

**SABOREAR A FÉ EM MEIO À PLURALIDADE
OS CAMINHOS DA TEOLOGIA EM MEIO AO DIÁLOGO
INTER-RELIGIOSO**

Maria Clara Lucchetti Bingemer

RESUMO: O presente texto procura pensar o estatuto da teologia cristã no atual contexto de modernidade, secularização e pluralismo religioso. Após fazer uma breve análise do percurso do pluralismo religioso na história do cristianismo, desde suas origens, o texto propõe a centralidade da experiência religiosa e da espiritualidade como caminho fecundo para que a teologia possa reelaborar-se a si mesma em atitude de abertura e diálogo com as outras formas de crer e as outras tradições que formam o tecido religioso do mundo contemporâneo.

PALAVRAS-CHAVE: teologia, cristianismo, pluralismo, diálogo inter-religioso, ecumenismo, mística.

ABSTRACT: The present text seeks to reflect upon the statute of Christian theology in the following actual contexts: modernity, secularization, and religious pluralism. After briefly analyzing the itinerary of religious pluralism in the history of Christianity since its origins, the text proposes the centrality of the religious experience and spirituality as the fertile path by which theology may re-elaborate itself with an attitude of openness and dialogue with other forms of believing and other traditions that are woven into the religious fabric of the contemporary world.

KEY WORDS: theology, Christianity, pluralism, inter-religious dialogue, ecumenism, mysticism.

A sociedade em que hoje vivemos apresenta um rosto bem diferente daquela na qual viveram as gerações passadas de nossos antepassados, nossos avós, gerações essas que sempre nasceram e se criaram cercadas dos símbolos, dos sinais e das afirmações da fé cristã e – mais do que isso – católica. Para muitos de nossos contemporâneos, a religião muitas vezes desempenha mais o papel de cultura e configuração civilizatória do que propriamente de credo de adesão que estrutura a vida e lhe dá norte e direção¹. Vivemos num mundo plural em todos os aspectos, dimensões e concepções. Desejamos dizer com isso que a pluralidade advinda da globalização afeta não apenas os terrenos econômico e social, mas igualmente os políticos, culturais e também religiosos. Em nossos dias, as pessoas nascem e crescem no meio de um mundo onde se cruzam, dialogam e interagem, de um lado, o ateísmo, a descrença ou a indiferença religiosa, e, de outro, várias religiões – antigas e novas –, que se entrecruzam e se interpelam reciprocamente. O Cristianismo histórico – e, portanto, também e não menos a teologia cristã que é o discurso de sua inteligência – encontra-se no epicentro desta interpelação e desta pluralidade².

Neste artigo, refletiremos sobre a situação da teologia no mundo de hoje, incessantemente interpelada pela presença visível e consistente de outras propostas religiosas. Para tanto, procuraremos, em primeiro lugar, traçar um breve percurso histórico da questão do pluralismo, tentando ver como não se trata de algo tão novo como poderia parecer à primeira vista.

¹ Cf. os inúmeros autores que trabalham esse aspecto da secularização como mudança de prisma para compreender e assimilar o religioso. J. MOLTMANN, *God for a secular society: the public relevance of Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1999; V. WESTHELLE, “Modernidade, mito e religião. Crítica e reconstrução das representações religiosas”, *Numen* 3/1 (2000) 11-38; J.Y. LACOSTE (org.) *Dictionnaire critique de théologie*, Paris: PUF, 1998; *THE ENCYCLOPEDIA OF RELIGION*, by Macmillan Publishing Company, a division of Macmillan, Inc., Electronic edition produced by Infobases, Inc., Provo (Utah) 1987, 1995; P. POUPARD (org.), *Diccionario de las Religiones*, Barcelona: Herder, 1987; A. TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno: retos hacia un nuevo horizonte*, Santander: Sal Terrae, 2000, IDEM, *Creio em Deus Pai: O Deus de Jesus como afirmação plena do humano*, São Paulo: Paulinas, 1993; J. DERRIDA / G. VATTIMO (orgs.) *A religião*, São Paulo: Estação Liberdade, 2000; S. MARTELLI, *A religião na sociedade pós-moderna*, São Paulo: Paulinas, 1995; L.A. GÓMEZ DE SOUZA, “Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado”, *Religião e sociedade* 132 (1986) 2-16; IDEM, “Secularização e sagrado”, *Síntese* 13 (1986), 33-49; P. RICOEUR, “L’herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie”, in E. CASTELLI (ed.), *Actes d’un colloque organisé par le Centre International d’Études Humanistes et par l’Institut d’Études Philosophiques de Rome*, Paris: Aubier, 1976, p. 60.

² Cf. as inúmeras obras que se detêm na análise deste fenômeno: J. DUPUIS, *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, São Paulo: Paulinas, 1999; F. COUTO TEIXEIRA, *Teologia das religiões: uma visão panorâmica*, São Paulo: Paulinas, 1995; F. COUTO TEIXEIRA, “A experiência de Deus nas religiões”, *Numen* 3/1, (2000) 111-148; M. HEBRARD, *Entre Nova Era e Cristianismo*, São Paulo: Paulinas, 1997; L. AMARAL et alii, *Nova Era: um desafio para os cristãos*, São Paulo: Paulinas, 1994; J.L. SCHLEGEL, “Retour du religieux et christianisme. Quand de vieilles croyances redeviennent nouvelles”, *Études* 362 (1985) 92.

Em seguida, proporemos o caminho da aliança entre teologia e espiritualidade como via possível para o contexto em que hoje vivemos, já que parece revelar-se fecundo para que o discurso teológico continue a acontecer de maneira provocativa, inteligível e sedutora em meio a uma vasta pluralidade de linguagens e discursos religiosos. Num mundo plural, multicultural e pluri-religioso, a voz dos místicos parece vir impondo-se como única voz potencialmente apta a não impor a verdade como opressão, mas a propô-la como diálogo e, a partir daí, interpelar a teologia a dizer palavras novas e inteligíveis.

Explicitaremos este caminho procurando demonstrar que a reflexão e o discurso teológico não constituem na verdade apenas um “saber” que possa ser perfilado sem mais em meio aos diversos discursos da modernidade e da pluralidade hodiernas. Mas refletindo como, para além disto, são um “sabor” da verdade que se experimenta antes de crer e que se saboreia antes de organizar sistêmica e racionalmente.

É então que caminharemos para nossa reflexão final, que procurará refletir sobre o entrelaçamento entre a teologia e o pluralismo religioso hodierno, através dos caminhos do diálogo. Pretendemos, ao final de nossa reflexão, haver demonstrado que a teologia hoje não pode nem deve ignorar as diferenças das múltiplas maneiras de crer se desejar cada vez avançar nas águas mais profundas de sua própria identidade.

O pluralismo religioso: pequeno percurso histórico

O pluralismo cultural e religioso, na verdade, não é um fenômeno novo na história da humanidade. Está presente mesmo na trajetória do Cristianismo desde os seus primórdios. Já desde os primeiros séculos, o Cristianismo, nascido no seio do Judaísmo, será desafiado e compelido a encontrar maneiras de comunicar-se e fazer-se entender em meio ao mundo pagão e politeísta da Grécia e da Roma antigas. Para tal, deverá servir-se das categorias da filosofia grega – antiga e pagã –, assim como será levado a dialogar com as diversas crenças em diferentes divindades presentes no imaginário deste mundo, a fim de poder fazer visível, audível e compreensível a experiência de seu Deus. Um exemplo saboroso e potente desse pluralismo e da postura ao mesmo tempo audaciosa e dialogal com que o Cristianismo nele se inclui é o episódio de Paulo no areópago de Atenas, com seu anúncio do Deus desconhecido, descrito no capítulo 17 do livro dos Atos dos Apóstolos³.

³ Cf. At 17,1ss: Paulo no areópago de Atenas, falando do Deus desconhecido a partir do politeísmo grego.

Nesse episódio, Paulo não acusa os atenienses de serem idólatras e, se encontrarem fora da salvação. Ao contrário, diz-lhes que, ao visitar sua cidade, encontrou tantos templos para tal número de divindades que isso o levava a afirmar serem os atenienses os mais religiosos dos homens. Ao destacar o Templo ao Deus desconhecido, também encontrado na cidade, é que o apóstolo inicia seu anúncio da Boa Nova de Jesus Cristo, partindo da realidade religiosa mesma dos atenienses e não trazendo-lhes algo totalmente estranho e alheio ao seu contexto vital. O livro dos Atos conta-nos que Paulo foi ouvido por seu auditório até o ponto em que se pôs a falar da Ressurreição. Sobre isso lhe disseram que o ouviriam mais tarde. O caminho para o diálogo, porém, estava aberto e pôde ser trilhado graças à postura dialogal tomada pelo grande evangelizador que foi Paulo de Tarso.

O pluralismo que permitiu ao Cristianismo nascente anunciar-se e tornar-se conhecido, inserindo-se na plural realidade religiosa do mundo antigo e a conseqüente postura dialogal por ele gerada pareceu obscurecer-se na Idade Média, quando o mundo ocidental era maciça e quase totalmente cristão. Os que professavam credos diferentes eram considerados infiéis, que se encontravam em erro. Não havia diálogo possível com sua diferença por parte do pensamento cristão, e muito especificamente, por parte da Teologia⁴. A Reforma Protestante virá recolocar a questão do pluralismo, rompendo a univocidade da cristandade. O processo de secularização, com a autonomia da razão, o racionalismo e a crise das instituições trará, por sua vez, novos elementos para um quadro onde a homogeneidade já estava, senão rompida, ao menos questionada⁵.

Hoje assistimos à privatização da vida religiosa, que vai de par com a autonomia do homem moderno *versus* a heteronomia que regia o mundo teocêntrico medieval. Cada um compõe sua própria “receita” religiosa, e o campo religioso passa a assemelhar-se a um grande supermercado assim como também a um “lugar de trânsito” onde se entra e se sai⁶. A modernidade não liquidou com a religião, mas esta ressurgiu com nova força e nova forma, não mais institucionalizada como antes, mas sim plural e multiforme, selvagem e mesmo anárquica, sem condições de voltar a sua configuração pré-moderna e unívoca⁷.

⁴ Cf. nossos artigos (com Rosemary Fernandes da Costa e Márcio Henrique da Silva Ribeiro) “Violência e não-violência na história da Igreja” *REB* 59 (1999) 836-858 e IDEM, “Violência e não-violência na história da Igreja II”, *REB* 60 (2000) 111-144.

⁵ Cf. J. MOLTSMANN, *Trindade e Reino de Deus*, Petrópolis: Vozes, 1998.

⁶ Sobre a imagem do campo religioso como “lugar de trânsito” (*lieu de transit*), cf. M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris: Seuil, 1987.

⁷ Cf. M.C. BINGEMER, *Alteridade e vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*, São Paulo: Loyola, 1992; v. também J.B. LIBANIO, “Fascínio do sagrado”, *Vida Pastoral* 41/212 (2000) 2-7; F. COUTO TEIXEIRA, “O sagrado em novos itinerários”, *Vida Pastoral* 41/212 (2000) 17-22.

O ser humano que viveu a crise da modernidade, ou que nasceu em meio ao seu clímax, e já nada em águas pós-modernas, à diferença do adepto da religião institucional, que adere a uma só religião e nela permanece, ou mesmo do ateu ou agnóstico, que nega a pertença e a crença em qualquer religião, é como um “peregrino” que caminha por entre os meandros das diferentes propostas que compõem o campo religioso, não tendo problemas em passar de uma para outra, ou mesmo de fazer sua própria composição religiosa com elementos de uma e outra proposta simultaneamente⁸.

A experiência cristã e sua articulação teológica, portanto, defrontam-se hoje com uma outra face, que convive lado a lado com a da secularidade moderna, geradora da suspeita e do ateísmo, onde a Transcendência encontra-se submetida à constante e incessante crítica da razão e da lógica iluminista. E esta outra face é a face da pluralidade. Face esta que, por sua vez, implicará na existência de uma inter-face: a das diferentes tentativas do diálogo inter-religioso, da prática pluri-religiosa e da religião do outro como condição de possibilidade de viver mais profunda e radicalmente a própria fé⁹.

A questão do **pluralismo religioso**, portanto, é uma realidade sempre mais proeminente no mundo de hoje, que se encontra assaltado por um retorno do religioso que parece explodir, desreprimido, com quase selvageria. Não só as antigas e tradicionais religiões parecem crescer de importância e se tornar interlocutoras de peso para o Cristianismo histórico, mas também novos movimentos religiosos surgem de todos os lados, dentro e fora da Igreja, suscitando perplexidade e interpelações diversas aos adeptos das Igrejas tradicionais e, no nosso caso, concretamente, aos membros da Igreja Católica¹⁰.

Hoje, em termos fenomenológicos, o termo **pluralismo religioso** refere-se simplesmente ao fato de que a história das religiões mostra uma pluralidade de tradições e uma pluralidade de variações dentro de cada tradição. Filo-

⁸ Cf., confirmando isto, D. HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*, Paris: Flammarion, 1999; cf. a reflexão que faz sobre o pensamento desta autora F. DO COUTO TEIXEIRA, “O Sagrado em novos itinerários”, *Vida Pastoral* 41/212 (2000) 17-22. Cf. também, em termos mais brasileiros, a questão concreta do sincretismo e da dupla pertença. A bibliografia é vasta, e é impossível citá-la exaustivamente aqui. Remetemos, para a questão da dupla pertença, à tese de J.G. DA ROCHA, *Teologia e negritude: um estudo sobre os agentes de pastoral negros*, que trata com profundidade e seriedade da questão dos APNs (Agentes de pastoral negros) no Brasil.

⁹ Cf., sobre esta questão das interfaces da sacralidade, nosso texto “Fases e interfaces da sacralidade num mundo secularizado” in *Teologia em diálogo: I Simpósio Teológico Internacional da UNICAP*. São Paulo: Paulinas, 2002, pp. 285-332.

¹⁰ Cf., sobre os Novos Movimentos Religiosos, L. S. CAMPOS, *Teatro, templo e mercado*, São Paulo: Vozes / UMEESP, 2000; L. AMARAL LUZ, *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*, Petrópolis: Vozes, 1999; J. HORTAL, *O que fazer diante da expansão dos grupos religiosos não católicos?*, col. Estudos da CNBB n. 62, 1998.

soficamente, no entanto, o termo refere-se a uma particular teoria da relação entre estas tradições, com suas diferentes e competitivas características. Esta é a teoria segundo a qual as grandes religiões do mundo constituem concepções e percepções variadas, e respostas diversas àquela que é a última e misteriosa divina realidade¹¹.

Todo este estado de coisas vai levar, portanto, a teologia cristã a ser obrigada a repensar seu discurso em termos de forma e conteúdo, incluindo em sua agenda novos temas de reflexão e resgatando antigos temas que lhe permitam dizer sua palavra específica em meio a uma realidade tão mutante e polifacética. O próprio Concílio Vaticano II reconheceu essa necessidade em alguns de seus mais importantes documentos¹².

Certamente um destes temas a resgatar para que a teologia possa dialogar em nosso mundo plural é o da imbricação entre teologia e espiritualidade.

Teologia e espiritualidade: uma aliança nunca revogada

É fato relevante, hoje em dia, a volta da espiritualidade ao campo da reflexão teológica. Até recentemente, a teologia acadêmica não se via devedora nem tampouco vinculada à experiência cristã de Deus como critério ou ponto de partida para a elaboração do seu pensar e de seu discurso. Assim fazendo, aventurou-se por aquilo que o Pe. Henrique de Lima Vaz chamou de “linguagens de empréstimo”, correndo o risco de realizar aventuras outras que não a aventura primordial de dar razão da fé através e a partir da experiência desta mesma fé¹³.

A discriminação entre teologia e espiritualidade tem sua origem no divórcio ocorrido a partir do século XVI, de conseqüências nefastas, tanto para a espiritualidade, a qual se viu reduzida em consistência e vigor, como para a teologia, que perdeu em movimento, beleza e flexibilidade, tornando-se freqüentemente puro discurso rigidamente doutrinal, de configuração puramente explicativa e dedutiva¹⁴. Dificilmente um cristão, mesmo letrado, conseguiria ali encontrar alimento para sua vida de fé ou sua prática espiritual e seu compromisso pastoral¹⁵.

¹¹ Cf. ENCYCLOPEDIA OF RELIGION, “Religious Pluralism”, vol.12, p.331.

¹² Cf. *Gaudium et Spes* 40, *Unitatis Redintegratio* 12 e, sobretudo, toda a declaração *Nostra Aetate*, que trata do diálogo com o Judaísmo.

¹³ Cf. os dois textos de Lima Vaz em: M.C. BINGEMER (org.) *O impacto da modernidade sobre a religião*, São Paulo: Loyola, 1990, pp 7-32 e M.C. BINGEMER / R. DOS SANTOS BARTHOLO (orgs.) *Mística e política*, São Paulo: Loyola, 1994, pp. 10-76.

¹⁴ Cf. J. SOBRINO, “Espiritualidad y Teología”, in *Liberación con Espíritu*, Santander: Sal Terrae, 1985, p. 60 (trad. port. Vozes, 1987).

¹⁵ *Ibidem*.

O momento atual re-descobre, para dentro da reflexão teológica, o direito de cidadania da espiritualidade cristã, que não é simplesmente vulgarização teológica, mas fonte rica e consistente de ensinamento novo e irrepetível, sopro do Espírito na história, que permite à teologia de hoje dizer novas e mais atraentes palavras¹⁶.

Se o ministério dos teólogos está – nas listas paulinas de 1Cor 12, 1-11; 27-30 – identificado na categoria dos doutores, daqueles que têm a palavra da ciência da fé, é importante que a teologia, sem abdicar de sua vocação racional e razoável, deixe falar alguns doutores e doutoras que por ela andaram longo tempo esquecidos. Referimo-nos aos místicos como Teresa de Ávila, Inácio de Loyola, João da Cruz, Teresa de Lisieux e outras testemunhas do Espírito de ontem e de hoje, que podem ensinar a teologia e os teólogos cristãos por onde passam as raízes mais profundas do mistério de Deus, que é o conteúdo de sua vocação e ministério.

Ao fazer, portanto, uma reflexão sobre a Teologia em meio ao mundo pluralista em que vivemos, sentimos que estamos trazendo de volta a velha questão da possibilidade de colocar em diálogo fé e razão. Tal tema, e o conflito e a questão por ele gerados, pode encontrar sua provocação inicial numa pergunta evangélica. Trata-se da pergunta que os contemporâneos de Jesus fizeram sobre ele mesmo, ao ouvirem-no falar com um conhecimento e um “saber” diferente do “saber” dos filósofos e teólogos da época: os escribas e fariseus.

Essa pergunta é: *“De onde lhe vem essa sabedoria?”* ou *“De onde lhe vem o saber...?”* (Mt 13,54). Ao ouvir a Jesus que ensinava com autoridade e que, assim fazendo, dava mostras de ser possuidor de um “saber” até então desconhecido, os sábios e doutores da época, assim como todos os que o ouviam, questionavam-se sobre a origem desse saber que não conseguiam identificar. Judeu por raça, por origem e por pertença, Jesus de Nazaré introduzia, assim, no seio do Judaísmo ao qual pertencia, a novidade de uma diferença que fazia seus contemporâneos suspeitarem encontrar em suas palavras uma pluralidade incompatível com a unicidade da revelação de Deus a Israel.

Parece-nos, a esta altura de nossa reflexão, que a questão crucial para pensar o que seja a Teologia em sua essência mais profunda estaria contida na pergunta sobre a origem do “saber” que determina a identidade e o discurso da mesma em meio ao pluralismo contemporâneo. Sendo processo de conhecimento, e tendo portanto que haver-se com a racionalidade, de onde viria a essa mesma Teologia, inserida e interpelada por um mundo eminentemente plural, a possibilidade e a condição de colocar em marcha

¹⁶ Cf. H.U.VON BALTHASAR, “Teología y Espiritualidad”, *Selecciones de Teología* 13 (1974) 142.

a razão que vai pretender pensar e falar de maneira clara e única sobre o objeto que lhe é proposto? Mais ainda: como a razão humana poderia pretender dar total e completa conta do Mistério que se propõe à sua reflexão e fazer-se ouvir e reconhecer em meio à polifonia dos discursos e saberes contemporâneos?¹⁷.

Ora, a Teologia, mais que conhecimento **de** Deus, mais que discurso **sobre** Deus, é também e sobretudo, conhecimento e discurso **a partir de** Deus, possibilitado por iniciativa e desejo do próprio Deus. E isso se aplica – ou-saríamos dizer – de um modo muito especial ao se tratar da Teologia cristã.

A Sagrada Escritura mostra que Aquele que o homem, após experimentar na fé, busca conhecer pela inteligência e expressar por intermédio da linguagem, é Ele mesmo quem possibilita e constitui esse conhecimento e essa linguagem, por ser a Fonte da qual procede e jorra todo pensar e saber sobre Si próprio. Trata-se, por outro lado, de um pensar e um saber que o ser humano, entregue às suas próprias forças, seria incapaz de atingir e muito menos de articular em discurso coerente e inteligível (Rm 1,19; 1Cor 13, 9-12; 2Cor 4,6; 1Tim 2,3-4). É Deus mesmo, portanto, que se revela ao ser humano na sua totalidade – inteligência, sensibilidade, liberdade, memória, vontade – possibilitando, então, a este mesmo ser humano, a graça de conhecê-Lo, e sobre ele pensar e elaborar um discurso inteligível¹⁸.

A Teologia, portanto, para ser fiel a sua identidade que vem d’Aquele que é, ao mesmo tempo, a possibilidade e o objeto de seu conhecimento e seu discurso, deve tomar consciência de que não navega mais em um ambiente hegemônico e homogêneo. O processo de secularização e emancipação do ser humano da modernidade que vai gerando e fazendo crescer o ateísmo e o agnosticismo por um lado, e o pluralismo crescente que passou a configurar a sociedade moderna, atingindo também os domínios da cultura e da religião, introduziram uma séria ruptura na situação que o discurso cristão possuía dentro do cenário ocidental. Por isso, de posse dessa consciência e ciente dessa situação e desse estado de coisas, a teologia é hoje obrigada a reencontrar seu lugar, sua linguagem e sua específica área de competência, além de dever fazer uma série de rupturas com o projeto da racionalidade tal como o entende a modernidade, que erigiu em trono inexpugnável a chamada razão instrumental ou razão potente¹⁹. A primeira dessas rupturas é-nos recordada justamente por dois textos do NT.

¹⁷ Cf. o que sobre isso já refletimos e escrevemos em nosso artigo “João Batista Libanio ou A teologia como fidelidade criativa”, in *Teologia e Pastoral: Homenagem ao Pe. Libanio*. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 99-122.

¹⁸ Cf. M.C. BINGEMER e V.G. FELLER, *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*, Valencia / São Paulo: Siquem / Paulinas, 2002, introdução, p. 10, sobre a possibilidade de falar teologicamente de Deus.

¹⁹ Cf. H.C. LIMA VAZ, “Religião e modernidade filosófica”, in M.C. BINGEMER (org.) *O impacto da modernidade sobre a Religião*, São Paulo: Loyola, 1990, pp 97-132.

Um deles é 1Cor 1,19: “Destruirei a inteligência dos inteligentes”, referindo-se a Is 29,14. A desconstrução e a colocação em questão não de toda inteligência, mas da inteligência dos “inteligentes”, daqueles que se ufam de saber, que se comprazem no manejo de categorias racionais, que fazem da razão seu ídolo e da ciência que incha seu deleite, é condição *sine qua non* para pensar o Deus da Revelação, objeto por excelência da Teologia. Pois Ele, esse mesmo Deus, revelou-se aos pobres e simples, aos pequenos, aos sem importância. Revelou-se igualmente àqueles que não comungam do mesmo credo, não praticam a mesma religião e adoram outras divindades²⁰. Esses cujas religiões foram muitas vezes consideradas menores, menos importantes ou mesmo acusadas de superstições e credulidades sem consistência, podem ser, e na verdade muitas vezes o são, receptores da revelação do verdadeiro Deus e podem igualmente — desde a sua diferença vivida com sinceridade e autenticidade — ensinar-nos muito sobre a maneira pela qual vivemos nossa própria fé.

O Concílio Vaticano II já deixou bem patente que o Deus da Revelação cristã é um Deus que dialoga com todos os seres humanos — homens e mulheres —, sem fazer acepção de pessoas, situações e culturas, e nem mesmo de religião. É extraordinário o avanço que o Concílio traz neste particular, abrindo as portas da Igreja para o diálogo ecumênico com os membros de outras Igrejas cristãs e igualmente para o diálogo inter-religioso com os que encontram a verdade nas outras tradições cristãs. Percebe-se aí um grande progresso no que tange ao conceito de missão e mesmo a toda a área da teologia denominada missiologia²¹. Não se contenta, pois, o Concílio em denunciar compungida e carinhosamente o escândalo em que consistem as divisões dentro da própria Igreja²². Menciona também expli-

²⁰ Cf. os encontros e os diálogos do próprio Jesus nos Evangelhos com representantes de outros povos considerados pelos judeus piedosos como idólatras: samaritanos (Jo 4), cananeus, siro-fenícios (Mt 10) etc.

²¹ O grande teólogo Jacques Dupuis, que se tornará no pós-concílio um dos maiores especialistas no chamado diálogo inter-religioso, dirá que “no Vaticano II ‘evangelização’ não havia ainda adquirido, de maneira uniforme, as dimensões e a completude que a identificariam com a missão global da Igreja. Este desenvolvimento viria na época pós-conciliar”. No entanto, é o mesmo Dupuis quem dirá que, enquanto a missiologia antes do Vaticano II era definida como “implantação da Igreja”, o Concílio, sem repudiar esta visão tradicional, coloca-a ao lado de outra, mais aberta e inclusiva, que seria então a “evangelização”. O Autor vai concluir que isso permitiu que o Diálogo inter-religioso se desenvolvesse tanto no período pós-conciliar, e até os dias de hoje. Cf. J. DUPUIS, “Dialogo interreligioso nella missione evangelizzatrice della Chiesa”, in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo 1962-1987*, p. 1235.

²² Concílio Vaticano II *Gaudium et Spes* n. 92 “É preciso que comecemos por promover, dentro da própria Igreja, a estima recíproca, o respeito e a concórdia, reconhecendo-se toda diversidade legítima, para que se estabeleça um diálogo frutífero entre todos os que formam o único povo de Deus, tanto pastores, como fiéis. O que nos une é mais forte do que o que nos divide: haja unidade no que é necessário, liberdade onde há dúvida e, em tudo, caridade.”

citamente a separação de irmãos que professam a fé no mesmo Deus. E é novamente a *Gaudium et Spes* que vai dizer talvez as palavras mais veementes, quando conclama a Igreja a exercitar e tornar efetiva a unidade desejada por Deus²³.

Outra ruptura é a negativa decidida, seja a qualquer fundamentalismo e fideísmo que caia na tentação de repetir a Bíblia positivisticamente, sem fazer o necessário trabalho hermenêutico, seja ao confinamento apenas na hermenêutica, que pode resolver a questão do **sentido**, mas não a da **verdade**. Esta — a questão pela verdade — constitui a questão última que a teologia — e, com ela, o teólogo — tem a obrigação de continuar postulando, diante da Sagrada Escritura, para além de toda hermenêutica, até que esta Verdade seja, enfim, plenamente manifestada. Em um mundo pluralista, o teólogo, então, é chamado a incluir a diferença do outro, da outra fé, da outra religião, da outra experiência de Deus no interior de seu discurso. Nenhuma busca da verdade será autêntica e plena se não se tornar atenta e aberta a essa pluralidade de experiências ditas religiosas que hoje existem e buscam seu direito de cidadania na vivência da busca da humanidade pela Transcendência²⁴.

Postas essas condições prévias, o teólogo pode, então, entregar-se ao seu trabalho, que consiste em buscar e encontrar plenamente o Deus da Revelação, que se mostra e se diz nas páginas da Escritura Sagrada, no terreno do conhecimento racional. Trata-se, a partir de então, de assumir desde aí a esse Deus, reconhecendo os direitos estritos da razão a se pronunciar sobre toda realidade, embora devendo, sempre, inclinar-se diante de Outro, diferente e maior do que ela, que vem a ser seu próprio Fundamento. A fé não pode ser absurda e opaca à razão. Cabe à Teologia a missão de assegurar a transparência da fé à razão, através do instrumental científico e especulativo que maneja. Pois Deus ultrapassa todo entendimento, mas não o suprime. Eis porque o Deus verdadeiro, o Deus da revelação, pode e deve ser pensado racionalmente, teologicamente, até o fim, sob pena de que a Teologia converta-se num mero repetir da fé ao nível da razão e sucumba ao risco de que o Deus sobre quem se fala não seja mais capaz de falar aos homens e mulheres, seus contemporâneos²⁵.

O saber de Deus deve, portanto, num mundo como é o nosso, estar fundamentado em uma experiência profunda de Deus. Experiência que, antes de falar de Deus, dê testemunho de que Deus falou primeiro de Si próprio antes que dele falem a razão e a linguagem humanas. Experiência que

²³ Cf. n. 92.

²⁴ Cf. nosso artigo “A Alteridade e seus Caminhos”, in *Teologia e Perspectivas de Futuro*, São Paulo: Loyola, 1997, pp. 154-187.

²⁵ Cf. A. GESCHÉ, “Le Dieu de la Bible et la Théologie Spéculative”, in *Ephemerides Theologicae Lovainenses* 51 (1975) 10-12.

significa, por conseguinte, saborear a Deus e o seu mistério para posteriormente apenas pronunciar-se sobre quem Ele é e quais são as experiências feitas do Seu Mistério que podem ser denominadas como autênticas e verdadeiras, mesmo que sejam diferentes das nossas.

Saber e sabor

A Teologia é, segundo o que vimos acima, saber recebido, experimentado. Naquele que se propõe “conhecer” a Deus com o instrumental da razão e da ciência, mas que ao mesmo tempo só pode ser movido pela experiência da fé, este “conhecer” tem uma característica “mística” porque a experiência da fé é sempre e necessariamente experiência do Mistério e de sua revelação²⁶.

Mas — perguntamos nós — pode a razão “experimental” a proximidade ou mesmo a soberania do Mistério e continuar existindo como razão, com seus pressupostos, características, método, rigor? Pode a razão entrelaçar-se com a fé e não fazer concessões que coloquem em perigo seu estatuto mesmo de razão?

A época do Concílio e do pós-Concílio é, pois, uma época onde a experiência — o conceito e aquilo que ele encerra — passaram a encontrar-se novamente na linha de frente do pensar teológico. E os padres conciliares já intuíram que, no momento em que a Igreja se dispunha a dialogar com o mundo moderno, era mister propor o conhecimento de Deus em termos de experiência antes que por razão refletida e comprovada. O rigor do conceito e a bênção unicamente do que é verificado empiricamente vai adquirir uma posterioridade em relação à experiência que, anterior a tudo, irá tomar o prosclênio da reflexão e do debate eclesial.

A teologia não fugirá a essa regra e também irá mais e mais adotando a experiência como uma categoria fundamental para o seu objeto maior, que é o pensar e falar sobre Deus. A Sagrada Escritura — tão central para o Concílio — mostrará que Aquele que o ser humano, após experimentar na fé, busca conhecer pela inteligência e expressar por intermédio da linguagem, é Ele quem possibilita e constitui esse conhecimento e essa linguagem, por ser a Fonte da qual procede e jorra todo pensar e saber sobre Si próprio. Pensar e saber que o homem entregue às suas próprias forças, seria incapaz de atingir e muito menos de articular em discurso coerente e inteligível (Rm 1,19; 1Cor 13, 9-12; 2Cor 4,6; 1Tim 2,3-4). É Deus mesmo,

²⁶ Cf., sobre isso, nossos artigos “Experiência de Deus a busca por uma identidade”, *Atualidade Teológica*, v. 6, n. 11 (2002) 241-255; “A experiência do Deus cristão e sua identidade trinitária”, in *O Mistério e a história: Ensaio de teologia em homenagem ao Pe. Felix Pastor por ocasião dos seus 70 anos*. São Paulo: Loyola, 2003, pp. 87-117.

portanto, que se revela ao ser humano na sua totalidade – inteligência, sensibilidade, liberdade, memória, vontade – e possibilita a este mesmo ser humano a graça de conhecê-lo.

O Concílio vai valorizar esta experiência humana como fonte primordial do conhecimento e do discurso sobre Deus. Algumas influências, no entanto, contribuíram decisivamente para que o discurso sobre Deus no Concílio adotasse a experiência como categoria fundamental no desenrolar de seu pensar: a onipresente influência das ciências experimentais foi uma delas, assim como os movimentos bíblico e litúrgico dentro do próprio catolicismo. Dificilmente se poderia falar de uma pedagogia divina que operasse no Antigo Testamento, ou do testemunho apostólico de Cristo (1Jo 1,1-3) ou da liturgia como uma fonte teológica sem mover-se ou ser necessariamente movido para o domínio propriamente dito da experiência²⁷.

Ora, a fé é uma experiência eminentemente humana. Sendo-o, é não menos uma experiência globalizante e radical. Dirige-se a e se apodera da pessoa inteira, em todas as suas dimensões, não só na razão e na inteligência. Por isso, para o teólogo, ser humano comprometido com a verdade e que vive a dimensão da fé, o grande desafio é avançar com sua inteligência e seu método seguindo o fio da razão. E reconhecendo, no entanto, o Saber maior no “sabor” que precede seu saber e que se dá a “conhecer” e experimentar como condição de possibilidade de existência da mesma razão enquanto tal, e como horizonte maior que, implacável e incessantemente, vai mostrar à razão seus pequenos e modestos limites.

No fundo, a experiência da fé purifica a razão, no sentido de que lhe mostra, no interior mesmo de sua atividade rigorosa e teórica, a precariedade de suas conquistas, inseparável de sua dignidade. A experiência da fé vai permitir ao cientista de qualquer disciplina aventurar-se pelo verdadeiro conhecer e o verdadeiro saber que não relevam apenas da razão, porque encontram sua origem em “outro” Saber ou no saber de Outro²⁸.

Deus, portanto, não é Alguém que pretende manter a razão humana sob tutela, suspeitando de todo e qualquer movimento autônomo e independente por parte do ser humano. Pelo contrário, é um Deus que se encanta com o progresso e as descobertas do espírito humano e faz sentir sua presença nelas e através delas. Já o Concílio Vaticano II adverte que “sem o Criador, a criatura se reduz a nada”²⁹ e que o esquecimento de Deus torna o mundo incompreensível³⁰.

²⁷ Cf. *Dei Verbum*, n. 6, 8 e 14.

²⁸ Cf. os escritos de uma pensadora recente e questionadora, como S. Weil, que, em sua descoberta de Deus no Cristianismo, dá-se conta dessa experiência que precede o conhecimento e o saber. Muito particularmente *Attente de Dieu*, Paris: Fayard, 1966 (trad. port., São Paulo: ECE, 1987).

²⁹ Cf. *Gaudium et Spes*, n. 92.

³⁰ *Ibidem*.

Uma vez recebido este Saber gerado pela experiência da fé, o teólogo experimenta então, jubilosamente o sabor de “ser conhecido” antes de conhecer. Conhecido por esse Outro que é o fundamento mesmo da razão que lhe permite fazer ciência e teologia, e adentrar-se em direção ao ato de conhecer profundo. Este caminho vai-lhe mostrando e re-velando seu saber e possibilitando-lhe fazer ciência como gosto e sabor da verdade, da *theoria* contemplada e por ele “apropriada” no rigor do método, ao mesmo tempo que lhe vai confirmando a experiência da fé como paixão pela verdade. Verdade esta que não se rende plenamente ao esforço da ciência, mas se inscreve num conhecimento que é inseparável do amor³¹.

Por sua vez, o teólogo é chamado a, antes de mais nada, colocar-se à escuta de uma Palavra que o precede, a acolhê-la e a obedecê-la. Não haveria Teologia se Deus não houvesse rompido o silêncio e falado sobre Si próprio. Assim como não pode haver Teologia se o ser humano não se dispusesse a escutar e a acolher e crer que o que foi dito e está escrito é verdade.

Essa Palavra que se revela entregando Seu nome e Seu amor, porém, é pronunciada e acolhida no seio de uma história e de uma tradição. E será em meio à trama dessa história que a Teologia será convidada a transmitir uma interpretação que encontra sua fonte também na inspiração do próprio Deus presente na mesma história. Nesse sentido, o discurso mesmo elaborado pela Teologia e comunicado aos outros é uma intervenção do divino na história, não diretamente, não magicamente, mas através da lenta e contínua sucessão das testemunhas da Tradição que vêm desembocar na vida do Povo de Deus, no seio dessa comunidade chamada Igreja³².

Toda teologia que se queira privada e independente não pode reivindicar para si, portanto, o estatuto de cristã. É no meio do Povo de Deus, no interior da comunidade que crê, que o teólogo pode levar avante sua missão de buscar conhecer e falar sobre o Deus em quem crê, ajudado pelo instrumental da razão e da ciência, sem dúvida, mas também hoje, inseparavelmente, desafiado e interpelado pela experiência de Deus que as outras tradições religiosas visibilizam no tecido social e no campo religioso.

Mobilizado pela escuta dessa Palavra, inserindo-se nessa tradição, o teólogo pode entregar-se a sua missão de pensar rigorosamente e organizar um discurso sobre Aquele que mostrou Seu rosto e disse Seu nome na trajetória do povo de Israel e na Encarnação, vida, morte e ressurreição de Jesus

³¹ Cf., sobre essas reflexões, meu texto “Saber, sabor e sabedoria”, in *Fé, política e cultura: desafios atuais*, São Paulo: Paulinas, 1991, pp 83-98. Sobre o ato de conhecer inseparável do ato de amar, v. também J. MOLTMANN, *Trindade e Reino de Deus*, Petrópolis: Vozes, 1999, cap I.

³² Cf. nosso artigo “Deus: experiência histórica e rosto humano — Alguns elementos sobre a questão de Deus no Concílio Vaticano II” in *Concílio Vaticano II: Análise e perspectivas*, São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 187-206.

Cristo. Poder nomear Aquele que é o conteúdo mesmo do seu saber e o passo primeiro e necessário para que a teologia possa, enfim, pensar e falar organizadamente sobre Ele.

Essa nomeação deverá fazer-se, porém, em meio a uma pluralidade e diversidade imensa de experiências e nomeações outras. Ao mesmo tempo, portanto, que nomeia e constrói o discurso sobre o Deus de sua fé, o Teólogo cristão é chamado a colocar-se à escuta da mesma Palavra que lhe foi dirigida acontecendo de outro modo na experiência de outros e outras, os quais, tocados igualmente pelo Mistério que se revela e convoca à aventura do amor, e que é nomeado das mais diversas maneiras. Aí se encontra o ponto onde a Teologia é chamada, humilde e firmemente, a desarmar-se de seus preconceitos sem abdicar de sua identidade, a abrir os ouvidos e a boca e a entrar de cheio na amorosa aventura do diálogo com a religião do outro.

Teologia, razão moderna e diálogo inter-religioso

No seio de uma modernidade em crise, é na teologia que continua dando-se o encontro – ainda que problemático – entre religião e razão moderna. Foi nesse terreno que a religião encontrou seu lugar no espaço intelectual das modernidades clássicas, e é nesse terreno que pode dar-se o reconhecimento *de jure* de um lugar para a religião como fonte de um saber objetivamente legitimado, no espaço intelectual da assim chamada, no dizer do Pe. Henrique de Lima Vaz, “modernidade moderna”³³.

Uma questão a ser hoje refletida e aprofundada, entre teólogos e representantes das outras ciências, seria a da viabilidade de um pensamento teológico intrinsecamente articulado aos pressupostos filosóficos da modernidade pós-cartesiana. Serão estes mediação científica instrumental adequada para um saber e um pensar que repousam sobre a afirmação da transcendência absoluta de Deus e da unicidade igualmente absoluta do evento Cristo?³⁴

Por outro lado, o teólogo deve defrontar-se hoje com outro fenômeno que lhe complexifica o quadro no interior do qual se desenvolvem seu trabalho e sua reflexão: o da pluralidade religiosa e da interpelação do diálogo inter-religioso.

Uma coisa que aparece clara neste quadro é que, por um lado, o Cristianismo histórico – como já mencionamos acima – percebe que perdeu a hegemonia que havia secularmente adquirido, sobretudo, concretamente,

³³ Cf. H. de LIMA VAZ, “Religião e modernidade filosófica”, *art. cit.*, p. 105.

³⁴ *Ibidem.*

em países como o Brasil, latino, tradicionalmente católico, onde a pertença cristã, mais que escolhida livremente na idade adulta, era herdada desde o seio materno. Ser cristão hoje não é mais evidente, e o cristianismo é chamado a encontrar o seu lugar em meio a uma pluralidade de outras tradições e confissões religiosas dos mais diversos matizes³⁵.

Essa pluralidade religiosa levanta para o Cristianismo algumas interpelações bastante sérias mesmo quanto a conteúdos do depósito de sua fé. Para realmente dialogar num mundo pluri-religioso, há que estar dispostos, da parte dos cristãos, a encontrar palavras novas para dizer coisas antigas e tradicionais e fazer-se entender.

A adesão à fé é, sem dúvida, uma escolha livre. Mas esta escolha comanda toda teologia cristã autêntica. E a fé em Jesus Cristo não é fechada, mas aberta; não é mesquinha, mas de dimensões cósmicas. A teologia das religiões – disciplina que vem ganhando importância crescente nas últimas quatro décadas, após o evento do Concílio Vaticano II – estabelece, na escala do cosmos, uma maravilhosa convergência, no mistério do Cristo, de tudo que Deus em seu Espírito realizou ou continua a realizar na história da humanidade³⁶.

Em nossos dias, e dadas as circunstâncias descritas, por conseguinte, parece-nos urgente que a teologia volte seus olhos para aquilo que é central em seu saber e em seu discurso, ou seja, a experiência de Deus, o religioso vivido, a concretude da vida da graça na exemplaridade da santidade cujos exemplos – louvado seja Deus! – abundam na tradição cristã e também em outras tradições³⁷.

Diante da experiência da santidade, ou mesmo da experiência de Deus *tout court*, parecem emudecer as filosofias, as ciências da religião e todo outro saber que pretenda abordar a questão de Deus seja sob que perspectiva for. Pois a palavra, nesse caso, é dada ao santo, ao místico, ou mesmo ao simples fiel que nas raízes mais profundas de sua existência, foi atingido e tocado pelo Mistério do Deus vivo, tornando-se, a partir daí, para sempre vulnerável, afetado, nova criatura.

Ainda segundo o Pe. Vaz, essa experiência só admite uma interpretação autêntica: aquela que é oferecida pela teologia mística, ramo outrora tão florescente nas antigas teologias e que contemporaneamente parece coloca-

³⁵ Cf. as informações do último censo, que revela haver crescido no Brasil o número dos que se declaram sem religião, assim como o de outras confissões religiosas que não a cristã.

³⁶ Cf. J. DUPUIS, *Para uma teologia do diálogo inter-religioso*, op. cit., conclusão.

³⁷ Cf. nosso artigo “Seja feita a vossa vontade (exemplaridade ética e santidade na modernidade tardia)”, *Atualidade teológica*, v. 7, n.15 (2003) 323-343.

da à sombra³⁸. Nessa linguagem e na experiência dos santos e místicos de todos os tempos e procedências, a teologia vai poder encontrar, certamente a pista da fonte do seu saber, o que lhe permitirá exercê-lo sem desvirtuá-lo ou traficá-lo nas novas seduções das quais está cheio o mundo moderno. Poderá igualmente exercê-lo em meio à pluralidade onde está mergulhada e desde a qual é chamada a pensar e a falar, abrindo portas e caminhos para o diálogo e não fechando-se apenas em seu próprio e específico discurso³⁹.

Se nesse caminho, experimenta o sabor agridoce da fé, seu horizonte já não pode ser apenas o do adepto de uma tradição fechada sobre si mesma, mas do sábio, que sabe o mais importante e que talvez possa dar à sua época, tão carente de guias e de mestres, não só as respostas precisas, rigorosas, mas sempre limitadas da ciência teológica, porém também o testemunho de um diálogo aberto e fraterno com seus irmãos e irmãs de humanidade que experimentam a Deus de outro modo e que com outra linguagem falam sobre Ele. Poderá igualmente devolver aos seus contemporâneos a grande pergunta existencial que constitui a porta estreita de ingresso à vida e à verdade, a mesma feita sobre Jesus de Nazaré, por seus contemporâneos: “De onde vem o saber?”

Esta pergunta, formulada de muitas diferentes maneiras, é a que está atualmente revolvendo as entranhas dos seres humanos, que à semelhança do tempo que se seguiu à Segunda Guerra Mundial, quando a teologia perguntava-se: “Como é possível falar de Deus depois de Auschwitz?” pergunta-se, novamente aterrorizada e perplexa: “Como é possível falar de Deus após o 11 de setembro de 2001?” Como é possível falar de Deus a um mundo onde a religião em suas grandes tradições – e mais especificamente os três monoteísmos – tem mostrado um rosto de violência, de guerra e de morte e onde o nome de Deus é invocado para atacar e matar os próprios semelhantes em nome de uma homogeneização civilizatória ou cultural de todo o planeta?

A identidade do teólogo no mundo contemporâneo

A partir do quadro acima, então, podemos afirmar que o teólogo é chamado a ser, antes de tudo, um hermeneuta: um intérprete da tradição de um texto que vem de muito longe, aberto e polifônico⁴⁰. Texto este, porém, que

³⁸ H.C. LIMA VAZ, “Religião e modernidade filosófica”, *art. cit.*, pp. 106-107.

³⁹ Cf. F. C. TEIXEIRA (org), *No limiar do mistério*, São Paulo: Paulinas, 2004.

⁴⁰ Cf. toda a obra de P. RICOEUR., especialmente o belo artigo “Nommer Dieu”, *Études Théologiques et Religieuses* 52 (1976) 489-508.

está inserido na corrente de uma tradição interpretativa e que o teólogo tem como função ou finalidade, interpretar. E interpretar aqui é mais do que simplesmente fazer a exegese do texto. O que o teólogo visa, no texto utilizado como espelho, é nem tanto interpretar o texto, quanto a vida. E a vida é feita e tecida de muitos outros textos: a vida das pessoas que lêem o texto, nesta comunidade de interpretação que se constitui como Igreja. Texto que nessa comunidade, interpretado pelo teólogo, não é simplesmente um texto antigo, mesmo que o seja, mas um texto atual. Ou um texto que, no seu anacronismo, torna-se, sempre que proclamado, contemporâneo. Neste sentido, um texto não anacrônico, mas catacrônico; não contemporâneo, mas extemporâneo, que se situa fora do tempo entendido como *kronos*. E para o teólogo cristão, isto é ainda mais forte, mais singular – e, para quem vê de fora, também mais estranho – no sentido de que todas as palavras do texto que compõem o tecido do texto bíblico, em Jesus Cristo se tornam “a” palavra, a Palavra de Deus⁴¹.

Nesse sentido, o teólogo, por vocação, profissão e ministério, tem por obrigação não tanto responder a perguntas, mas responder a, ou ser responsável por, ou ser ouvinte de *apelos*⁴². Apelos que vêm de Deus, na Escritura, original ou originariamente, mas que – na Escritura também – com maior frequência, vêm de outro ser humano. Neste sentido, o teólogo é a memória da responsabilidade, entendida como a capacidade de ouvir e responder ao outro ou ao apelo do outro. Do outro que, muitas vezes tem outra fé, que experimenta e nomeia Deus de outro modo. Diante dele ou dela, a teologia é chamada a escutar, assimilar e comungar. Para somente então ter condições de dialogar.

Na tradição bíblica (e, portanto, também no exercício da teologia cristã) o elemento ético ou prescritivo é anterior a qualquer outro elemento e certamente anterior ao elemento gnoseológico. Trata-se, porém, de uma ética que está indissociavelmente ligada a uma mística, ou seja, a uma experiência do mistério. A teologia que assim trabalha com essa mística inseparável dessa ética é chamada, então, a ser teologia mistagógica, ou seja, pedagoga para o mistério que, experimentado, leva à responsabilidade pelo outro e à prática em favor do outro.

Estando disto consciente, o teólogo é chamado a elaborar o seu discurso utilizando o modo da *homologia*, ou seja, do agradecimento, do reconhecimento. E nesta homologia, a teologia se descobre ao mesmo tempo como

⁴¹ Cf. sobre isso nosso texto *João Batista Libanio ou a teologia como fidelidade criativa*, *op. cit.*

⁴² Cf. o tema recorrente de toda a obra de E. Lévinas, sobre o humanismo do outro e da alteridade do outro como interpelação e epifania para a ética e o agir moral. Cf. especialmente E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

um discurso de *atestação*, no qual quem fala – falando da sua fé ou da fé dos outros, da sua experiência de Deus ou da experiência dos outros – fala dando testemunho. Dando testemunho do ser humano que, sendo criatura, sente-se gratuito e agraciado. Dando testemunho de Deus que se revela a este ser humano enquanto Graça e Verdade. O Concílio Vaticano II mesmo explicitará em vários de seus documentos que pensar e falar sobre Deus implica pensar e falar sobre o ser humano, uma vez que Deus mesmo se revelou como um Deus para os seres humanos e só se faz entender a partir da experiência humana e na linguagem humana.

O sentir-se gratuito e agraciado não é, segundo a tradição cristã, aproveitar-se das benesses da divindade. Nem muito menos pretender possuir a verdade como propriedade privada. É, às vezes, sofrê-la acerbamente, sem encontrar respostas. É descobrir que não se têm todas as respostas e que é preciso ouvir respeitosamente a experiência do outro para que se possa ter alguma luz sobre a sua própria. É ter que despojar-se de toda arrogância e auto-suficiência para humildemente pedir esmola às palavras que proclamarão no meio do mundo quem é o Deus em quem cremos e como aprendemos sobre Sua Pessoa a partir do outro e da outra que constituem para nós epifania de sua pessoa e sua presença.

Experimentar-se gratuito e agraciado é saber que sua liberdade está sempre exposta ao possível fracasso. Daí a necessidade da alteridade que altera o discurso e a prática, pois é a única que pode redimir verdadeiramente o ser humano. Não só a alteridade divina, mas a alteridade do outro homem, do outro ser humano, do outro que me faz reconhecer que minha posição originária não é o cartesiano *cogito* ou o “eu” narcisista. Mas o acusativo que diz: “eis-me aqui!”⁴³

O que faz o teólogo ser teólogo, portanto, é sua responsabilidade – que é única – sua vocação, seu chamado, tanto por parte de Deus como por parte dos outros, o que faz com que só ele ou ela seja ele ou ela mesmos. Neste sentido, a pessoa é sempre vocação, sempre procura de realização, nunca acabada e sempre objeto de esperança.

O teólogo, portanto, está longe de ser um repetidor de formulações dogmáticas, mas é chamado, mais que nunca, a ser um hermeneuta da experiência do divino em sua e em outras religiões. Sendo um experimentador e um buscador do Mistério – portanto, um místico –, o

⁴³ Cf. o que sobre isso diz E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, Nimega: Martinus Nijhoff, 1977. P. 26 Cf. sobre isso nossos artigos “Experiência de Deus — a busca por uma identidade”, *Atualidade Teológica*, v. 6, n.11 (2002) 241 — 255; “A experiência do Deus cristão e sua identidade trinitária”, in *O Mistério e a história: Ensaio de teologia em homenagem ao Pe. Felix Pastor por ocasião dos seus 70 anos*. São Paulo: Loyola, 2003, pp. 87-117.

teólogo saberá reconhecer pelo sabor suave da presença da divindade experimentada em si mesmo, essa mesma experiência e sabor na experiência dos outros, ao mesmo tempo diferentes e irmãos. A teologia cristã é chamada portanto, neste contexto, a, com a ajuda da “nuvem de testemunhas” que iluminam estes mais de 2000 anos de estrada, a “dar razão” desta esperança.

Maria Clara Lucchetti Bingemer é Doutora em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma) com a tese “Deus e o divino serviço. Mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola” (1989). Atualmente é professora associada de dedicação exclusiva no Departamento de Teologia da PUC-Rio e decana do Centro de Teologia e Ciências Humanas da mesma universidade. De 1994 a 2004, foi diretora do Centro Loyola de Fé e Cultura da PUC-Rio. Entre suas publicações mais recentes encontram-se: *A identidade crística. Reflexões sobre vocação, identidade e missão dos leigos*, São Paulo: Loyola, 1998; *Violência e religião. Judaísmo, Cristianismo, Islamismo. Três religiões em confronto e diálogo*, Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2001; *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*, Valencia/São Paulo: Siquem/Paulinas, 2002 (em co-autoria com V. Feller); *Experiência de Deus em corpo de mulher*, São Paulo: Loyola, 2002; *Deus Trindade: graça que habita em nós*, Valencia/São Paulo: Siquem/Paulinas, 2003 (também em co-autoria com V. Feller).

Endereço: Rua Almirante Salgado, 51 Laranjeiras
22240-170 Rio de Janeiro — RJ
e-mail: agape@rdc.puc-rio.br