Persp. Teol. 38 (2006) 11-34

## O MÉTODO TEOLÓGICO NO CONTEXTO DA AMBIGÜIDADE RELIGIOSA ATUAL

Pedro Rubens SJ

RESUMO: O A. retrata em forma teórica e pensada o que foi o itinerário percorrido na elaboração da sua tese doutoral, não a resumindo – esta não tratou de metodologia –, mas destacando-lhe elementos metodológicos, depois de recordarlhe a pré-história de cunho autobiográfico. O ponto de partida é a experiência de fé em tempos de ambigüidade religiosa. O cristianismo latino-americano vive situação paradoxal de conviver com o declínio da civilização cristã ocidental e com o ressurgimento explosivo de formas religiosas arcaicas e selvagens. A ambigüidade da fé cristã no Brasil manifesta na diversidade de formas que pretendem todas renovar o cristianismo: comunidades eclesiais de base, renovação carismática católica e neopentecostalismo. Aí surgem tarefas para uma teologia fundamental no contexto amplo da teologia e no contexto específico de uma teologia situada numa região. Faz-se necessário verdadeiro discernimento.

PALAVRAS-CHAVE: método, hermenêutica geral e especial, comunidades eclesiais de base, Renovação Carismática Católica, neopentecostalismo.

ABSTRACT: The author theoretically and thoughtfully presents the journey taken during the process of writing his doctoral dissertation. It is not a summary – he did not address methodology in it – but he underlines the methodological elements after remembering its prehistory as autobiographical approach. The point of departure is the faith experience in times of religious ambiguity. Christianity in Latin America faces a paradoxical situation in having both the decadence of the Western civilization and the bloom of ancient and aggressive religious forms. The ambiguity of the Christian faith in Brazil manifests itself in the diverse ways these forms intend to renew Christianity: Ecclesial Base Communities, Catholic Charismatic Renewal, and Neo-Pentecostalism. There are here tasks for a fundamental theology in general and the specific contextual theology. It is necessary a true discernment.

KEY-WORDS: general and special hermeneutics, Ecclesial Base Communities, Catholic Charismatic Renewal, Neo-Pentecostalism.

#### Observações preliminares

Método é, antes de tudo, caminho; e o caminho se faz caminhando. O método em teologia não faz exceção: um discurso do método supõe um percurso feito. Trata-se, portanto, de um meta-discurso ou de uma reflexão no sentido próprio do termo, isto é, ato de flexionar a consciência ou voltar-se sobre os passos dados. O presente trabalho¹ é uma reflexão do caminho traçado na elaboração de uma tese que apresentei para a obtenção do título de doutorado em teologia sistemática². É, portanto, mister fazer algumas observações preliminares:

- o método teológico não constituiu o objeto imediato da tese e, neste sentido, a obra não traz um debate completo sobre o assunto, nem esta apresentação pretende ampliar as referências para elaborar uma teoria do método<sup>3</sup>. Tentaremos apenas destacar alguns elementos metodológicos, descobertos e postos à prova, sem nenhuma pretensão de esgotar o assunto. Ao contrário, gostaríamos de reconhecer os limites da presente releitura, forçosamente parcial, a primeira que realizamos unicamente do ponto de vista do método. Isso significa que nos situamos aqui mais na qualidade de "leitor" que de "autor";
- a segunda observação indica outro tipo de dificuldade: como reler um trabalho *unicamente* do ponto de vista do método? Parece-nos difícil separar método e conteúdo, uma vez que não decidimos primeiro por um método para depois aplicá-lo à realidade, mas um elemento determina o outro. De fato, normalmente a natureza do objeto estudado "determina" o

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Conferência proferida no IV Encuentro Teológico del Conosur (Encontro de Sociedades Teológicas do Cone Sul), realizado no Colégio Máximo da Companhia de Jesus, em San Miguel (Argentina), de 27 a 29 de agosto de 2004. Sendo a temática geral do Encontro "Teología y región: panoramas, reflexión, métodos y desafíos", minha contribuição teve como título original "El método teológico ante las experiencias religiosas y socio-culturales de la región".

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> A tese foi defendida nas Faculdades Jesuítas de Paris, Centre Sèvres, em junho de 2002, e publicada em janeiro de 2004, com o título Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus: enjeux d'une théologie du croire, pelas Éditions du Cerf, na coleção Cogitatio Fidei, n° 235 (538 páginas). De agora em diante, qualquer referência a esta obra indicará, depois da abreviação Discerner la foi, o número da página correspondente. A obra em questão foi traduzida para a língua portuguesa por Paulo Meneses e encontra-se nas Edições Loyola para publicação, em breve.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Na teologia contemporânea destaca-se a obra de B. LONERGAN, Method in Theology, New York: Herder and Herder, 1972. No contexto latino-americano houve, pesquisas específicas sobre o método em teologia, das quais destaco as seguintes: C. BOFF, Théorie e pratique: la méthode de théologies de la libération = Cogitatio Fidei n° 157, Paris: Cerf, 1990; IDEM, Teoria do método teológico, Petrópolis: Vozes, 1998; F. TABORDA, "Métodos teológicos na América latina", Perspectiva Teológica, 19 (1987) 293-319; J.C. SCANNONE, "Situación de la problemática del método teológico en América latina", Medellín 78 (1994) 255-283.

método ou indica o caminho de acesso à sua compreensão; enfim, é o método que elabora e constitui o objeto<sup>4</sup>. Dito isto, porém, o desafio pode ser tomado como um bom exercício para um teólogo-aprendiz: tentaremos, pois, fazer uma releitura da obra a partir dos passos metodológicos mais importantes, fazendo apelo aos conteúdos somente na medida em que estes forem indispensáveis para a compreensão do método ou das opções feitas.

Entretanto, antes de aventurar-nos nesta busca, talvez não seja inútil recordar, em forma de prolegômenos, a história anterior ao próprio trabalho, apesar de seu cunho autobiográfico. Afinal, toda teologia é, de alguma forma, biográfica<sup>5</sup>.

#### 1. Pré-história de um método: traços autobiográficos

Atravessei o Atlântico rumo à Ville des lumières com a missão de fazer um mestrado e um doutorado em vista de, entre outras coisas, assumir a cátedra de teologia fundamental do então Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (hoje, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia), em Belo Horizonte, até então sob a responsabilidade de nosso querido J.B. Libanio<sup>6</sup>. Como religioso, graças ao meu engajamento cristão e através de minha formação anterior, testemunhei o dinamismo pastoral das comunidades eclesiais de base e das pastorais populares, e, também, pude presenciar o surgimento surpreendente da onda pentecostal, de origem católica ou autônoma. Além das polarizações ideológicas, o cenário religioso parecia cada vez mais complexo e confuso. Levei comigo, portanto, a preocupação de buscar critérios objetivos que ajudassem a verificar o que é "autenticamente" cristão (ou não) nas diversas manifestações de fé do nosso povo. Embora admitindo minha dívida espiritual com a religiosidade popular, parecia-me indispensável "purificar" algumas experiências religiosas em nome da verdadeira fé, com a ajuda de critérios teológicos "claros e distintos". Nesse sentido, a própria escolha do país europeu denunciava meu objetivo: assim cheguei à França.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> "Um método é um instrumento, um contorno [do objeto] que deve ser adequado ao objeto de estudo. Não se pode decidir *a priori* se um método convém ou não; o próprio processo cognitivo é quem dirá." P. TILLICH, *Systematic Theology*, v. I, Chicago: The University of Chicago Press, 1951, pp. 59-60.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> J.B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*: essai d'une théologie fondamentale pratique = Cogitatio Fidei n° 99, Paris: Cerf, 1999, pp. 246-255. O autor refere-se especificamente a Karl Rahner, cujo centenário de nascimento celebramos em 2004.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Conhecido como teólogo da libertação, desde a primeira geração, J.B. Libanio foi professor de teologia fundamental, durante mais de 20 anos, somente em nossa Faculdade de Teologia (Belo Horizonte). Ele é autor de vários livros, dentre os quais duas obras maiores de teologia fundamental: A Revelação a partir da Modernidade (Loyola, 1992) e o tratado da fé, Eu creio, nós cremos (Loyola, 2000).

Apesar de encontrar nos meios teológicos jesuíticos franceses um clima de abertura ao novo e ao diferente, a leitura de alguns manuais de teologia fundamental levou-me a constatar um impasse: dei-me conta da ausência quase que total do tema da religião e da religiosidade popular nos diversos discursos, certamente explicável pelo bombardeamento da crítica moderna a toda manifestação religiosa; mas, ao mesmo tempo, deparei-me com várias tentativas de dialogar com outras religiões, embora mantendo, de um lado, a afirmação do "fim da religião" e, de outro lado, sustentando a tese de que o cristianismo não é propriamente uma religião. Em princípio, estes pressupostos coincidiam com os meus pré-conceitos em relação à situação brasileira. Contudo, duas questões intrigavam-me: como um teólogo cristão pode pensar honestamente uma "teologia do diálogo inter-religioso", sem admitir a dimensão religiosa do cristianismo?; como podemos compreender profundamente a experiência de fé do povo brasileiro, sem repensar a religião em geral e a religiosidade popular em toda sua complexidade?

Mais do que idéias claras apareceram-me rostos distintos: gente que conheci no trabalho pastoral e que se misturava aos rostos do povo latino-americano. Ora, esta crise inicial não apenas foi decisiva para as futuras opções teológicas da tese como também me levou a conceber *a teologia essencialmente como hermenêutica*, no sentido semelhante ao que G. Ebeling dá a este termo: uma teologia capaz de articular uma "palavra responsável". Portanto, uma teologia responsável é uma teologia capaz de assumir a responsabilidade da palavra (*Wortverantwortung*) e da linguagem (*Sprachverantwortung*)<sup>7</sup>. Todavia, responsável é também uma "teologia que responde" às grandes questões da existência humana, segundo as concepções de Paul Tillich<sup>8</sup> e Karl Rahner<sup>9</sup>. Como conceber, no entanto, uma teologia que responde à Palavra de Deus em sua transcendência e, ao mesmo tempo, às questões humanas em sua contingência histórica?

Diante da minha primeira hipótese de trabalho, a saber, partir da ambigüidade religiosa para discernir a dinâmica da fé, foi-me dirigido um questionamento metodológico, nos seguintes termos: como partir de experiências contextuais e ambíguas, sem renunciar à busca de critérios universais de verdade? Seria possível construir um discurso verdadeiro sem resolver antes o problema da ambigüidade? Traduzindo em termos mais especificamente teológicos: durante todo o século XX, grosso modo, a teologia ocidental européia defendeu-se das críticas à religião distinguindo

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Wort und Glaube, t. II, pp. 116 (apud R. GIBELLINI, Panorama de la théologie au xxe siècle, Paris: Cerf, 1994, pp. 84; cf. R. MARLÉ, Parler de Dieu aujourd'hui: la théologie herméneutique de Gerhard Ebeling = Cogitatio Fidei n° 82, Paris, Cerf, 1975.

<sup>8</sup> Tillich fala de uma "teologia que responde" às situações humanas com a força ou o dinamismo da fé. Cf. P. TILLICH, Dynamique de la foi, Paris-Tournai: Casterman, 1968, pp. 17; 84-87; IDEM, Systematic Theology, v. I, op. cit., pp. 66-68.

Of. K. RAHNER, "L'avenir de la théologie", in R. VANDER GUCHT / H. VORGRIMLER (orgs.), Bilan de la théologie au XX° siècle, Paris-Tournai: Casterman, 1970, pp. 911-932.

radicalmente, de maneira explícita ou implícita, a fé cristã da religião propriamente dita. Voltar a essa questão em teologia significa, de certa forma, reabrir o processo da religião, com a tarefa de indicar uma outra pista de solução ao problema da ambigüidade religiosa. Tomei estes questionamentos como desafio: sem a pretensão de refazer a história da teologia, mas, ao mesmo tempo, movido pelo desejo de buscar critérios teológicos que não descartem *a priori* as experiências religiosas populares, sem antes discernir seus valores e, quem sabe, encontrar alguma contribuição para repensar a própria concepção da fé e da vida cristãs.

Habitado por estas questões, antes de buscar um método para tratá-las, preocupei-me em buscar um interlocutor na própria tradição teológica: assim, cheguei ao nome de Paul Tillich (1885-1965). Ele figura, praticamente, como o único teólogo do século XX que não faz uma distinção radical entre fé e religião, seja em vista de sua "teologia da cultura", seja em nome de sua afirmação da ambigüidade humana fundamental. Homem de fronteiras e testemunha de uma época de transição, Tillich não apenas repensou a relação clássica entre filosofia e teologia, mas também refletiu sobre o discurso teológico num intercâmbio inter-disciplinar.

O método tillichiano merece aqui algumas considerações preliminares. Chamando-o de "método de correlação", Tillich estabelece uma interação dialética entre "mensagem cristã" e "situação", entendendo por esta última toda e qualquer expressão cultural, fundamentalmente a filosofia, mas também as ciências humanas e as manifestações artísticas¹º. Segundo ele, a teologia nasce, portanto, da "correlação" entre as grandes questões humanas, elaboradas pelas expressões culturais, e as respostas da fé, presentes nos grandes "símbolos" cristãos¹¹. Trata-se de uma resposta aberta, porque o símbolo precisa constantemente ser interpretado. Além dessa abertura proposta pelo seu método, o autor alemão oferece, num pequeno ensaio sobre a fé¹², uma visão "dinâmica" da experiência crente que, segundo tento mostrar, está enraizada na sua pneumatologia: a *dynamis* da fé é dada pelo Espírito¹³. No entanto, e eis outra razão determinante na escolha do interlocutor, o dinamismo da fé está imerso na ambigüidade da experiência cultural e religiosa. Tillich conduz assim a ambigüidade até suas

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Essa abertura evidencia-se sobretudo na fase americana do pensamento de Tillich, momento em que ele "sistematiza" o método da correlação. Cf. Discerner la foi, pp. 219-231.

O projeto de sua teologia sistemática segue este esquema, como se pode perceber pelos títulos das cinco partes do sistema: o primeiro termo indica sempre a elaboração cultural da questão e o segundo indica o "símbolo" cristão a ser reinterpretado. Assim, temos: 1. Razão e Revelação; 2. O Ser e Deus; 3. A existência e o Cristo; 4. A vida e o Espírito; 5. A História e o Reino de Deus. Cf. P. TILLICH, Systematic Theology, v. I, op. cit., pp. 66-67; Discerner la foi, pp. 203s.

 $<sup>^{\</sup>rm 12}$  P. TILLICH,  $Dynamics\ of\ faith,$  New York: Harper and Row, 1957.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Discerner la foi, pp. 285s.

últimas conseqüências, deslocando-a propriamente do âmbito religioso para o da vida: a experiência religiosa é ambígua, porque a vida mesma é ambígua. Ele radicaliza pois a ambigüidade, re-situando-a propriamente na antropologia teológica<sup>14</sup>. Neste sentido, a ambigüidade da experiência não pode ser eliminada, sem cair no risco de um idealismo do ser humano e de comprometer a própria experiência de fé como experiência humana de Deus. É precisamente reinterpretando o símbolo cristão do Espírito, Senhor da vida, que Tillich busca responder ao problema da ambigüidade da vida.

Depois desse olhar retrospectivo sobre a pré-história dos problemas que sugeriram as pistas do método seguido, importa vislumbrar brevemente as grandes opções do trabalho no seu conjunto. Primeiramente, a definição de uma situação da fé: o contexto religioso brasileiro no período pós-conciliar (Vaticano II). Segundo, a escolha de um interlocutor privilegiado: Paul Tillich. Terceiro, a delimitação de uma perspectiva de abordagem: a teologia fundamental<sup>15</sup>. Esses momentos correspondem, respectivamente, às três partes da obra. Contudo, não cabe aqui seguir a ordem do seu desenvolvimento, mas propriamente realizar uma leitura em que se pontuem alguns elementos do método teológico. Organizaremos nossa releitura a partir de quatro aspectos principais: primeiramente, indicaremos o ponto de partida, a experiência da fé tal como ela se manifesta; em segundo lugar, justificaremos a perspectiva teológica de nossa abordagem, uma teologia fundamental contextual; em terceiro lugar, analisaremos o problema das mediações históricas, refletindo sobre o "contexto histórico" como lugar teológico ou referência indispensável para a elaboração de uma teologia; no quarto e último lugar, à guisa de conclusão e a título de ilustração, apresentaremos alguns "resultados" alcançados, como critérios de um discernimento teológico, abrindo também outras perspectivas.

# 2. Ponto de partida: a experiência da fé em tempos de ambigüidade religiosa

"A questão do ponto de partida é importante porque não se trata de um mero começo material, mas de um lugar hermenêutico, *a partir do qual* se abrem não apenas a perspectiva de leitura teológica da realidade à luz da Palavra de Deus, mas [...] também a *ótica* a partir da qual esta Palavra mesma e os conteúdos da fé da Igreja serão reinterpretados" À luz dessa

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Parece-me bastante esclarecedora a comparação entre as posições de P. Tillich e de K. Barth: o debate entre fé e religião esbarra na diferença entre antropologias. Sobre o debate entre os dois autores, ver *Discerner la foi*, pp. 152s.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Discerner la foi, pp. 9-11.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> J.C. SCANNONE, "Situación de la problemática del método teológico en América latina", op. cit., p. 260.

consideração judiciosa de J.C. Scannone, reconhecemos na definição de nosso ponto de partida uma dupla herança: por um lado, os estudos das teologias européias sobre a experiência<sup>17</sup>, exigência da própria virada antropocêntrica da modernidade ocidental e expressão da guinada realizada pelo Concílio Vaticano II; por outro lado, menos por pretensão que por reconhecimento, seguimos a pista de busca metodológica das teologias latino-americanas da libertação<sup>18</sup>, igualmente em diálogo com a tradição européia, mas dentro de uma recepção criativa e de uma abertura de caminhos não traçados.

Partimos, portanto, de uma espécie de descrição da experiência contextual do crer, lá onde e da maneira como a fé se manifesta de forma mais visível. Claro que esse ponto de partida não esgota toda a riqueza da fé, de certo modo, acessível somente a Deus que encontra as pessoas no seu segredo<sup>19</sup>. Além desta reserva epistemológica própria da natureza da experiência de fé, delimitamos o campo de estudo: escolhemos três experiências brasileiras, certamente as mais representativas, que entraram em cena no período pós-conciliar, a saber: as Comunidades eclesiais de base (Cebs), a Renovação Carismática Católica (RCC) e, mais recentemente, os neopentecostais<sup>20</sup>. Analisamos essas experiências do ponto de vista da "pretensão" de renovação da fé de cada uma delas e, ao mesmo tempo, do ponto de vista das ambigüidades suscitadas em relação às instâncias de regulação da fé, sobretudo no âmbito da Igreja católica (romana). Estas experiências, porém, não somente passaram por mutações ao longo destes últimos anos<sup>21</sup>, como também se inserem num contexto mais amplo do cristianismo presente nas sociedades contemporâneas ocidentais. Primeiramente, vejamos como situar o cristianismo no contexto de uma era pós-cristã; e, em seguida, analisemos a situação da fé especificamente no Brasil.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> A bibliografia sobre a experiência na teologia é bastante ampla, sobretudo depois do concílio Vaticano II. Cf. H. BOUILLARD, "L'expérience comme point de départ de la théologie fondamentale", Concilium 6 (1965) 83-92; E. SCHILLEBEECKX, Expérience humaine et foi en Jésus Christ, Paris: Cerf, 1981, pp. 29-64; IDEM, L'Histoire des hommes, récit de Dieu = Cogitatio Fidei nº 166, Paris: Cerf, 1992, pp. 23-87; J. MOLTMANN, L'Esprit de la vie = Cogitatio Fidei nº 212, Paris: Cerf, 1999, pp. 37-113.
<sup>18</sup> J.B. LIBANIO, Teología de la liberación: guía didáctica para su estudio, Santander: Sal Terrae, 1989; I. ELLACURÍA / J. SOBRINO, Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, v. I e II, Madrid: Trotta, 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> P. GISEL, "Qu'est-ce que croire? Mise en situation théologique", Recherches de Sciences Religieuses 77/1 (1989) 63s.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> O estudo das três experiência é o objeto da primeira parte da obra: Discerner la foi, pp. 23-107.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> J.B. LIBANIO, A Religião no início do milênio = Theologica nº 8, São Paulo: Loyola, 2002; IDEM., Olhando para o futuro: perspectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América latina = Theologica nº 9, São Paulo: Loyola, 2003.

#### Cristianismo e o "fim" da religião

O cristianismo latino-americano vive uma situação extremamente paradoxal e ambígua: por um lado, ele é solidário com o declínio da civilização cristã ocidental e o eclipse da religião enquanto referencial da sociedade; mas, por outro lado, a fé cristã é afetada pelo ressurgimento do religioso sob as formas mais arcaicas, no seio da vida moderna. Como interpretar esta situação: trata-se de uma *New age* espiritual em tempos de pósmodernidade? Religião, espiritualidade ou espiritualismos à *la carte*? Chance ou desafio para o cristianismo?

Para uns, este impulso religioso é próprio dos tempos de incertezas e medos: de fato, cada dia, aumentam as formas de violência e os motivos para alimentar o clima de insegurança, tanto na esfera coletiva como individual, tanto planetária como regional. Para outros, esse fenômeno religioso não passa do "retorno da religião" ou "revanche do sagrado" que, apesar de corresponder a uma dimensão constitutiva do ser humano, foi criticada e reprimida pela razão moderna, a qual não somente profetizou a superação do estágio religioso da humanidade como também anunciou a "morte de Deus". O debate apenas começa a entrar em pauta, mas já podemos perceber o obstáculo de nossos pré-conceitos e antever uma certa inadequação de nossas velhas categorias "modernas".

Muito provavelmente esse fenômeno, dada a sua complexidade, depende de uma pluralidade de fatores e não exclui, necessariamente, opiniões contrárias. Parece inegável, no entanto, que há uma verdadeira onda religiosa e um renovado interesse pelo "espiritual<sup>22</sup>", em contraste com a ampla maioria das previsões dos profetas da modernidade ocidental. Contudo, em princípio, isso não significa uma contradição com os diagnósticos do "fim da religião", embora exija-se uma maior precisão: o problema não é de desaparecimento das religiões, mas de fim de uma época em que elas representavam, de uma forma ou de outra, o fundamento da visão de mundo ou a norma de organização da sociedade<sup>23</sup>. Diante do fim desta função, porém, resta ainda perguntar-se sobre o "fim", no sentido de uma *teleologia* da dimensão religiosa do ser humano e da religião como tal para a história da humanidade.

Neste sentido, essa onda religiosa atual não autoriza nenhuma religião a sonhar com um retorno das teocracias históricas, nem permite ao cristianismo ocidental reivindicar um estatuto politicamente privilegiado nas soci-

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Fala-se indistintamente de termos como espiritualidade, religiosidade e até mística. O próprio vocabulário mereceria um discernimento ou, pelo menos, uma maior precisão.
<sup>23</sup> Cf. M. GAUCHET, Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion, Paris: Gallimard, 1985; P. VALADIER, L'Église en procès: catholicisme et société moderne, Paris: Calmann-Levy, 1987; C. THEOBALD, "L'Écriture, âme de la théologie, ou le christianisme comme religion de l'interprétation", in R. LAFONTAINE et alii, L'Écriture, âme de la théologie, Bruxelles: Éd. de l'Institut d'études théologiques, 1990, pp. 111-132.

edades contemporâneas, ditas "pós-cristãs". Por sua vez, o fim desse papel do cristianismo no Ocidente não significa que ele fique "desobrigado" diante dos grandes debates da vida moderna no tocante aos problemas mais pessoais até aos desafios de uma sociedade em vias de globalização. Essas questões vitais concernem ao cristianismo na medida em que se implicam o ser humano na sua dignidade inalienável, a sociedade em seus projetos de busca de uma maior justiça e fraternidade, a história humana e o destino do planeta. Tudo isso, porém, independentemente do status social da religião, é uma consequência da própria dinâmica da Encarnação, sem a qual o cristianismo não seria mais ele mesmo: como diziam os Pais da Igreja, o que não foi assumido pelo Verbo feito carne, não foi salvo. É tarefa da teologia dar razões de nossa esperança (cf. 1Pd 3,15), mas, antes de tudo, é próprio da fé cristã "esperar contra toda esperança" (Rm 4,18) e, assim, contribuir, corajosa e humildemente, eficaz e modestamente, na reconstrução das identidades regionais, na história comum da humanidade e no destino da vida no planeta.

Contudo, embora assumindo a realidade humana na sua totalidade e extrapolando as fronteiras do âmbito religioso, o cristianismo não pode, sem mais, renegar sua relação com a religião, sobretudo num contexto em que formas religiosas diversas pretendem responder, certamente, a *verdadeiros problemas*, mas com *falsas soluções*. Em nome de Deus, tanto discursos como práticas religiosas podem acabar legitimando não apenas situações de miséria e sofrimento, mas também estratégias interesseiras e políticas destrutivas. Diante disso, a noção dialética do cristianismo como "religião da superação da religião" (P. Tillich) ou "religião do fim da religião" (M. Gauchet) é indispensável para repensar a importância e o risco dessa dimensão ambígua do ser humano, em nome da fé como autêntica experiência de Deus. Nesse sentido, o cristianismo como "religião da interpretação" (Chr. Theobald) aponta para o terreno de um verdadeiro discernimento, diante do qual podemos afirmar: *o cristianismo é a religião do discernimento da religião*.

#### Fé cristã e ambigüidade no Brasil

Depois do esforço de renovação da fé em diálogo com as realidades sociais e históricas, em continuidade ao *aggiornamento* pós-conciliar, o impacto maior para o cristianismo no Brasil, e talvez em toda a região sul-americana, é incontestavelmente essa efervescência religiosa<sup>24</sup>, acompanhada de uma ambigüidade fora dos limites que exige um discernimento criterioso, tão difícil quão necessário. Necessário porque a exigência cristã de busca

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> C. Theobald, no prefácio ao livro *Discerner la foi* (p. I), ressalta o esforço das Igrejas latino-americanas, para situarem-se diante das evoluções culturais e religiosas, das quais o crescimento das "seitas" é apenas um sintoma.

da verdade sobre Deus e sobre a humanidade é tarefa permanente da teologia. Difícil porque a realidade é complexa e não implica somente uma análise da situação: há uma mistura de elementos modernos e arcaicos, confundindo-se o estilo de espiritualismo *light* com o religioso selvagem. Além das múltiplas expressões pré-modernas presentes na religiosidade popular e das ambigüidades da vida em geral, o processo de evangelização cristã deixou suas marcas ao longo da história do continente, confundindo-se muitas vezes com a importação de processos civilizatórios, não menos ambíguos, envolvendo modelos políticos e culturais exógenos. Para ilustrar com um caso: a relação entre "catolicismo popular" e "catolicismo oficial" reflete o problema de uma tensão mal resolvida e que, por isso mesmo, volta à cena nas formas mais inesperadas e, surpreendentemente, arcaicas<sup>25</sup>.

No caso brasileiro, e eis uma de minhas hipóteses de trabalho, o catolicismo popular representa uma "memória viva" 26 dos diferentes momentos de evangelização, inclusive com suas formas sincréticas. Nesse sentido, penso que o catolicismo popular, ambíguo por excelência, é uma matriz fundamental da experiência sócio-cultural e religiosa no Brasil: matriz no sentido genuíno de "útero" ou "seio materno". Consequentemente, postulo uma relação de "filiação" com três figuras pós-conciliares principais, engendradas por uma conjunção de fatores eclesiais, culturais, sociais, econômicos e ideológicos. Primeiramente as Cebs que, numa relação de ruptura com o catolicismo popular tradicional, buscaram reinventar o popular, propondo um "novo jeito de ser Igreja". Em seguida, a RCC que, embora sendo um movimento "importado" e, inicialmente, associado à classe média, adquiriu rapidamente características locais ou regionais, conjugando libertação interior-emocional com expressões tradicionais católicas; inclusive evidenciava-se uma necessidade de auto-afirmação em relação às suas raízes pentecostais não-católicas. Enfim, os neopentecostais ou as igrejas pentecostais da última geração<sup>27</sup> não apenas continuam na linha da fragmentação e criação de novas igrejas, características típicas do movimento da Reforma, mas ainda, de maneira surpreendente, incorporam símbolos e expressões da religiosidade popular: por exemplo, as correntes de oração, a bênção de óleo para os doentes, os exorcismos, etc. Acrescentem-se também elementos morais e uma visão mágica e apocalíptica do mundo.

Apesar das diferenças irredutíveis destas três figuras contextuais, elas apresentam aspectos comuns. Um ponto fundamental é que, todas elas, alimen-

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Sobre o catolicismo popular: P. RIBEIRO DE OLIVEIRA, "Le catholicisme populaire en Amérique latine", Social Compass, XIX/4 (1972) 567-584; VV.AA., "Catolicismo popular no Brasil", Revista Eclesiástica Brasileira, 36/141, (1976) (cf. bibliografia comentada por P. RIBEIRO DE OLIVEIRA, op. cit., pp. 272-280); P. SUESS, Catolicismo popular no Brasil: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida, São Paulo: Loyola, 1979.
<sup>26</sup> D. HERVIEU LEGER, Vers un nouveau christianisme?, Paris: Cerf, 1987, pp. 315s; IDEM, La religion pour mémoire, Paris: Cerf, 1993.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Cf. R. MARIANO, Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil, São Paulo: Loyola, 1999. Discerner la foi, pp. 79-107.

tam uma pretensão de "renovação" do cristianismo, inclusive fazendo apelo de "retorno às fontes" e ao dinamismo do Espírito: as Cebs denotam as características das primeiras comunidades cristãs (At 2); a RCC revive o imaginário dos carismas especiais, identificando-se com um "novo Pentecostes"; os neopentecostais, dentro do mesmo universo, acentuam o caráter performativo de uma palavra que realiza imediata e milagrosamente aquilo que proclama. De forma sintética, destacamos quatro focos maiores de tensão: o primeiro foco, admitindo que a Sagrada Escritura é a "fonte" comum das três figuras, a relação com o texto e o modo de interpretação muda radicalmente em cada uma delas; o segundo foco de tensão é provocado pela relação entre teoria e ação, dizer e fazer, ou, em linguagem mais elaborada, entre ortodoxia e orto-práxis; o terceiro foco de tensão pode ser expresso na relação entre carisma e instituição ou tradição e utopia; enfim, o quarto e último foco de tensão aparece na relação entre unidade e diversidade, unicidade da fé e pluralismo de expressões, referindose em última instância à relação entre Jesus Cristo e o Espírito Santo.

Identificados estes quatro focos de tensão e ambigüidades das experiências, resta proceder ao discernimento necessário. A maior dificuldade começa, porém, na hora de buscar critérios: se partirmos de critérios puramente objetivos ("dogmáticos") e exteriores ao "mundo" das experiências, correse o risco de não dar conta de sua possível "novidade" nem de fazer justiça ao real; se, por sua vez, partirmos de uma valorização de todas as experiências na sua extrema diversidade, além do trabalho exaustivo, corre-se o risco de cair num relativismo, no qual "tudo vale a pena", sem nenhum critério possível de verdade. Mais que um dilema, esse desafio corresponde a um paradoxo fundamentalmente cristão: como dar conta da experiência humana na sua irredutível singularidade, sem renunciar por isso a afirmação da unicidade da fé cristã em sua incontornável radicalidade? Ou dito positivamente: Deus se revelou plenamente e uma vez por todas, na singularidade de um homem, historicamente situado, Jesus Cristo; no entanto, essa revelação concerne todo ser humano, de todos os tempos e culturas. Assim, o discernimento deixa a esfera circunstancial e o âmbito meramente contextual para atingir os fundamentos mesmos do ato de crer.

#### 3. Perspectiva teológica: dar razões da esperança cristã

"Uma teologia que não é atual, seria falsa", disse H. Bouillard<sup>28</sup>. E a atualidade de uma teologia depende de sua capacidade para "responder", de alguma forma, às grandes questões de seu tempo. Podemos pensar imediatamente nas teologias contextuais ou regionais, particularmente as teologias contextuais ou regionais, particularmente as teologias contextuais ou regionais.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> H. BOUILLARD, Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin, Paris: Aubier, 1941, p. 219.

gias latino-americanas da libertação. No entanto, isso corresponde à mais genuína tradição cristã, expressa em 1Pd 3,15: "Estai sempre prontos a dar razões de vossa esperança perante quem quer que seja". Esta atitude concerne ao ser cristão e à teologia em geral, mas, de maneira específica, à teologia fundamental, herdeira de uma tradição tão antiga quanto o próprio cristianismo. Assim, para definir a perspectiva de nossa abordagem, mostraremos, em primeiro lugar, as tarefas de uma teologia fundamental contextual e, em segundo lugar, indicaremos a tríplice dimensão da verdade da fé.

#### Tarefas de uma teologia fundamental contextual

A teologia fundamental<sup>29</sup> atual busca definir suas tarefas a partir da dupla função que caracteriza seu método próprio: ela deve tratar dos pressupostos do cristianismo (*praeambula fidei*), servindo-se dos estudos filosóficos e históricos para estabelecer sua credibilidade diante do tribunal da razão humana, das religiões do mundo e das diferentes confissões cristãs (primeiro pólo); e, ao mesmo tempo, ela deve compreender-se como uma disciplina eminentemente "teológica", ou seja, fundada na possibilidade e na necessidade de uma demonstração racional da fé sobre a própria Revelação cristã (segundo pólo)<sup>30</sup>.

A perspectiva de nosso enfoque consiste, pois, numa re-interpretação contextual dessa dupla função de toda teologia fundamental, tanto no contexto *amplo* da teologia hoje<sup>31</sup>, como no contexto *específico* de uma teologia situada numa região. Concretamente, de um ponto de vista formal, pode-se falar de uma tríplice tarefa da teologia fundamental: a primeira tarefa é interpretativa (*mediação hermenêutica*), a segunda tarefa é propriamente reflexiva (*reflexão epistemológica*) e a terceira tarefa é autoimplicativa (*apologia da diferença cristã*). De um ponto de vista dos conteúdos, trata-se no primeiro momento de interpretar as experiências de um contexto dado, para refletir, no segundo momento, sobre as mediações e critérios interpretativos que respondam à realidade e, ao mesmo tempo, à

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> A bibliografia de Teologia fundamental é imensa. Cf. B. SESBOÜÉ / C. THEOBALD, Histoire des Dogmes: La Parole du Salut, t. IV, Paris, Desclée, 1996, 658 pp.; S. SILVA, "La Teología fundamental entre 1970 y 1997: Panorama de panoramas y reflexiones desde América Latina", Teología y Vida, vol. XXXIX (1998) 111-149.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Cf. C. THEOBALD, "De Vatican I aux années 50", in B. SESBOÜÉ (org.), *Histoire des Dogmes*, t. IV, op. cit., p. 228.

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Ver, neste sentido, a obra de H. WALDENFELS, *Manuel de théologie fondamentale* (orig. *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, 1985) = Cogitatio Fidei n° 159, Paris: Cerf, 1990; cf. também W. KERN *et alii*, *Corso di teologia fondamentale*, 4. vol., Brescia: Queriniana, 1990.

exigência de uma teologia cristã; enfim, no terceiro momento, cabe elaborar uma apologia da fé em diálogo com outras formas de pensar e outros estilos de vida. Esses três momentos, presentes e articulados do início ao fim, podem ser mais claramente percebidos realizando um corte diacrônico e um corte sincrônico na leitura que fazemos da obra em questão.

Num corte diacrônico, podemos perceber os passos dados progressivamente como momentos de um mesmo ato de discernimento da fé. O primeiro momento é, como dissemos, uma interpretação das experiências contextuais através de uma descrição fenomenológica e uma análise sócioreligiosa. Mas, a mediação sócio-analítica não é sem problemas. Por isso, além da necessidade de pensar a passagem das análises sociológicas ao discurso teológico, levantamos a hipótese do próprio estatuto "hermenêutico" do ato de crer: de fato, a fé cristã define-se mediante uma interpretação de textos e de experiências, à luz das Escrituras<sup>32</sup>. O segundo momento implica um distanciamento da situação contextual e, através de um diálogo com o pensamento de Paul Tillich, busca-se uma "criteriologia" para o discernimento teológico. Ora, o estatuto do autor no método escolhido traduz-se sinteticamente na expressão pensar com Tillich<sup>33</sup>. Enfim, o terceiro momento corresponde a uma auto-compreensão do cristianismo, através de uma "apologia da diferença cristã": tão antiga quanto a própria fé, a função apologética da teologia aponta para o critério de nossa relação com o "outro". Depois de uma longa história de definição da identidade cristã em oposição ao outro, como mostra tanto as apologias antigas como a apologética moderna, hoje, a nossa relação com o outro deve ser interpretada diante do horizonte de abertura ao diferente, de diálogo com o outro e do pluralismo de concepções. O maior desafio de uma apologia da diferença cristã é, portanto, reconhecer o outro enquanto outro, na sua irredutível diferença, sem, pois, renunciar nada da identidade cristã, em sua radical singularidade na busca da verdade<sup>34</sup>.

#### A tríplice perspectiva da verdade

A diacronia das questões não incorre numa mera sucessão de momentos, uma vez que estes estão articulados uns com os outros. Se realizarmos um corte sincrônico, constatamos duas "intuições principais" que atravessam todo o tecido do texto, costurando conteúdo e método. A primeira intuição principal corresponde ao pólo dos praeambula fidei: partindo da análise de um contexto sócio-religioso extremamente complexo e ambíguo, afirma-

<sup>32</sup> Primeira parte da obra: Discerner la foi, pp. 23-134.

<sup>33</sup> Segunda parte da obra: Discerner la foi, pp. 135-322.

 $<sup>^{34}</sup>$  Terceira parte da obra  $\it Discerner~la~foi,~pp.~323s.$ 

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Como percebeu tão bem C. Theobald, no seu Prefácio à obra Discerner la foi, p. III.

mos a necessidade de um discernimento interdisciplinar para verificar a autenticidade da experiência (dimensão subjetiva da fé), a justeza (dimensão intersubjetiva) e a verdade, propriamente dita (dimensão objetiva)<sup>36</sup>. A segunda intuição corresponde ao pólo propriamente teológico: o critério último de uma experiência verdadeiramente cristã decide-se diante do Livro Sagrado: fonte da revelação e da fé, a Bíblia atua como critério decisivo, graças ao ato único do Cristo, intérprete e cumprimento pleno das Escrituras e do "humano em toda sua humanidade". Estas duas intuições principais atravessam o conjunto da obra e aparecem, de uma maneira ou de outra, implícitas em cada momento da evolução da questão; no entanto, somente no final elas se mostram com toda evidência.

O exercício de um discernimento interdisciplinar, embora partindo do material disponível, recolhido, sobretudo das ciências da religião, não pode renunciar à necessidade de responder a uma dupla exigência: por um lado, a exigência de um discurso verdadeiro, com pretensão de universalidade; por outro lado, a exigência específica da fé cristã, em sua singularidade. Uma exigência conduz à outra, mas elas são irredutíveis.

A exigência da verdade corresponde, portanto, ao desenvolvimento de um discernimento em três dimensões constitutivas da experiência de fé porque o é de toda experiência humana<sup>37</sup>. Na *dimensão subjetiva* importa verificar a autenticidade de uma experiência, segundo um duplo critério: primeiro, verificar se realmente se trata de uma autêntica experiência humana; segundo, se esta experiência autenticamente humana corresponde a uma autêntica experiência *de* Deus. Pois, como dizia H.C.L. Vaz, "a experiência de Deus não é *especificamente* uma experiência religiosa; a experiência de Deus não é *estruturalmente* uma experiência religiosa"<sup>38</sup>. Este critério da autenticidade põe em questão novamente a relação entre experiência religiosa e experiência da fé cristã, sendo esta última caracterizada não como experiência de uma dimensão isolada, por mais importante que seja, mas por uma experiência que toca o sentido radical da vida em sua totalidade, incluindo a transcendência<sup>39</sup>.

A dimensão inter-subjetiva aponta para um critério "estratégico" da verdade: trata-se, de uma parte, de verificar a capacidade de uma experiência tecer laços comunitários estruturantes da própria pessoa como um ser-

 <sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Estes três níveis – mundo objetivo, mundo social e mundo subjetivo – constituem a experiência humana, interpretada segundo o paradigma do agir comunicativo. Cf. J. HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, v. I, Paris: Fayard, 1987, pp. 90-118.
 <sup>37</sup> Discerner la foi, pp. 422s.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> H.C.L. VAZ, "Linguagem da experiência de Deus", in *Escritos de Filosofia*, t. I, São Paulo: Loyola, p. 249. Segundo o autor, uma experiência do "sentido radical" ocupa o espaço total da existência e da experiência, circunscrito pelos limites do mundo, do outro e do eu (p. 252). Reencontramos assim os três "lugares" da verdade.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Cf. H.L. VAZ, op. cit., pp. 248s.

com-os-outros-no-mundo; doutra parte, trata-se de repensar a contribuição do cristianismo na elaboração de normas de sociabilidade, segundo os critérios da justiça e da fraternidade, dentro do horizonte plural dos grupos sociais.

Enfim, a afirmação da *dimensão objetiva* da verdade tornou-se uma tarefa bastante complexa para o cristianismo, sobretudo num mundo que se considera "pós-cristão". De fato, a posição hegemônica do cristianismo ocidental confundiu-se muitas vezes com uma afirmação "autoritária" da verdade objetiva, com "argumentos necessários". No entanto, a fé cristã não pode renunciar à objetividade da verdade, embora devendo sempre ser reinterpretada. Isso significa que, diante de toda visão fatalista do mundo e toda visão trágica da história, a noção de esperança cristã aponta para "a terceira margem do rio"<sup>40</sup>; porém, a objetividade não pode ser afirmada a todo custo, apelando unicamente para o recurso de autoridade ou negando *a priori* a verdade de outras posições<sup>41</sup>. Talvez exatamente porque o cristianismo perdeu seu *status* hegemônico no Ocidente, haja mais chance de uma contribuição cristã na construção da verdade que implique repensar o ser humano a partir dos últimos dos últimos, a história da humanidade como projeto comum e o destino do planeta em contexto de globalização.

Fica ainda, porém, um problema para o teólogo: como partir de uma análise interdisciplinar da realidade e, ao mesmo tempo, responder à exigência radical do cristianismo de fundar-se na revelação de Deus consignada nas Escrituras?

### Lugar teológico: das mediações sócio-analíticas à hermenêutica

Nosso trabalho supõe um duplo desdobramento, no interior do próprio paradigma hermenêutico: no primeiro aparece a pista indicada pelo método de correlação de Paul Tillich; no segundo explicita-se o estudo do método das teologias latino-americanas da libertação, feito por Clodovis Boff<sup>42</sup>. Ora, esses desdobramentos representam passos significativos para o método teológico, ao mesmo tempo que indicam limites, considerando, sobretudo,

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Essa imagem aparece como título de um "conto" de J. GUIMARÃES ROSA, *Primeiras histórias*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, 15<sup>a</sup> ed., pp. 79-85.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Cf. Nostra Aetate, 2.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Embora a referência a estes dois nomes possa ser arbitrária, trata-se de evidenciar, por um lado, o caminho escolhido na tese, a saber, "pensar com" Paul Tillich uma teologia do discernimento da fé e, por outro lado, o trabalho realizado por Clodovis Boff na sistematização do método das teologias latino-americanas da libertação. Cf. também F. TABORDA, *art. cit.*; J.C. SCANNONE, *art. cit.* 

a mudança do próprio contexto e o caráter de "abertura" intrínseco à busca de um método que melhor dê conta da realidade, segundo a tarefa que os dois teólogos assumiram, cada um no seu tempo e contexto. Assim, podese falar de mudança de paradigmas na teologia. Neste sentido, o pensamento de Tillich é mais representativo de uma "crise de paradigmas" no pensamento ocidental: entre duas guerras, "dois mundos" e muitas fronteiras<sup>43</sup>. A teoria do método de C. Boff<sup>44</sup> busca dar conta da virada hermenêutica realizada pelas teologias latino-americanas. Tanto o teólogo alemão quanto o teólogo brasileiro fizeram valer a situação contextual nos seus métodos, embora diferentemente. Partindo desses dois modelos, sem a pretensão de propor um "novo" método teológico, buscaremos uma outra pista dentro do horizonte da própria hermenêutica e, ao mesmo tempo, considerando a relevância do contexto sócio-histórico para a definição da própria fé.

#### Na pista do método hermenêutico

O "Método da Correlação" de Tillich nasceu de uma interpretação de seu próprio contexto teológico: por um lado, o debate e a situação histórica de nosso autor estavam marcados pela secularização e, por outro, pelo "biblicismo" ortodoxo que diminuía a importância ou negava explicitamente a mediação cultural na construção do método teológico<sup>45</sup>. Por isso, Tillich viu a necessidade de "traduzir" as noções bíblicas em categorias da cultura, no sentido amplo do termo, originando a sua "teologia da cultura". Em seu projeto de "teologia sistemática", o método atinge sua expressão mais acabada. Segundo Tillich, a construção do discurso teológico supõe uma noção plural de "fonte", a saber: a Bíblia, a história das Igrejas e a história religiosa e cultural. Duas observações preliminares são importantes: primeira, o autor supõe uma "hierarquia" entre as fontes, a ponto de não cair no antigo problema católico-protestante das "duas fontes", entendidas como Escritura e Tradição. Evidentemente, a Escritura é considerada "a" fonte primordial da teologia e da vida cristã; mas, como ele leva a pensar, a história da Igreja, das religiões e das culturas interferem decisivamente na elaboração do discurso teológico46; segunda observação, essas

 $<sup>^{43}</sup>$  De fato, tanto a vida como o pensamento de Tillich estão situados entre grandes "fronteiras": cf.  $Discerner\ la\ foi$ , pp. 137-148 (vida) e 149-231 (pensamento).

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Cf. suas duas obras específicas mais importantes: *Théorie et pratique: la méthode de théologies de la libération* (1990) e *Teoria do método teológico* (1998).

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Para maior aprofundamento do contexto teológico da época: cf. H. ZAHRNT, Aux prises avec Dieu: la théologie protestante au XXe siècle, Paris: Centurion, 1968.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Vale ressaltar ainda que, de uma certa forma, para Tillich a história em seu novo estatuto de ciência parece ser a grande "mediação" ou o "lugar teológico" por excelência; inclusive até a interpretação das Escrituras, na visão e na época de Tillich, está marcada pelos métodos histórico-críticos; ele próprio considera a Bíblia, "evento e documento original" (Systematic Theology, v. I, op. cit., p. 35).

"fontes" contribuíram efetivamente na própria formação do *corpus* bíblico. Para Tillich, portanto, "fonte" tem um sentido semelhante ao de "lugar teológico" ou "lugar hermenêutico" 47.

Sem fazer o processo crítico do modo de proceder tillichiano, importa aqui ressaltar até que ponto seu método não responde mais aos desafios atuais. Evidentemente, há aspectos que permanecem ou foram acentuados. Por exemplo: as culturas ocidentais modernas e pós-modernas também não se compreendem dentro do horizonte cristão; as Sagradas Escrituras não são mais consideradas como "texto fundador" do sentido da vida e da sociedade. Contudo, o contexto é radicalmente diferente e muito mais complexo. Por sua vez, para além da mentalidade historicista e positivista, assistese a uma nova abertura e a uma ampliação do horizonte de sentido, graças aos novos estudos hermenêuticos de valorização do texto como obra e graças à mentalidade cada vez mais pluralista. Seja como for, uma tradução da Bíblia em linguagem da cultura que não respeite nem a alteridade do texto bíblico, nem a autonomia das expressões culturais revelar-se-ia insuficiente. No entanto, o trabalho de inculturação do Evangelho e a atualização da fé resultam bem mais complexos, e, nem por isso, menos radical: não se trata apenas de uma questão de mudança das "representações" ou da "tradução" de categorias, mas de uma verdadeira "conversão", eliminando o caráter de exterioridade das relações entre fé e cultura, cada uma destas entendida numa pluralidade de formas e expressões.

A justificação metodológica das três "fontes históricas" no discurso teológico de Tillich apontava, de uma certa maneira, para a perspectiva desenvolvida pelas teologias latino-americanas, as quais deram ao "contexto histórico" o estatuto de *locus theologicus*<sup>48</sup>. Clodovis Boff pôs em evidência, com rigor e argúcia, este passo metodológico dado pelas teologias da libertação<sup>49</sup>. Na pista do método ver-julgar-agir, empregado pela Ação Católica<sup>50</sup>, C. Boff articula três momentos de uma "teologia do político". No primeiro momento, o autor justifica a necessidade da mediação sócio-analítica para a interpretação da realidade contextual de pobreza na América latina, em vista de uma ação cristã conseqüente: o objeto a ser compreendido, portanto, indica o método e a mediação. No segundo momento, C. Boff chama de "mediação hermenêutica" o confronto com as Escrituras cristãs: "trata-se de um momento teológico necessário (não o único) para

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> J. C. Scannone observa, com razão, que se empregamos estas expressões em sentido geral, convém falar não de "lugar teológico" mas de "lugar hermenêutico", enquanto este necessita um discernimento antes de ser empregado pela teologia. Cf. op.cit., p. 264.
<sup>48</sup> Discerner la foi, pp. 375s.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Observe-se a concepção plural das teologias da libertação: cf. J.B. LIBANIO, *Teologia da Libertação*. Roteiro didático para um estudo, São Paulo: Loyola, 1987.

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> Cf. A. BRIGHENTI, "Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana", Medellín 78 (1994) 207-254.

a construção integral de uma teologia (cristã)<sup>51</sup>". Concretamente, a mediação hermenêutica realiza-se através de uma relação dialética das análises feitas com o critério bíblico, não numa simples correspondência entre dois momentos, mas num "rapport de rapports", segundo o modelo de "relações correspondentes", isto é, a correspondência entre a relação da Escritura com o contexto do texto bíblico e a relação da teologia do político com o contexto atual<sup>52</sup>. Enfim, no terceiro momento, o autor mostra a lógica da fé que leva à ação, entendida como agir político. Se nos dois momentos anteriores, o que estava em jogo eram os "princípios epistemológicos (internos)" da teologia do político, agora trata-se de apontar para as "condições sociais", vistas do exterior, ou seja, do lugar da Práxis<sup>53</sup>.

Sem dúvida, um dos maiores méritos de C. Boff foi explicitar e fundamentar, de maneira teórica, o método das teologias da libertação, enquanto teologias do político, acentuando que a práxis é parte integrante do próprio momento teológico. Para redizê-lo de forma redundante: a práxis faz parte da lógica da própria teologia. Mas, exatamente onde reside a particularidade e audácia desta teoria do método, aparecem também os seus limites. Na verdade, estes limites foram evidenciados pela mudança de contexto, pela evolução do pensamento ocidental e pela própria crítica e auto-crítica das teologias da libertação<sup>54</sup>. Para o motivo que nos retém aqui, importa menos aprofundar o teor da crítica de tais limites que mostrar alguns indicadores novos, os quais permitem continuar pensando o método teológico. Um primeiro indicador reflete a insuficiência do instrumental sócio-analítico para interpretar o real na sua complexidade: não apenas a mediação filosófica readquiriu novo valor na teologia - sobretudo as questões éticas e estudos da fenomenologia e hermenêutica -, mas a mentalidade e ensaios interdisciplinares revelaram a contribuição das ciências humanas e a necessidade da mediação de outras formas religiosas e culturais, como por exemplo, os ritos, as artes, a literatura, etc. Um segundo indicador, na teoria do método de C. Boff evidencia-se um corte bastante acentuado entre a mediação sócio-analítica e a mediação hermenêutica (bíblica), incorrendo no risco de uma construção teológica em dois momentos ou de uma articulação extrínseca<sup>55</sup>. Mas, perceber o limite não significa já havê-lo superado: ao ler a obra aqui apresentada, pode-se ter a impressão de uma certa justaposição de dossiês, cuja articulação aparece mais claramente somente no final<sup>56</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> C. BOFF, Théorie et Pratique, op. cit., p. 120.

 $<sup>^{52}</sup>$  C. BOFF, Théorie et Pratique, op. cit., p. 252.

<sup>&</sup>lt;sup>53</sup> C. BOFF, Théorie et Pratique, op. cit., p. 261.

<sup>&</sup>lt;sup>54</sup> Cf. J.C. SCANNONE, art. cit., pp. 259-260; 268-269.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> "... debemos explicitar además que esos principios y criterios ya deben operar también en el discernimiento de las mediaciones analíticas que se empleen para conocer teológicamente la realidad [...]". Cf. SCANNNONE, *art. cit.*, pp. 259-260.

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> J.B. Libanio, depois de uma generosa apreciação do meu trabalho, percebeu e apontou este limite: "Se cabe algum reparo metodológico crítico à tese, é o corte entre o real e o teórico, para uni-los no final. [...] Por melhor articulação que Pedro Rubens inteligen-

No entanto, cremos que a pista de uma maior articulação deve ser buscada na própria hermenêutica filosófica como "mediação" entre as diversas análises sócio-históricas e a teologia. Isso significa, portanto, que a passagem não é imediata; assim, por um lado, deve-se evitar a justaposição de momentos e, por outro lado, não basta fazer uma passagem ao momento teológico somente através de um comparatismo de situações nem de uma simples apropriação teológica de categorias sociológicas. A função de uma epistemologia teológica é, entre outras, pensar a passagem de um discurso a outro, respeitando a autonomia de domínios e, ao mesmo tempo, explicitando as lógicas intrínsecas na compreensão do real. Recorremos, portanto, à imagem de uma "eclusa" para pensar a passagem do nível sócio-analítico das experiências religiosas ao nível propriamente teológico: a metáfora indica um desnível, segundo a autonomia dos discursos, mas, ao mesmo tempo, a necessidade de buscar uma passagem. Seguindo a imagem da águas, o itinerário de nossa reflexão partiu da extensa "praia" das análises sócio-históricas, abarcando a diversidade de experiências e seus diferentes aspectos; mas, segundo à exigência cristã, é necessário "subir às fontes", as Sagradas Escrituras.

Do ponto de vista mais abstrato, isso corresponde a passagem de uma hermenêutica geral (filosófica) a uma hermenêutica especial ou regional (teológica). Não se trata, portanto, de uma simples aplicação das regras gerais de interpretação, precisamente porque as Escrituras exigem um "salto qualitativo" na maneira de interpretar o texto, graças à "coisa do texto" (Ricœur) ou ao próprio evento cristão, segundo o qual Jesus Cristo é, ao mesmo tempo, leitor, intérprete e realização das Escrituras<sup>57</sup>. Finalmente, se as Escrituras aparecem somente no final do trajeto é precisamente para manifestar seu caráter último, no sentido de critério decisivo e determinante para o ser cristão. Afinal, não se trata de justificar a verdade das experiências unicamente citando textos bíblicos, nem apenas de criticá-las com uma exegese intra-biblista. Tanto a experiência quanto o texto reclamam que se respeite sua "alteridade". No entanto, essa alteridade não representa uma ameaça para a experiência cristã, mas pode ser critério e possibilidade de uma definição da própria identidade cristã. A marca cristã de uma experiência decide-se, portanto, diante do texto e do mundo que ele abre diante de si58.

temente tenha feito, permaneceu, porém, uma discreta sensação de tratar-se de três corpos teóricos distintos até um pouco autônomos" (*Perpectiva Teológica* 98 [2004] 146). <sup>57</sup> *Discerner la foi*, p. 361.

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> Cf. P. RICOEUR, "Herméneutique de l'idée de Révélation", in VV.AA., *La Révélation*, Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, pp. 38-39; IDEM., *Du texte à l'action*, Paris: Seuil, 1969, pp. 183-211.

#### *Estatuto* hermenêutico *da fé*

Mas resta ainda uma questão fundamental: supondo uma nova compreensão cristã a partir da hermenêutica, pode-se falar de uma "mudança de paradigmas" na teologia? Dito de outra maneira: essa mudança implica somente uma nova "representação" cultural ou um outro esquema teórico para "traduzir" as verdades da fé?

A questão da mudança de paradigmas está intimamente ligada à própria história do pensamento ocidental, mais especificamente restrito ao domínio científico<sup>59</sup>. Por isso, não basta uma "transposição": é preciso repensar a razão ocidental, sua relação com a fé, mas sobretudo as razões da própria fé. E faz parte da função específica da Teologia fundamental esse exercício de compreender a fé nas fronteiras de outras formas de pensar, sem renunciar a pensar a fé nos seus próprios fundamentos, os quais repousam, finalmente, somente em Deus.

Assim, por um lado, falar de uma teologia hermenêutica supõe uma mudança de paradigmas na teologia, como mostrou Claude Geffré<sup>60</sup>. Mas, por outro lado, se a hermenêutica não expressasse algo intrínseco da própria natureza do crer, ela não passaria de mais uma representação ou esquema teórico aplicado à fé, em vista de uma atualização que, embora legítima, não deixaria de ser uma exterioridade. No entanto, a virada hermenêutica torna-se mais radical se consideramos, como se deve, que a teologia é hermenêutica porque o próprio ato de crer é hermenêutico. A hermenêutica não é, pois, uma mera representação, nem apenas um simples instrumental teórico. A fé cristã, ela mesma, vive de um constante exercício de hermenêutica, exegese de textos e interpretação de tradições. Nesse sentido, a razão hermenêutica ajuda a compreender melhor algo intrínseco ao próprio ato de crer: a fé cristã é *estatutariamente* hermenêutica<sup>61</sup>.

Isso não significa, no entanto, que o cristianismo é uma "religião do livro" no sentido estrito, nem um conjunto de crenças reunidos pela história das tradições. O estatuto hermenêutico da fé implica primeiramente que a re-

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> O termo "paradigma" foi usado por Thomas S. KUHN (*La structure des révolutions scientifiques*, Paris: Flammarion 1972), no domínio das ciências exatas para designar "o conjunto de crenças, de valores reconhecidos e de técnicas que são comuns a um grupo dado" (*op. cit.*, p. 207). *Discerner la foi*, pp. 325-331. Cf. também C. PALÁCIO, "Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?", in IDEM, *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo* = CES nº 12, São Paulo: Loyola, 2001, pp. 59-86.

 <sup>&</sup>lt;sup>60</sup> C. GEFFRÉ, Le christianisme au risque de l'interprétation = Cogitatio Fidei n° 120,
 Paris: Cerf, 1983 (cf. pp. 65-90); cf. W.G. JEANROND, Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification = Cogitatio Fidei n° 185, Paris: Cerf, 1995.
 <sup>61</sup> Discerner la foi, pp. 341-343. Devo esta afirmação a Christoph Theobald, segundo a tese desenvolvida em seu curso "O estatuto hermenêutico da fé cristã", lecionado no Centre Sèvres (Paris), de 1989 a 2000.

lação com o Livro sagrado e as tradições religiosas envolve um trabalho de inteligência da fé, incluindo interpretação e discernimento. Em segundo lugar, a dimensão "cristã" da fé é referida diretamente a Jesus, confessado como Cristo: sua pessoa, sua maneira de ser e de agir, sua relação com as Escrituras e com as tradições e, enfim, sua relação com Deus. Mas, se Jesus Cristo não escreveu um novo livro para substituir os antigos, ele tornouse o exegeta por excelência, interpretando as Escrituras e cumprindo-as com a própria vida, até o extremo (cf. Jo 13,1). Assim, ele tornou-se não somente leitor, mas realização e critério de interpretação. Da mesma forma, Jesus não fundou diretamente nenhuma instituição religiosa, mas ele interpretou diferentemente as relações comunitárias e a relação do ser humano com Deus. Conseqüentemente, a fé cristã não é herdeira propriamente de "coisas interpretadas", mas de uma forma nova de interpretar todas as coisas a partir de Deus, presente no seio da história<sup>62</sup>.

Conclui-se, portanto, que não devemos buscar um método de interpretação especificamente cristão, porque o próprio Jesus não é mestre de exegese nem criou um método próprio. As hermenêuticas bíblica e teológica definem-se como hermenêuticas especiais ou regionais e procedem segundo as regras gerais de toda interpretação. Por sua vez, nem a fé nem o cristianismo podem ficar a mercê do resultado dos últimos debates hermenêuticos, inclusive porque a aplicação das regras gerais de hermenêutica ao corpus christianum implica uma certa mudança e inversão das próprias regras da interpretação, suscitadas pela própria natureza da fé<sup>63</sup>. Esta mudança, porém, não ocorre por causa de um método especial de interpretação, mas em razão da "coisa mesma do texto" (Ricœur) e aquilo ao que a fé se reporta, o fim último do ser humano (Tillich). Aqui, percebe-se como a hermenêutica da fé implica a própria vida daqueles que crêem, diante de quem o "método" se desvela eminentemente como caminho. Afinal, antes de receberem o nome de cristãos (At 11,26), não eram eles chamados de "adeptos do caminho" (At 9,2; 16,17; 18,25s)?

#### 5. A modo de conclusão: critérios e aberturas

A título de ilustração e a modo de conclusão, julgamos importante indicar alguns temas estudados e a evolução do discernimento realizado, desde a interpretação das três experiências religiosas brasileiras (hermenêutica geral) até sua leitura teológica (hermenêutica especial). Em primeiro lugar, no horizonte de uma hermenêutica geral, indicamos os pontos de conflito das

 $<sup>^{\</sup>rm 62}$  Discerner la foi, p. 342.

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> P. RICOEUR, "Herméneutique philosophique et herméneutique biblique", in IDEM, Du texte à l'action: essais de herméneutique, Paris: Seuil, 1986, p. 126.

experiências estudadas, ressaltando suas ambigüidades; em segundo lugar, realizamos um confronto com algumas tensões dialéticas do debate recente da hermenêutica filosófica. A passagem para uma hermenêutica especial, propriamente teológica, decide-se diante do critério bíblico, através da leitura de alguns textos maiores, segundo a pista indicada pelas questões levantadas. Abrimos quatro arquivos principais:

- o primeiro diz respeito às Sagradas Escrituras, fonte da Revelação e da vida cristãs. Apesar de muitas diferenças entre Cebs, RCC e neopentecostais, estas figuras religiosas buscam seu fundamento no mesmo Livro: cada uma, à sua maneira, afirma a centralidade da Bíblia para a fé. O problema começa, porém, com o tipo de relação que cada uma dessas figuras eclesiais estabelece com o Livro Sagrado, gerando muitos "conflitos de interpretação". No debate hermenêutico, estas questões correspondem à tensão fundamental de toda interpretação, a saber, Palavra - Escritura. Ora, esta tensão está presente na própria dinâmica das Escrituras e aponta para a tensão entre promessa e realização: Jesus Cristo, plenitude da revelação, não apenas relê, mas cumpre as Escrituras na própria carne, realizando o humano no extremo de seu amor. Assim relemos o evangelho segundo Mateus, um verdadeiro itinerário do cumprimento da Escrituras. Buscamos também, através da interpretação de Rm 4, mostrar nossa implicação no próprio ato de Cristo;

- o segundo arquivo importante apresenta outra tensão presente nas experiências, embora cada vez diferentemente: trata-se da relação entre fé e obras, teoria e prática, ortodoxia e orto-práxis. As Cebs afirmaram o primado da práxis, repensando a relação do cristão com a sociedade, não sem gerar problemas de ortodoxia. Os carismáticos, aparentemente muito ortodoxos, são acusados de esquecer a dimensão social da fé, priorizando o sentimento e as práticas religiosas. Os neopentecostais, acentuando o registro da imediatidade, desenvolvem uma linguagem performativa, privilegiando ações divinas extraordinárias (milagres, exorcismos, curas, etc.). Na hermenêutica, a relação entre texto e ação põe em evidencia o problema da credibilidade e a busca de uma ação sensata, através do "paradigma do texto<sup>64</sup>. Assim, relemos a carta de São Paulo aos Romanos, buscando na dinâmica "fé – obras" os critérios de uma ação sensata em nome da fé;

- o terceiro arquivo mostra os problemas entre carisma e instituição, que abordamos como "topografia do crer", a partir da tensão "tradição-utopia". As Cebs, definindo-se como "novo jeito de ser Igreja",

<sup>64</sup> P. RICOEUR, Du texte à l'action, op. cit. (cf. Discerner la foi, pp. 402-406).

reinterpretaram a tradição eclesial e o cristianismo no horizonte das utopias históricas. A RCC caracteriza-se mais pela recuperação de formas devocionais e piedosas, renovadas pelo caráter de emoção. Enfim, os neopentecostais radicalizam o emocionalismo religioso, por um lado, e promovem a multiplicação de novas igrejas, por outro. Considerando que o problema geral não consiste unicamente numa questão institucional ou ideológica, mas sobretudo no tipo de relações *intra* e *extra* eclesiais, postulamos o "modelo da comunicação" para pensar uma nova topografia do crer, através de uma leitura dos traços de Deus na história ("teografia"<sup>65</sup>), segundo o critério tirado da dialética "letra-espírito": Rm 2,29; 7,6 e 2Cor 3,6;

- o quarto e último arquivo pode ser resumido no problema da unidade e diferença, no qual associamos a questão da "regra de fé": as Cebs repensam o cristianismo a partir do princípio hermenêutico da libertação, que permite "reler" as Escrituras e fundar o discurso de transformação da sociedade; a RCC não põe frontalmente em questão a norma e os discursos normativos, fundados na idéia de autoridade; mas, acentuando a ação do Espírito, os carismáticos correm o risco de não relacionar o *Pneuma* com o critério cristológico da encarnação na história; nessa linha, também os neopentecostais fundamentam seus discursos no imediatismo da ação do Espírito, no aqui e agora da existência, sem confrontar-se ao problema da "regulação" da fé (regula fidei). Essas figuras religiosas levantam o problema da normatividade da fé, ao qual interpretamos a partir da relação fundamental entre a unicidade de Cristo e a diversidade da ação do Espírito. Buscamos no quarto evangelho os traços da relação "Cristo-Pneuma", ressaltando, na composição joanina, uma dupla estratégia do crer: de uma parte, a pedagogia para crer em Jesus Cristo; de outra parte, a mistagogia do Espírito, o novo Paráclito, prometido pelo Cristo: o Espírito "sem medidas" (Jo 3,34), dom de Páscoa, permitirá o "acesso à verdade toda inteira" (Jo 16,13).

Esses quatro arquivos podem ser visualizados no quadro abaixo, no qual se mostram, na primeira linha do esquema, as quatro principais tensões surgidas da interpretação das experiências contextuais (Cebs, RCC e neopentecostais). Em seguida, vemos como estas tensões passam pelo crivo das três tarefas da teologia fundamental, conforme está indicado na primeira coluna: mediação hermenêutica, reflexão epistemológica e apologia da diferença cristã.

<sup>&</sup>lt;sup>65</sup> Devo este neologismo a U. VÁZQUEZ, A orientação espiritual: mistagogia e teografia, São Paulo: Loyola, 2001.

Tensões das experiências contextuais Tarefas da TEOLOGIA FUNDAMENTAL	A Bíblia é a fonte comum, mas há "conflito de interpretações"	A tensão entre teoria e prática, fé e obras, ortodoxia e orto-práxis	Topografia da fé: carisma e instituição Igreja e igrejas	Conflito: diversidade de situações e de expressões, uma mesma fé?
Mediação Hermenêutica	Palavra- Escritura: promessa e cumprimento	Texto – Ação: crise de credibilidade	Tradição – Utopia: "lugares" do crer	Referência- Sentido O problema da "regra da fé"
Reflexão EPISTEMOLÓGICA	Dinâmica das Escrituras: a realização do humano em plenitude	Paradigma do texto: ação sensata como texto	Modelo da comunicação: "fidelidade criativa ou ruptura instauradora" <sup>66</sup>	Paradigma do Estilo: "normatividade aberta" <sup>67</sup>
Apologia da diferença cristã	Jesus, o Cristo: realização plena das Escrituras e do humano	Ação sensata em nome da fé: obras da lei e obras de fé	"Teografia": dialética gramma-Pneuma	"Medida desmedida": ato único de Cristo e a promessa do "outro Paráclito"

Embora cheguemos a alguns resultados no final de nosso percurso, constatamos que, na verdade, o discernimento da fé não pode ser jamais acabado. Isso porque, se, por um lado, a fé cristã repousa sobre a afirmação da revelação plena de Deus em Jesus Cristo, uma vez por todas (*ephapax*: Hb 9,12), por outro lado, um novo discernimento deve ser recomeçado diante de cada situação nova e perante quem quer que nos interpele (cf. 1Pd 3,15). Esse paradoxo, antes de revelar-se como um problema, é indicativo do estatuto propriamente hermenêutico da fé e de sua dinâmica "abraâmica", isto é, de uma vida sempre a caminho, desde o primeiro passo de Abraão até ao ato de fé do último ser humano que não se desespera com o mundo nem com a humanidade, mas esperando sempre em Deus, "espera contra toda esperança" (Rm 4,18).

**Pedro Rubens** SJ é Doutor em Teologia pelo Centre Sèvres (Paris). Sua tese *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus* foi publicada na coleção *Cogitatio Fidei* (nº 235; Éditions du Cerf, Paris, 2004). Colaborou na organização da seguintes publicações: *Karl Rahner em Perspectiva* (Theologica, 13; Loyola, 2004) e *Karl Rahner – 100 anos*: filosofia, teologia e experiência espiritual (Theologica, 16; Loyola, 2005). Foi professor de Teologia Fundamental no Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG. Desde janeiro de 2006, é Reitor da Universidade Católica de Pernanbuco (UNICAP), Recife, PE.

<sup>66</sup> Expressões de Michel de Certeau: cf. Discerner la foi, pp. 406-413.

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> Categoria de Christoph Theobald: cf. Discerner la foi, pp. 123; 413-417.