

Na Busca do Sentido: “Falar de Deus” na cultura pós-moderna

Matheus Jeske Vahl¹

Resumo: *Traçando um olhar sobre um aspecto específico da cultura pós-moderna, percebe-se a impossibilidade de “falar de Deus” no pensamento dominante da ciência e da técnica. Buscando pontos de relação entre as esferas, antes tidas como antagônicas, podemos delinear uma perspectiva de “compreensão de Deus”, para que estabelecendo pontes entre as diversas esferas do saber que compõe a existência humana, chegue-se à possibilidade de “falar de Deus” de maneira significativa à época presente.*

Palavras-chave: *Deus; sentido; pensamento e existência*

Introdução

Este artigo lança-se ao proeminente desafio de falar sobre um pensamento teológico que traga ao homem contemporâneo uma “Palavra de sentido”, capaz de lhe abrir horizontes seguros em uma cultura onde predomina a fluidez, onde o “Absoluto”² está ausente e “a pluralidade das verdades” é confundida com o relativismo. Buscamos falar de uma teologia que não seja mero discurso justificador ou reprodutivo de conceitos vazios de significado, de um pensar capaz de fazer interrogações que “desbravem” os anseios reais e profundos do homem neste momento da história, sem ficar respondendo a perguntas que ninguém mais faz, ou tentando reproduzir nostalgicamente discursos superados pela própria história.

Voltamos nosso olhar para a cultura contemporânea que denominamos de pós-moderna. Aqui, não nos referimos a locais geográficos específicos, mas a “estruturas do pensamento” que

¹ Acadêmico de teologia do Instituto de teologia Paulo VI da Ucpel.

² A palavra absoluto remete a sentido.

compõe o universo semântico da vida, sobretudo, nas grandes concentrações urbanas. Devido a impossibilidade de contemplar todo o conteúdo a que se refere o tema, nos dedicaremos ao aspecto intelectual e antropológico que diz respeito mais diretamente ao que queremos desenvolver.

Trata-se de um pensamento que possa além de dar ao discurso religioso seu lugar de dignidade perante a cultura moderna, forneça-lhe as condições para que o homem do presente encontre novos horizontes de sentido para seu agir concreto no mundo. A superação das barreiras historicamente colocadas entre religião e ciência é uma necessidade que urge em tal intento. Não podemos mais ficar reféns de perspectivas que antagonizam estes dois âmbitos do pensamento humano. A *construção de pontes* entre os saberes, e a busca de um pensamento que seja mediador e que proporcione o diálogo entre as distintas esferas é o objetivo principal deste artigo.

É preciso ter presente que teologia e ciência são elaborações diferentes da mesma existência humana. São esforços distintos que buscam o mesmo objetivo, a compreensão e a construção da “humanidade” do homem, é sobre esta perspectiva *existencial* que nos lançamos ao nosso empreendimento. Em um tempo em que as “tradições” que compõe as diversas teias culturais vem sendo relativizadas e esquecidas, faz-se mister a busca por uma metodologia que nos proporcione uma abordagem contundente às fontes narrativas em que a humanidade ao longo da história vem institucionalizando sua “vivência”, inclusive religiosa, para que elas “façam” ao homem de nosso tempo não como tesouros arcaicos, mas como abertura de novos horizontes de sentido.

1. A “ausência de Deus” no discurso científico

Podemos observar que na medida em que nossas sociedades migram da idade industrial, marca distintiva da cultura moderna, para uma sociedade pós-industrial, o campo do

saber sofre uma radical transformação. “O saber científico torna-se uma espécie de discurso”³, marcado pela informatização do conhecimento científico e pela ascensão da cibernética, o mundo do saber passa a transcender os limites do concreto e ganha o espaço do “virtual”. O conhecimento é traduzido em quantidade de informações, produzido para ser vendido, exige tanto de seus produtores como de seus consumidores, a constante invenção de novos meios e de novas linguagens que possam lhe dar o status de “saber válido”. “O antigo princípio segundo o qual a aquisição do saber é indissociável da formação do espírito (*bildung*) e da cultura e mesmo da pessoa, cai e cairá cada vez mais em desuso”⁴. A raiz cultural e existencial do saber é suplantada por um discurso global que é formatado nos moldes da comunicação virtual e formal, sustentado por um “imperialismo metodológico e ideológico”, onde o ideal de um modo de vida e de pensamento únicos é justificado pela ideologia do “homem global”, em detrimento das identidades culturais das diversas realidades humanas.

No campo epistemológico, o pensamento perde sua “raíz na terra” ganhando a dimensão do global, nos traços do relativo. O domínio da verdade constitui-se em um formalismo traduzido em operações puras, consideradas em si mesmas, abstraídas da realidade concreta. “O domínio do formal é o domínio do pensamento puro”⁵ que funciona sobre si mesmo. Na introdução de sua obra “*A Articulação do sentido*”, Jean Ladrière mostra que

formulado em termos de linguagem, este “projeto” se apresenta como um vasto programa de retranscrição de todos os modos de linguagem em uma linguagem privilegiada, a da ciência (esta sob o império da informática e da linguagem virtual, onde o pensamento se torna transitório⁶). A linguagem da fé, particularmente,

³ LYOTARD. *A Condição pós-moderna*, p. 3.

⁴ LYOTARD. *A Condição pós-moderna*, p. 5.

⁵ LADRIÈRE. *A Articulação do sentido*, p. 167.

⁶ N. do A.

será considerada como a formulação de uma ingênua representação da realidade, ainda vinculada à mentalidade mitológica⁷.

A linguagem religiosa é considerada como ultrapassada e sem validade, uma vez que para este “pensamento forte” suas verdades irrefutáveis não cabem mais, assim como seus valores e seus dogmas não dizem nada de significativo.

Seu argumento é este: vivemos em uma civilização tecnológica, científica, na qual é possível verificar qualquer espécie de conhecimento experimental. Nenhum nome é válido, a menos que se lhe possa aplicar o “princípio de verificação” (...). Todas as afirmações a respeito de metafísica, de filosofia e de teologia não são verdadeiras ou falsas; são significativas ou inexpressivas? Tem qualquer sentido em nosso contexto tecnológico? Adequam-se à nossa cidade secular, em que o homem é capaz de fazer tudo, desde voar até a lua à mudança do gene?⁸

A teologia está condenada ao mundo da “linguagem sem sentido”, pois, ao “pensar”, não existem mais mistérios a serem decifrados, mas apenas equações a serem resolvidas. A palavra “Deus” ou mesmo “religião” não lhes transmite mais informação alguma, é inexpressiva porque não contém nenhum tipo de realidade visível e verificável. Neste contexto, “é como se tudo sobre Deus, ou sobre as perguntas fundamentais das quais o nome Deus é o índice, já tivesse sido dito, a pesquisa teológica (ao menos no aspecto de comunicação pública) acabou e não tem mais nada a dizer”.⁹

⁷ *Ibidem*, p. 6

⁸ FULTON SHEEN. *Marcas de passos na floresta sombria*, p. 238.

⁹ FORTE. *Teologia em diálogo*, p. 7.

2. A possibilidade de uma “abertura para Deus”

Esta situação coloca ao homem que crê a necessidade de um confronto aprofundado com este novo esquema científico e com a nova cultura que o sustenta. Tal “confronto” não pode mais ser encarado na perspectiva de algumas posturas que prevaleceram na história da teologia, rechaçando e condenando qualquer tipo de sabedoria secular, como sendo profana e “contra a fé”. Ao homem de fé situado no mundo contemporâneo, o *diálogo* é a postura mais digna a ser adotada frente aos desafios colocados pela cultura e pelos “novos pensamentos”, é preciso *derrubar muros* e estabelecer *lugares de intersecção* entre a palavra da fé e a cultura secular. Para tanto, faz-se urgente a presença de um ponto de partida:

As ciências não existem por si mesmas, mas como produções de um homem concreto. E apesar da repartição moderna do trabalho no domínio das ciências, um único e mesmo homem cultiva, ainda que numa medida variável, muitas disciplinas (...). Não existe uma ciência humana que poderia pretender reger *positivamente* todas as outras¹⁰.

Na realidade humana, existem de direito e fato dois campos de conhecimento que se referem a dois aspectos desta mesma realidade: a teologia e a ciência, sendo à primeira conferida a tarefa de falar, através de sua metodologia e identidade próprias, sobre “a totalidade da realidade e do seu princípio único em relação com a totalidade da existência humana”¹¹, enquanto que a segunda tem por identidade abordar esta mesma realidade de maneira particularizada com sua metodologia própria.

Tendo isto presente, o crente pode fazer ecoar em seu coração a máxima proclamada pelo apóstolo Pedro em sua

¹⁰ RAHNER. *Teologia e ciência*, p. 81-82.

¹¹ *Ibidem*, p. 6.

primeira epístola: “*não tenhais medo de dar a razão da vossa esperança*” (1Pr 3,14), e tornar viva a “angústia” de procurar uma abertura, onde seja possível ao pensamento sobre a fé encontrar-se com a revelação de Deus, de tal modo, que sem renunciar à sua identidade e a tradição de fé da qual é “guardião” e sem enredar-se nas tentações do pensamento marcado pelo relativismo, possa re-encontrar o sentido *onde o “Absoluto”* foi esquecido e onde a realidade clama pelo diálogo diante da “pluralidade de verdades”. Aqui,

o crente como tal não pode ser simplesmente crente, em virtude de sua própria natureza, sua fé deve coexistir com outros domínios de conhecimentos que não podem ser deduzidos da fé na Revelação e se encontram portanto em diálogo aberto e jamais fechado com a fé.¹² .

O homem de fé é também um homem no mundo, encontra-se situado historicamente em uma cultura já formada pelos homens que o precederam, toda sua atitude perante a existência parte de uma imagem de mundo que nos foi transmitida e está aí colocada para nela vivermos como homens de fé e de ciência, por isso,

a imagem do mundo formada pela ciência não é a instância que possa julgar a religião, não há verdades duplas, isto é, contraditórias; a ciência autenticamente refletida, prudente, consciente de seus limites e de sua parte de hipóteses, não contradiz a fé (...). Quando formamos uma ideia de mundo, sua estrutura de detalhe pressupõe sempre, em toda a parte e em cada caso, um sentido, uma conexão, uma relação recíproca entre as coisas múltiplas que nosso espírito reúne para formar uma imagem¹³.

¹² *Ibidem*, p. 46.

¹³ RAHNER. *Teologia e ciência*, p. 13-15.

Tal sentido se refere a uma “unidade” que é estabelecida não de maneira formal ou abstrata, mas que se encontra pressuposta em toda condição humana que é a sua historicidade. Da mesma condição temporal nasce a angústia pela busca científica e pelo sentido dado pela palavra de fé, ou seja, o homem de ciência e o crente são um mesmo ser humano historicamente situado. Foi esta condição que ficou esquecida pelo “pensamento forte” da modernidade que criou o imperialismo metodológico e o “ateísmo existencial”¹⁴.

3. O lugar onde “Deus pode voltar”: uma abertura na história

Concomitante ao desenvolvimento da sociedade pós-industrial, o homem moderno fez do ponto de vista existencial, a experiência do “triunfo do vazio”, com “a falência dos modelos ideológicos da modernidade que sustentavam a visão de um otimismo ingênuo da condição humana”¹⁵, surge o que Bruno Forte chamou de *triunfo da máscara*. Trata-se do niilismo traduzido como “renúncia a amar, quando as pessoas fogem da dor infinita do nada, fabricando para si imagens de comportamento isento, sabiamente subministradas por agências de comunicação de massa”¹⁶. É justamente no núcleo desta condição de exílio, que surge uma nova *necessidade de sentido*. Então, “Deus retorna ao pensamento contemporâneo a partir da existência do próprio homem e participa do ato interrogador que o debruça sobre si mesmo”¹⁷. Deus não pode mais compreendido através dos sistemas lógicos da teologia tradicional, pois, “a intervenção do elemento cristão da criação, formalizado em

¹⁴ Esta expressão pretende chamar atenção para o ateísmo que vai além do âmbito intelectual e que encontra-se na base do esvaziamento de sentido que marca a vida do homem nesta época. Trata-se de se tornar ateu não apenas em relação a Deus, mas em relação a própria existência humana.

¹⁵ FORTE. *Teologia em diálogo*, p. 9.

¹⁶ *Ibidem*, p. 10.

¹⁷ STEIN. *Nas proximidades da antropologia*, p. 178.

termos de Filosofia grega, não representa mais a verdadeira solução ao problema de Deus”¹⁸.

É necessário buscar uma imagem da experiência que o povo de Israel chamava de “Deus verdadeiro”. Este não é um demiurgo; “a mola do mecanismo do mundo, que onde quer que aconteça algo que esteja dentro do curso “normal” das coisas, sempre é possível descobrir uma causa que não seja o próprio Deus”.¹⁹ Esta é a consequência de tentarmos explicá-lo dentro de uma lógica objetiva, Deus não cabe em nossas proposições logicamente estabelecidas, não pode ser nomeado pelas proposições elaboradas pela linguagem da ciência, se assim fizermos caímos em um “fideísmo intelectual” rígido e esvaziamos Deus de seu modo mais próprio de ser que é o *mistério*.

Como herdeiros tardios do racionalismo ocidental, da ciência e da técnica com sua exatidão, percebemos hoje bem o caráter inadequado, a analogia de todos os nossos conceitos quando os aplicamos a Deus, à sua verdade e à sua obra de salvação, mais que o perceberam os homens de épocas passadas²⁰.

Nesta condição emerge a experiência da *ausência de sentido*, na qual Nietzsche declarou a “morte de Deus”. Enclausurado na rigidez do pensamento lógico ou rechaçado dele, Deus perdeu seu espaço e seu lugar na vida do homem moderno e deixou para ele o “vácuo” de uma existência vazia, que a cultura do capitalismo tenta preencher com suas “coisas”.

A humanidade que experimentou a indigência do mundo marcado pelo niilismo (modernidade) procura outro modo de acesso a Deus. “Sua manifestação deve ser compreendida na esfera em que eclode a relação entre o homem e o ser”²¹, onde o

¹⁸ STEIN. *Nas proximidades da antropologia*, p. 183.

¹⁹ RAHNER. *Teologia e antropologia*, p. 19.

²⁰ *Ibidem*, p. 26.

²¹ HEIDEGGER. *Sobre o humanismo*, p. 162.

homem se manifesta como *ec-sistente*, como o ser espiritual por excelência, aberto ao transcendente na realidade humana concreta e histórica (*Dasein*), pois, assim como a manifestação do ser está ligada essencialmente ao tempo, Deus também se dá na temporalidade e na finitude. Trata-se da experiência de Moisés em (Ex 3,14), de um Deus que irrompe na história, revela-se a si mesmo mantendo-se mistério e transforma a existência de um povo inteiro. Isto significa o *encontro* com um sentido que não está dado para adaptarmo-nos a ele, mas que deve ser descoberto no constante desvelar-se do mistério na história. Ao crente e ao cientista que fazem a experiência deste encontro, uma questão se impõe:

mesmo quando obtive um esclarecimento de boa fonte, o mistério de Deus permanece. Isso faz parte da essência da teologia. Ela não é a explicação de um mistério pelo acesso à evidência, mas um olhar no claro-escuro dos mistérios divinos (...), por isso, os enunciados conservam um sentido, mesmo que esteja superada a imagem do mundo que eles pressupõe e que permitiu a sua formulação²².

Isto exige que o pensamento sobre a fé renuncie a construção de teses interpretativas e totalizantes, não busque adaptar-se de forma ingênua a novos modelos de discursos, que tendem a esvaziar o significado existencial da palavra de fé revelada, mas mova-se ao horizonte de uma história aberta e factual, onde *o êxodo da condição humana pode encontrar-se com o advento da revelação divina*. Trata-se da existência como espaço aberto onde o homem é interpelado por Deus como o totalmente Outro. No entanto, uma questão precisa ficar clara; que

neste domínio, ao qual chamamos mundo ou natureza, Deus não está presente tal como é em si mesmo, isto é, como uma realidade que podemos distinguir das outras

²² RAHNER. *Teologia e ciência*, p. 29.

coisas e que se oferece à experiência paralelamente a elas (...). Deus vem necessariamente ao encontro deste homem em uma pluralidade de fenômenos, de realidades diferentes umas das outras²³.

4. A “compreensão de Deus” se dá na história

Quando defendemos a posição de que o homem de ciência e o homem de fé são um mesmo ser humano, não estamos dizendo que seja da alçada do cientista buscar respostas para as questões de fé ao modo de um teólogo ou vice e versa. O que se defende é que ambas as indagações possuem a “*mesma origem*”, a existência humana. As indagações que nutrem as duas formas de pensamento interpelam a ambos. Contudo, é evidente a “distância” entre os dois âmbitos, daí a necessidade do que denominamos seguindo a perspectiva de Paul Ricoeur, a *construção de pontes*. Isto implica em que “o homem de ciência, representando as exigências das ciências como tais, não tem o direito de esquecer que tem uma responsabilidade quanto ao sentido e o alcance da vida espiritual em seu conjunto”²⁴, pois, mesmo que os domínios da existência em que o homem faz a experiência de Deus não sejam abordados pela linguagem científica, estes não são eliminados de uma reflexão possível, apenas exigem uma outra forma de abordagem, é aí que a teologia precisa afirmar sua identidade.

A teologia não tem que preocupar-se em justificar sua “validade” perante as ciências empírico-formais, porque segundo K. Rahner ela possui um objeto próprio que é o conteúdo da revelação na fé. A teologia é ciência da fé, enquanto esta é a base, norma e fim desta ciência, é reflexão sobre a fé que apreende na totalidade da existência humana na medida em que conduz o crente a uma resposta perante si mesmo e seu entorno social, nos diversos âmbitos de sua vida onde o mistério se faz

²³ *Ibidem*, p. 47-48.

²⁴ RAHNER. *Teologia e ciência*, p. 41-42.

“presença”. “Toda existência de caráter espiritual e pessoal implica uma tomada de posição espiritual e livre em relação ao todo da realidade e da existência humanas”²⁵. Por isso, a teologia é histórica, “tem consciência de ser uma concepção da existência humana que, no plano dos princípios, é anterior à ciência e à sua concepção do mundo e do homem”²⁶. Não busca uma verdade que está no inteligível, mas “nesta cidade” que é o mundo humano. No entanto,

o histórico não é apenas o ponto de partida para uma teologia dedutiva, como se pensava na idade média, mas é seu objeto mesmo (...), pois, o histórico de que aqui se trata tem essencialmente caráter de promessa (“aliança”) e não pode ser entendido fora desta relação, ou seja, de que a comunicação de Deus mesmo se dá para nossa consciência reflexa somente na experiência da história da salvação na revelação da Palavra²⁷.

A palavra da revelação proclamada pela teologia é resposta à palavra da fé sobre o todo da realidade como tal, traz em si contidas as esperanças da mensagem de uma promessa que sempre são relativas a um acontecimento histórico (p.ex. êxodo). Esta palavra faz existir uma nova realidade que é a história da salvação. Assim, se a revelação sempre se refere à verdade, esta nos é trazida por Deus na história e não fora dela. K. Rahner nos diz que a reflexão teológica funda-se na reflexão sobre “a relação entre o horizonte de inteligência e a experiência concreta, junto com os enunciados particulares que a expressam”, o que implica em dizer que “uma afirmação teológica está sempre condicionada em parte pelo horizonte profano de uma época, a teologia o modifica, mas jamais sai absolutamente fora dele”²⁸. Todo enunciado teológico só pode ser lido como se referindo a história da salvação que acontece encarnada na história humana, pois, “o *Logos* da palavra da teologia é o *Logos* encarnado, o qual se

²⁵ *Ibidem*, p. 58.

²⁶ *Ibidem*, p. 59-60.

²⁷ RAHNER. *Teologia*, p. 538.

²⁸ *Ibidem*, p. 550.

interpreta a si mesmo, não a partir de um princípio abstrato e formal, mas na história mesma”²⁹, em confronto com uma realidade que se mostra como novidade (*Kairós*). O conteúdo do discurso teológico não pode encontrar-se em outro lugar que não na história, na realidade concreta do homem que crê, por isso, a teologia funda-se na história de uma revelação que é experimentada, vivida, não deduzida. Trata-se de uma revelação que se constrói no encontro entre a realidade do homem e o mistério de Deus.

A história é o lugar da mediação da verdade, não como a verdade mesma, o que justificaria o “império do relativismo”, mas como uma verdade que “advém”, que se manifesta sempre como novidade na existência do homem que peregrina em busca de um *absoluto*³⁰, por isso,

o homem realmente e imediatamente em sua existência tem que enfrentar inevitavelmente, na liberdade que tem de abrir-se ou fechar-se, o mistério absoluto e portador de toda a realidade do espírito (...) que se comunica a si mesmo em uma proximidade absoluta de graça e perdão³¹.

A verdade da fé não perde sua consistência ontológica, ao contrário, a consolida tornando-a acessível, comunicável, significativa e libertadora para o ser humano situado na corporeidade e no sofrimento do tempo. Fazendo-se verdade para nós, sem perder sua transcendência, ela abre no “rio semântico do tempo”, novos horizontes de sentido, que sejam humanizadores da vida e que superem as estruturas marcadas pelo materialismo.

²⁹ *Ibidem*, p. 551.

³⁰ Significa doador de sentido.

³¹ RAHNER. *Teologia e ciência*, p. 64.

5. Construindo pontes e abrindo horizontes para “falar de Deus”

No mesmo plano um novo modo de pensamento coloca para a teologia uma exigência de caráter filosófico, a busca de um pensar aberto ao apelo de uma palavra transcendente que guie e magnetize a palavra humana. Este passa por um pensamento prático capaz de decifrar “os signos” através dos quais o homem exprime sua relação com o ser.³² Uma filosofia que possa explicitar a mediação de linguagem pela qual se exprimem historicamente as figuras da fé.

Pela linguagem o homem exprime seu mundo, sua relação com o ser e com o transcendente, é o que chamamos de “palavra da Revelação”. Esta carrega um universo de sentido que é histórico e cultural. Compreender como a linguagem continua a operar a mediação entre a humanidade e o ser, entre os próprios seres humanos e o mundo,³³ é a tarefa de uma “hermenêutica filosófica”. Seguindo uma carreira de sentido através do aprendizado dos signos, o pensar abre a condição para a construção de uma ponte entre os diversos âmbitos do saber, a filosofia, as ciências e a teologia, uma vez que a última segue o mesmo percurso na compreensão da palavra de fé revelada.

Todo discurso nasce em um mundo que lhe confere um universo de sentido, é o do encontro entre os dois mundos, o do leitor no presente e do texto, em que se dá a elaboração do que Ricoeur chama de “*novas significações*”, “é em sua recepção pelos leitores que se atualiza a capacidade do texto de transfigurar a experiência (...), num fenômeno de inovação semântica, de criatividade pelo qual o não-dito-ainda surge na linguagem”.³⁴ O processo de interpretação operado pelo pensamento dentro do que o autor chama de “identidade dinâmica” do texto produz uma “referência-“re-figuração”, uma

³² RICOEUR. *A hermenêutica bíblica*, p. 26-27.

³³ *Ibidem*, p. 30.

³⁴ RICOEUR. *A hermenêutica bíblica*, p. 32-33.

transformação da realidade a partir da compreensão do *sentido significante* do texto.

Através desta concepção “refiguracional”, Ricoeur apresenta um pensamento que abordando a linguagem religiosa pode despertar a pessoa humana para a compreensão mais profunda de seu ser. Trata-se de abordar a Deus nos diversos modos de discurso que o nomeiam, num serviço “poético” que interage com as diversas “nomações de Deus” no plano de uma “configuração da temporalidade”. Assim, a teologia pode libertar o universo semântico que se encontra nessas narrativas, cumprindo sua função existencial de provocar “uma re-figuração do real, suscitando uma forma de ruptura na concepção costumeira da existência que sacode o leitor em seu projeto de fazer de sua vida um todo coerente”.³⁵ Com isto, a teologia pode contribuir para colocar a linguagem religiosa em sua posição de dignidade frente à cultura contemporânea, que é a de ser “um modelo de desvelamento que revela os aspectos insuspeitados da realidade, abre para a dimensão transcendente da existência humana e provoca a um agir renovado”³⁶.

A hermenêutica filosófica como método interpretativo é capaz de compreender o sentido de um texto, recolocando-se no movimento das intencionalidades constituintes das narrativas históricas.

A reflexão hermenêutica revela-se, em última análise, enquanto elucidação das significações, como apreensão da significação por ela própria, visto que, nela, as significações se mostram precisamente na sua função significante, o que reporta a um movimento fundamental de desvelamento que é a própria existência e que, em nada mais consiste do que no puro surgimento do sentido, do advento da significação à luz³⁷.

³⁵ *Ibidem*, p. 41.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ LADRIÈRE. *A articulação do sentido*, p. 180.

Ela busca o ato originário onde a verdade se revela na vida como significante. Podemos apresentar a hermenêutica como a metodologia que mais se identifica com o pensamento de uma teologia histórico-narrativa, uma vez que por sua natureza atinge mais diretamente o universo semântico dos símbolos em que se institucionalizam a vida de fé do crente, como a Sagrada Escritura e a tradição que compõem a memória viva da fé revelada de um povo que fez a experiência de Deus como o totalmente Outro em sua existência. Esta experiência está narrada como Palavra de revelação, instituída na linguagem humana como uma “realidade simbólica”, exigindo da teologia aquilo que o papa Bento XVI exorta no número 42 da *Verbum Domini*: “tendo presente que a revelação bíblica está profundamente radicada na história. Nela, se vai progressivamente manifestando o desígnio de Deus, atuando lentamente ao longo de etapas sucessivas, não obstante a resistência dos homens”.

Segundo Paul Ricoeur a linguagem religiosa da Bíblia é uma linguagem religiosa que “dá a pensar”³⁸, ou seja, encarnada na tradição de fé de um povo ela é condição de possibilidade de uma tradição e transmissora de uma mensagem doadora de sentido, pois, possui um caráter teleológico que através de um processo de abertura e fechamento conduz o “leitor” a um excedente de sentido para além da letra do texto, abrindo-o a um horizonte que escapa a todo discurso humano. Esta é segundo Ricoeur a marca distintiva do discurso religioso, “manifesta as possibilidades de ser-no-mundo e ser-no-tempo como as mais essenciais ao homem, porque projeta diante do leitor o mundo novo, o ser novo, o novo nascimento, o Reino de Deus de que fala a Revelação”³⁹. Assim, a teologia pode lançar-se à história concreta do homem sobre o seguinte caminho: explicando mais, a leitura crente compreende e crê melhor⁴⁰.

³⁸ RICOEUR. *A hermenêutica bíblica*, p. 44.

³⁹ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 52.

A verdade revelada não está apenas registrada nos textos e nos enunciados da Escritura e da tradição, mas é também “fé viva”, ato de crer em Deus, de buscar uma Palavra de sentido para o que a cultura pós-moderna deixou tornar-se um vazio, por isso, que “falar simbolicamente de Deus será a forma menos inadequada que a elaboração teológica poderá assumir para dizer ao mesmo tempo a proximidade do Deus infinitamente distante e a transcendência de Seu ser mais íntimo de nós do que nós mesmos”⁴¹. Uma teologia que queira abarcar a totalidade do humano terá que descer da segurança de discursos sólidos e de verdades absolutas para pôr-se à escuta da pobre condição humana. Esta é uma sabedoria que não emerge apenas agora como uma novidade diante da complexidade desafiadora de nosso tempo, mas deve ser resgatada da prática religiosa que mais profundamente transformou a realidade humana:

Assim nos aproximamos de novo da palavra de Jesus sobre o ver e não ver, o ouvir e não compreender. De fato, Jesus não nos quer transmitir quaisquer conhecimentos abstratos, que não iriam até o fundo de nós mesmos. Ele quer conduzir-nos ao mistério de Deus – para a luz que nossos olhos não suportam e da qual fugimos. Para que isso nos seja acessível, Ele mostra a transparência da luz divina nas coisas deste mundo e nas realidades do nosso cotidiano. Por meio do cotidiano, Ele quer mostrar o autêntico fundamento de todas as coisas (...). Ele nos mostra Deus, não um Deus abstrato, mas um Deus que age, que entra na nossa vida e que nos quer tomar pela mão. Por meio do cotidiano, Ele nos mostrar quem nós somos e o que, por conseguinte, temos de fazer. Ele nos transmite um conhecimento muito ambicioso, que não nos traz apenas um novo saber, mas que altera nossa vida. É um conhecimento que nos presenteia ao dizer-nos: Deus está a caminho para ir ter contigo. Mas é

⁴¹ FORTE. *Teologia em diálogo*, p. 64.

também um conhecimento exigente: crê e deixa-te conduzir pela fé⁴².

Conclusão

A pluralidade e a complexidade que compõe as diversas instâncias da vida na época contemporânea, não deixam à teologia outra alternativa que não a busca do diálogo. Para tanto, ela deve afirmar-se sobre si mesma como “sabedoria sobre a fé revelada”, que contempla na história humana o advento da verdade de Deus que se revela. Não cabe a teologia o status de uma sabedoria superior as outras, nem mesmo de um conhecimento inferior condenado a um passado infantil e nostálgico. A teologia possui seu objeto, seu critério de verdade e sua metodologia bem definidos, a partir deles deve buscar, ouvindo “o sofrimento” do homem contemporâneo, dar-lhe uma palavra de sentido, aprofundando-se nas diversas esferas que compõe o âmbito do saber e da realidade deste homem, sem perder sua identidade que ela encontra na Palavra revelada. Assim, a teologia cumpre a máxima expressa por J. Maritain, a tarefa do teólogo: gerar no homem contemporâneo a dúvida pela perfeição do seu ser e pelas forças que habitam nele, através do mistério de Deus que advém na sua história, para que assim ele possa dizer a si mesmo: “como qualquer cristão... sou também um mendigo do céu disfarçado de homem do nosso século, uma espécie de agente secreto do Rei dos reis nos territórios do príncipe deste mundo...”⁴³ Buscando a “intimidade” que a cultura pós-moderna condenou ao esquecimento do passado, a teologia nasce na história, e sem reduzir-se a ela assume, interpreta e orienta esta história que se encontra com o Deus vivo que vem nela.

⁴² RATZINGER. *Jesus de Nazaré*, p. 172.

⁴³ MARITAIN. *Ricordi e Appunti*; in: FORTE, p. 128.

Este “encontro com Deus” deve conduzir o crente a uma tarefa mais ambiciosa, “falar de Deus” em um mundo que perdeu o interesse em ouvi-lo ou que não possui ouvidos para ouvi-lo (Mt 13, 43). Isto é que busca o pensamento através da edificação de pontes entre as verdades da fé e as diversas esferas que compõe a existência. Para tanto, não existem fórmulas prontas nem caminhos seguros a serem previamente determinados, trata-se de uma interpelação entre a realidade do homem e a palavra da fé que tende a construir um novo horizonte de sentido. Mas isto só é possível a quem se dispuser a ter ouvidos para ouvir o diferente e coragem para transformar a realidade.

Bibliografia

FORTE, Bruno. *Teologia em diálogo*. São Paulo: Loyola, 2002.

FULTON SHEEN. *Marcas de passos na floresta sombria*. Rio de Janeiro: Agir, 1970.

HEDEGGER, Martin. Sobre o Humanismo; in: Os Pensadores. São Paulo: Abril, 2002.

LADRIÈRE, Jean. *A articulação do sentido*. São Paulo: EPU, 1977.

LIBÂNIO, J. B. *Teologia e ciência*. In: Revista Eclesiástica Brasileira; nº71, fasc. 281. Petrópolis: OFM, janeiro de 2011.

LYOTARD, Jean François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olimpo, 2000.

RAHNER, Karl. *Teologia*. In: Sacramentum mundi. Madri: Herder, 1986.

_____. *Teologia e Ciência*. São Paulo: Paulinas, 1980.

RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Planeta, 2007.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.

STEIN, Ernildo. *Nas proximidades da antropologia*. Ijuí: Unijuí, 2003.

Exortação apostólica *Verbum Domini*. São Paulo: Paulinas, 2011.

