero* histórico. Isso só poderá ser feito à medida que a teologia assumir sua vocação de “irmã mais velha”, que por ter acumulado um conjunto de vivências, pode ajudar no discernimento de novas vivências de fé que pessoas e comunidades não cessam de ter.

No sentido de aprofundar o contexto em que a teologia se vê convocada à tarefa do discernimento e, de propor uma aproximação dela ao evento teológico nuclear (fé cognoscibilizada) passamos a expor duas últimas observações de nosso trabalho: a primeira trata sobre a necessidade de re-historizar (na lógica da afirmação das particularidades) o discurso da teologia e, a segunda esboça uma aproximação ao núcleo da teologia adequada aos desafios colocados pela pós-modernidade.

A re-historização do discurso teológico reabilita a mediação cultural. À medida que se desmascara toda pretensão de identificação de um discurso com a totalidade do real - esse é o princípio gerador da univocidade - restaura-se a centralidade da mediação cultural no processo de comunicação da experiência de fé. A reabilitação da mediação cultural corresponde à necessidade de rompimento com os mecanismos de controle do discurso teológico⁹⁷⁵.

filosofia teria a tarefa de conhecer e a religião, talvez, a de adorar. VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p.9.

E completa:

Com base na experiência do pluralismo pós-moderno, podemos somente pensar o ser como um evento, enquanto a verdade não mais pode ser o reflexo de uma estrutura eterna do real e sim uma mensagem histórica que devemos ouvir e à qual somos chamados a dar uma resposta. Uma tal concepção da verdade não é válida apenas para a teologia e a religião, mas, igualmente, para grande parte das ciências hoje. Ibid.

⁹⁷⁵ Para tanto, interessa analisar esses mecanismos em três representações presentes no interior do discurso teológico sistemático, sobretudo o manualista. A primeira representação é o que aqui identificamos como “sociedade de discurso”. Esse, possivelmente, é um dos mais potentes mecanismos de controle de discurso, exatamente porque sua ação se dá, sobretudo, naqueles que desejam se estabelecer como agentes do discurso teológico. Sobre tal mecanismo de controle M. Foucault afirma:

O desejo diz: “Eu não queria ter de entrar nesta ordem arriscada do discurso; não queria ter de me haver com o que tem de categórico e decisivo; gostaria que fosse ao

meu redor como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta, em que os outros respondessem à minha expectativas, e de onde as verdades se elevassem, uma a uma; eu não teria senão de me deixar levar, nela e por ela, como um destroço feliz”. E a instituição responde: “Você não tem porque temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém”. FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1996. p.7.

A “sociedade do discurso” é, portanto, quem seleciona os agentes de discurso que irão reproduzi-lo, em sua dimensão totalizante e universalizante.

Uma segunda representação dos mecanismos de controle do discurso teológico é o que aqui se identifica como “sedução da continuidade histórica”. Como diz Alexandre Castro: “No ciclo vicioso de leituras des-historicizantes, a ideologia ressuscita ‘as verdades fundadoras’ toda vez que uma nova idéia ameaça a explicação até então vigente”. CASTRO, Alexandre de Carvalho. *A Sedução da Imaginação Terminal*. Rio de Janeiro: Horizontal, 2004. p.57. A pregação de uma linha histórica ininterrupta das “verdades fundadoras” até determinado grupo que a sustenta no presente é, sem dúvida, um elemento importante de coerção no âmbito da produção de discurso. Quem gostaria, ou mesmo ousaria se colocar à margem do “discurso original fundador”? Ibid., p. 60. Reforçando sua posição A. Castro afirma que: “A história da igreja se transformou... numa determinada maneira de dispor e expor ‘a verdade’ já adquirida pela teologia (da repetição) sistemática... Assim não há espaço para qualquer análise crítica, existindo tão somente uma exposição de dados selecionados, decorrentes de uma configuração já dada”. Ibid., p. 69-70.

Juan Luis Segundo também considera essa questão naquilo que chama de “uma suposta continuidade perfeita ou visível de coisas e conceitos”. SEGUNDO, J.L., *O dogma que liberta. Fé, revelação e magistério dogmático*, São Paulo: Paulus, 1991. p. 203. Ele identifica essa tendência no interior da ortodoxia católica, dizendo que ela:

Esforçou-se, por exemplo, em fazer pensar que o “Pedro” de quem falam os sinóticos e a quem Jesus falou é igual a uma autoridade em quem Jesus já pensava para ser seu vigário e “sucessor de Pedro”, que esse por sua vez, é igual ao “bispo de Roma”; e, finalmente, que “bispo de Roma”, no século II, é igual a “sumo pontífice”, no século XX. Ibid.

J.L. Segundo prossegue em sua crítica ao a-historicismo d e parte da teologia fazendo a seguinte observação: “A crítica histórica, no entanto, e em benefício da teologia [...] não pode fazer outra coisa senão trabalhar contra esses anacronismos radicalmente enganosos. E isso não pelo prurido de tirar autoridade do sumo pontífice, mas para dar-lhe a autoridade de vida, e pelas justas razões que a apoiam de verdade”. Ibid.

É exatamente contra esse tipo de pensamento que a “sedução da continuidade histórica” opera seu poder. Poder este que pode ser identificado como elemento harmonizador. A sedução se dá na capacidade de expor os temas da fé num todo harmônico e dedutivo, onde o crente encontra um “porto seguro”, ao menos na superfície do mar da fé, para sua prática religiosa. Deste elemento harmonizador, fruto da harmonização arbitrária e anacrônica da história, depende o “magistério” e sua atividade apologética.

Esse elemento harmonizador se constitui na terceira representação dos mecanismos de controle do discurso teológico. É a “sedução da harmonia estética” que age em toda sua capacidade esterilizante, no sentido de promover um “bem-estar” que dirige à estabilidade.

Como afirma J. Moltmann: “Qualquer ‘summa’ teológica consistente, qualquer sistema teológico, reivindica a totalidade, a perfeita organicidade e a coerência universal. De princípio, deve-se poder dizer algo sobre o todo e sobre cada parte. Todos seus enunciados devem ser isentos de contradições e ajustar-se mutuamente. A arquitetura deve ser “como saída de uma

Não observar a necessidade de dar conta da diversidade das pequenas histórias e, das demandas teológicas que elas apresentam, é fazer uma opção pela lógica da harmonização que só é possível em face a uma interpretação da história como peça universal. O grande problema da harmonização é que embaixo de seu véu fica escondida a concretude da existência de homens e mulheres com suas vivências. Quando se nega visibilidade a essa concretude, o que está se fazendo é negar a possibilidade da multiplicidade e do contraditório que esta carrega consigo. Somente na renúncia a todo apriorismo axiomático é que se pode pensar na superação dessa perspectiva harmonizadora, desistorizadora e univocizante.

É preciso acolher o múltiplo e também o contraditório, não pelo gosto do contraditório em si, mas porque ele corresponde a comunidades distintas e a distinções numa mesma comunidade. O contraditório não é dia-bólico querendo desarticular a comunidade de fé; é, antes, o outro exigindo que sua experiência seja também considerada relevante, é uma possibilidade para a sim-bólico.

fundição, inteiriça”. MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus. Uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 11.

Nisto está a “sedução estética” do discurso teológico: a sensação de entrar em contato com a verdade teológica em toda a sua extensão e profundidade. A segurança tranquilizadora que surge da confrontação do crente com uma catedral, erigida minuciosamente no intuito de promover a percepção da harmonia entre todas as partes e em cada parte, em particular. Na contemplação desta “catedral”, só resta ao que contempla sentar-se em profunda admiração e permanecer contemplando.

Exatamente nesta atitude de permanente contemplação é que se revela a força da “sedução estética” como poderoso mecanismo de controle “Todo sistema teórico, inclusive o teológico, ostenta por isso ao menos um certo atrativo estético. Mas nisto reside também o seu poder de sedução: os sistemas poupam a muitos leitores, e certamente aos deslumbrados, o pensamento crítico pessoal e uma decisão independente e responsável, porque não se apresentam para serem discutidos”. Ibid.

E conclui dizendo:

Mesmo quando não é fruto de dogmatismo, o pensamento dogmático se expressa na teologia com clara preferência pelas teses; teses, porém, não colocadas em discussão, mas sim como enunciados que postulam ou a concordância ou a rejeição, nunca um pensamento independente e a responsabilidade pessoal. Induzem o ouvinte a pensar segundo elas, não segundo seu pensamento próprio. Ibid.

A lógica que subjaz a essa tentativa de hegemonia é a da afirmação da superioridade de uns sobre os outros, de uma cultura sobre as demais, de um método sobre qualquer outro. Por vezes a teologia sistemática manualista, univocizante ou hegemônica, se presta ao papel de aparelho ideológico dessa tentativa de super-posicionamento cultural.

Re-historizar é permitir que o outro seja o outro. E isso não se dá na tentativa de provocar a unidade a todo custo (sobretudo pela via da harmonização e da univocização), mas antes em ressaltar, ou melhor, em possibilitar a visibilidade das diferenças. Neste sentido cabe à teologia a nobre tarefa de colaborar ajudando o processo de discernimento da experiência de fé que ocorre no interior de tais diferenças. Essa tarefa deve ser realizada em sua inalienável condição humana e, portanto, delimitada e concreta. Excetuando a dimensão da experiência de fé, embora esta seja também uma experiência só realizável na radicalidade da existência humana, todos os outros elementos do evento nuclear da teologia são fundamentalmente humanos, e devem ser tratados como tal.

Porém, não é suficiente dizer a humanidade desse processo, pois por humanidade entende-se uma categoria abstrata e universal, que não permite a visualização de rostos, de histórias, de lutas, de jogos e prazeres, que não devem se ausentar da produção do discurso teológico em nenhum momento nem tampouco da fase de sistematização. Exatamente por isso é importante reforçar a necessidade de reabilitar a mediação cultural. Só à medida em que a mediação cultural – mas não outra senão aquela mais próxima, situada, local – for re-historizada e reconduzida a seu papel de dar concretude à experiência de fé, é que o discurso sistemático revelará em suas entranhas o horizonte existencial da comunidade à qual se dirige. Para a realização dessa perspectiva metodológica, que acolhe a limitação do discurso teológico como uma de suas maiores qualidades, é necessário ainda pensar uma aproximação ao núcleo da teologia que corresponda ao pano de fundo cultural – pós-moderno – já estabelecido.

A nova aproximação que propomos significa uma reação do evento nuclear da teologia, que não mais submete a experiência de fé e a mediação cultural a um discurso sistemático unívoco mantido por uma prática apologética. Antes, esta aproximação integra-se ao devir, à concretude do mundo, no sentido de “virar a velha sentença doutrinal em sentença nova e contrária: ‘*Extra mundum nulla salus*’, fora do mundo não há salvação⁹⁷⁶”. Tal reação provoca uma outra abordagem ao núcleo da teologia, diferente da tutela doutrinária, a teologia quer se ocupar com a colaboração que pode dar à vivência da fé, no sentido de proporcionar a maturidade a ela. Em termos práticos seria como segue: quanto à “Experiência de fé”, a aproximação é fenomenológica.

Admiração e respeito ao evento experiencial do crente com relação ao Sagrado passam a ser elementos fundantes no processo de cognoscibilização da fé. A fé cognoscibilizada não pode se furtar à transparência dos elementos peculiares das múltiplas experiências. Isso é uma abertura ao Sagrado. Não a uma ou outra codificação ou identificação deste. Mas Àquele que se revela no horizonte existencial concreto de homens e mulheres situados histórico-culturalmente. Desta aproximação fenomenológica depende toda a discursividade teológica na tarefa de sistematizar as experiências de fé.

Por sua vez, essa aproximação fenomenológica aponta para um saber teológico encarnado. Encarnação que acontece na aceitação radical da própria cultura como elemento mediador de todo saber teológico. Em última análise isso é possível em função da presença sempre presente de Deus em sua criação. É da realidade da revelação que o respeito às experiências de fé emerge.

Desta forma torna-se premente abrir mão da universalização de um local em nome da universalização do local como espaço hermenêutico gerador de saberes. E ainda, lançar fora a univocidade sustentadora de projetos de domínio em nome de acolher o falar metafórico⁹⁷⁷ que permite a identificação do eu

⁹⁷⁶ SCHILLEBEECKX, Edward. *História Humana*. São Paulo: Paulus, 1994. p.13.

⁹⁷⁷ Para um aprofundamento da ascensão da linguagem metafórica como reação ao conceitualismo da tradição metafísica, citamos as seguintes obras: RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000. MARDONES, José Maria. *A vida do símbolo. A dimensão simbólica da religião*. São Paulo: Paulinas, 2006. HICK, John. *A metáfora do Deus*

existencial naquele discurso que se dirige a ele. Isso significa uma virada lingüística, que, abandonando a dimensão conceitual da fala abre-se à sua condição simbólica, no sentido de produzir um saber encarnado. Para B. Forte, isso consiste em abandonar a dimensão “sistemática” da teologia em nome da “simbólica”. Como ele mesmo diz:

Assim a “simbólica” retorna à práxis, não com sínteses definitivas e completas, com sistemas fechados e onicompreensivos, mas com propostas provisórias e críveis, como convém ao pensamento da *profecia*. A teologia como história se torna *docta spes*, esperança em busca da palavra com que se dizer crivelmente, *spes quaerens intellectum*⁹⁷⁸.

O discurso resultante dessa aproximação fenomenológica à experiência de fé geradora de um saber encarnado que atualiza a mediação cultural, só pode ser polissêmico. Este busca trabalhar o conjunto das experiências religiosas de determinada pessoa ou comunidade de fé em sistemas que compreendem sua limitação e incompletude. Esse discurso sistemático polissêmico ocupa um lugar importante somente à medida que retro-alimenta uma postura fenomenológica e encarnacional, com respeito à experiência de fé e à mediação cultural.

O acento do que apresentamos não recai sobre o discurso sistemático, como pretende a perspectiva univocizante. Mas, antes, sobre o processo de vivência da fé no interior das culturas. Sobretudo, porque é esse processo que possibilita a atualização do evento originante da fé e não o discurso cristalizado que favorece o vício tutelador de certa teologia. Em suma, o que afirmamos é a centralidade da experiência da fé que se faz renovada no interior de cada cultura e, a necessidade da teologia zelar por tal dinâmica colaborando no discernimento para que tal experiência, feita nos limites de certo local, encontre sua expressão de maior maturidade.

encarnado. Petrópolis: Vozes, 2001. ROCHA, Alessandro. *Teologia sistemática no horizonte pós-moderno. Um novo lugar para a linguagem teológica*. São Paulo: Vida, 2007.

⁹⁷⁸ FORTE, Bruno. Op. Cit. p.116.

4.6.

Conclusões preliminares

Ao final de uma longa reflexão que fizemos até aqui nos é possível concluir algumas coisas sobre o perfil da teologia da revelação e, conseqüentemente, da sua vocação diante do horizonte cultural contemporâneo. Em primeiro lugar ao falar da revelação passamos a dizê-la como a presença sempre presente de Deus, deixando para trás toda compreensão intervencionista que coloca Deus e o homem em contínua competição. Isso é a maiêutica histórica.

Em segundo lugar, ao pensarmos acerca da medição cultural que a teologia carece para dizer a palavra da fé, temos que considerar as críticas que a filosofia pós-metafísica fez à tradição metafísica e seu pensamento forte. Ao considerarmos isso chegamos ao *pensiero debole* como o lugar privilegiado para a realização da revelação como maiêutica histórica.

Tudo isso nos conduziu a repensar a vocação da teologia – que outrora foi considerada uma espécie de tuteladora das consciências em matéria de doutrina e moral – no sentido de propor a colaboração no discernimento da fé como sua mais nobre ação. Responder o que é que deve ser discernido foi, então, nosso último intento. E este consiste basicamente no que chamamos de núcleo da teologia.

4.7.

Conclusão da terceira parte

A cultura pós-moderna tem redefinido basicamente todas as áreas do conhecimento. A teologia, como as demais expressões de conhecimento da realidade, encontra-se nesta mesma dinâmica contemporânea. Aí ela é convocada a colaborar com homens e mulheres, que imersos na cultura, fazem continuamente a experiência da fé cristã.

Enfrentar teologicamente os desafios atuais é o que buscamos fazer a partir do pensamento de G. Vattimo e A. T. Queiruga. Embora estes tenham nos

acompanhado ao longo de toda a tese, nesta seção fizemos tanto uma intertextualidade entre eles, quanto os fizemos dialogar com a teoria da literatura no sentido de pensarmos melhor a teologia da revelação na perspectiva de sua recepção.

Pensiero debole e maiêutica histórica articulados com teoria da literatura e hermenêutica, nos possibilitaram dizer que a vocação da teologia da revelação consiste, sobretudo, em colaborar no discernimento da fé que pessoas em e para além de comunidades eclesiais experimentam. Uma vocação única que pode fazer da teologia e dos teólogos e teólogas companheiros de caminhada na senda da existência ordinária que homens e mulheres peregrinam.

Três conclusões podem ser apreendidas, portanto, desta última seção: primeiro, ao falarmos da revelação passamos a dizê-la como a presença sempre presente de Deus, deixando para trás toda compreensão intervencionista que coloca Deus e o homem em contínua competição; segundo, ao pensarmos acerca da medição cultural que a teologia carece para dizer a palavra da fé, temos que considerar as críticas que a filosofia pós-metafísica fez à tradição metafísica e seu pensamento forte. Ao considerarmos isso chegamos ao *pensiero debole* como o lugar privilegiado para a realização da revelação como maiêutica histórica; terceiro, propomos pensar a vocação da teologia como colaboração no discernimento da fé como sua mais nobre ação.