

# Falar de Deus

Teologia, linguagem e interpretação

Agemir Bavaresco | Rogel E. Oliveira (Orgs.)



A relação entre teologia - ou Deus, fé, religião - e linguagem tem sido objeto de reflexão há muito tempo e por muitos pensadores renomados. Bastaria lembrar aqui o tratamento minucioso e sistemático com que Tomás de Aquino, em sua Suma Teológica, aborda a questão dos “nomes divinos” e da “analogia” da linguagem teológica; ou a defesa da “apófase” (negação) e até do “silêncio” na tradição da teologia negativa, esposada por um Dionísio Areopagita ou Maimônides. Mais recentemente, autores tão diversos como Karl Barth, Paul Tillich, L. Wittgenstein, D. Z. Phillips, Antony Flew, A. J. Ayer, Rosemary Ruether e William Alston, entre muitos outros, debruçaram-se sobre as (im)possibilidades e limites de se falar de Deus. A relação teologia-linguagem certamente nos remete também para a importante questão da hermenêutica, ou seja, da interpretação. Aí, nomes recentes como P. Ricoeur, C. Geffré e W. Pannenberg, por exemplo, logo nos vêm à mente. Os textos que foram reunidos na presente obra querem também contribuir para a reflexão desta questão milenar. Foram todos elaborados a partir de um seminário sobre “Teologia e Linguagem”, ministrado no segundo semestre de 2017, no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Dois desses textos foram escritos em coautoria com professores desse Programa, mas os autores principais de todos os artigos são doutorandos e mestrandos que cursaram aquele seminário. O resultado não poderia ser mais rico e diversificado – eles abordam desde questões de interpretação, passando por defesas de chaves interpretativas em Karl Barth, Claude Geffré, o método histórico-crítico e o Sensus Fidei, até uma crítica da teologia feminista ao vocabulário teológico e seu uso adequado na cibernética! Todos os textos, entretanto, têm uma coisa em comum: a linguagem e sua relação/aplicação em assuntos teológicos. Com esta obra, objetivamos não somente promover e valorizar a publicação discente dos programas de pós-graduação, como, acima de tudo, compartilhar com um público maior a riqueza das pesquisas efetuadas por nossos doutorandos e mestrandos, num país que tanto carece desta divulgação.



# **Falar de Deus**



Série *Comité Editorial da*  
Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernilo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, UFSC, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Giotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

# Falar de Deus

Teologia, linguagem e interpretação

**Organizadores:**

Agemir Bavaresco

Rogel E. Oliveira

*φ editora fi*

**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Lucas Fontella Margoni

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 92

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

BAVARESCO, Agemir; OLIVEIRA, Rogel E. (Orgs.)

Falar de Deus: teologia, linguagem e interpretação [recurso eletrônico] / Agemir Bavaresco; Rogel E. Oliveira (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

150 p.

ISBN - 978-85-5696-301-7

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia, 2. Teologia, 3. Linguagem 4. Interpretação. 5. Coleção I. Título. II. Série

---

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

# Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>9</b>
Agemir Bavaresco; Rogel E. Oliveira	
<b>Capítulo 1 .....</b>	<b>15</b>
<b>Em diálogo com o axioma teológico de Karl Barth</b>	
Thiago De Moliner Eufrásio; Geraldo Luiz Borges Hackmann	
<b>Capítulo 2.....</b>	<b>31</b>
<b>Hermenêutica do evento Jesus de Nazaré em Claude Geffré</b>	
Janaina Santos Reus Freitas; Leandro Luis Bedin Fontana	
<b>Capítulo 3.....</b>	<b>55</b>
<b>Método histórico crítico: traços de sua história, valores e limites</b>	
Mário Benachio Auzani	
<b>Capítulo 4.....</b>	<b>73</b>
<b><i>Sensus Fidei</i>: o garante da participação do fiel leigo na interpretação da igreja</b>	
Joanicio Fernando Bauwelz	
<b>Capítulo 5.....</b>	<b>85</b>
<b>A linguagem da fé nos escritos de Joseph Ratzinger</b>	
Marcia Koffermann	
<b>Capítulo 6.....</b>	<b>99</b>
<b>Do modo de enunciar Deus: um retorno à crítica ruetheriana e o desafio da complementariedade</b>	
Elisangela P. Machado	
<b>Capítulo 7.....</b>	<b>115</b>
<b>O símbolo na linguagem religiosa</b>	
Wilner Charles	
<b>Capítulo 8 .....</b>	<b>131</b>
<b>Como falar de Deus na era digital? Questões de linguagem teológica e cibernética</b>	
Aline Amaro da Silva	





# Introdução:

## Falar de Deus - possibilidades e limites

*Agemir Bavaresco*<sup>1</sup>

*Rogel E. Oliveira*<sup>2</sup>

A relação entre *teologia* - ou Deus, fé, religião - e *linguagem* tem sido objeto de reflexão há muito tempo e por muitos pensadores renomados. Bastaria lembrar aqui o tratamento minucioso e sistemático com que Tomás de Aquino, em sua *Suma Teológica*, aborda a questão dos “nomes divinos” e da “analogia” da linguagem teológica; ou a defesa da “apófase” (negação) e até do “silêncio” na tradição da teologia negativa, esposada por um Dionísio Areopagita ou Maimônides. Mais recentemente, autores tão diversos como Karl Barth, Paul Tillich, L. Wittgenstein, D. Z. Phillips, Antony Flew, A. J. Ayer, Rosemary Ruether e William Alston, entre muitos outros, debruçaram-se sobre as (im)possibilidades e limites de se falar de Deus. A relação teologia-linguagem certamente nos remete também para a importante questão da hermenêutica, ou seja, da *interpretação*. Aí, nomes recentes como P. Ricoeur, C. Geffré e W. Pannenberg, por exemplo, logo nos vêm à mente.

Os textos que foram reunidos na presente obra querem também contribuir para a reflexão desta questão milenar. Foram

---

<sup>1</sup> Formado em Filosofia, Direito e Teologia. Doutor em Filosofia pela Universidade Paris I. Atualmente é Professor no PPG Filosofia e no PPG Teologia da PUCRS. Pesquisa a partir de um viés interdisciplinar nas áreas de Filosofia Moderna, Filosofia Social e Filosofia Política Brasileira. Dedicar-se a atualização do tema Contradições da Democracia e Opinião Pública.

<sup>2</sup> Formado em Filosofia (UFRGS) e Teologia (Seminário Teológico Batista do RS). Doutor em Filosofia pela PUCRS, com estágio na Rutgers University (EUA). Atualmente é pós-doutorando PNPd-CAPES no PPG em Filosofia da Escola de Humanidades da PUCRS. Atua, entre outras áreas, em Epistemologia e Filosofia da Religião. E-mail: rogeleoliveira@gmail.com

todos elaborados a partir de um seminário sobre “Teologia e Linguagem”, ministrado no segundo semestre de 2017, no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Dois desses textos foram escritos em coautoria com professores desse Programa, mas os autores principais de todos os artigos são doutorandos e mestrandos que cursaram aquele seminário. O resultado não poderia ser mais rico e diversificado – eles abordam desde questões de interpretação, passando por defesas de chaves interpretativas em Karl Barth, Claude Geffré, o método histórico-crítico e o *Sensus Fidei*, até uma crítica da teologia feminista ao vocabulário teológico e seu uso adequado na cibernética! Todos os textos, entretanto, têm uma coisa em comum: a linguagem e sua relação/aplicação em assuntos teológicos.

O primeiro texto, “Em diálogo com o axioma teológico de Karl Barth”, de autoria de Thiago De Moliner Eufrásio e do professor Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann, é assim resumido por seus autores: “A teologia do século XX foi testemunha de grandes avanços e do surgimento de grandes expoentes, entre eles Karl Barth. O axioma teológico apresentado por ele, fundamentado no primeiro mandamento do Decálogo, pretende ter força reguladora e crítica na teologia. Deve auxiliá-la em sua investigação para que se mantenha fiel a sua vocação e tenha presente os limites de sua abertura. Trata-se de um critério hermenêutico para assegurar a fidelidade da tarefa teológica. Na encíclica *Fides et Ratio* e na instrução *Donum Veritatis* é possível destacar elementos que possibilitam um diálogo com a proposição oferecida por Barth. A busca por uma linguagem teológica fiel a sua identidade, rigorosa e plausível aos seus diferentes interlocutores pode ser compreendida como o grande desafio de amadurecimento da ciência teológica em um cenário de pluralidades”.

O segundo texto ou capítulo tem como título “Hermenêutica do evento Jesus de Nazaré em Claude Geffré”, de autoria de Janaína Santos Reus Freitas e do professor Dr. Leandro Luis Bedin Fontana.

Assim os autores resumem seu conteúdo: “Partindo da virada hermenêutica da teologia, tal como proposta por Claude Geffré, empreende-se uma busca pelo lugar e significado do evento Jesus de Nazaré em sua abordagem teológica. O objetivo da pesquisa é propor a uma reflexão que, de um lado, busque fazer justiça ao evento fundante Jesus de Nazaré e, de outro, leve em conta a exigência de atualização da experiência de fé nos dias atuais. Empregando o método proposto por Geffré, o presente estudo destacará, obviamente, a centralidade do evento Jesus Cristo para o cristianismo, mas também a complexidade inerente a qualquer tentativa de acesso a esse evento ou mesmo de tradução dessa experiência-fonte para uma linguagem compreensível em tempos atuais”.

O terceiro capítulo, de autoria de Mário Benachio Auzani, intitula-se “Método histórico-crítico: traços de sua história, valores e limites”. Eis o resumo, pelas palavras do próprio autor: “A interpretação da Palavra de Deus sempre constituiu um desafio aos Cristãos de todos os tempos. Nesse sentido, ferramentas no auxílio a essa tarefa central foram sendo desenvolvidas. Dentre estas figura o conjunto de métodos denominado Método Histórico – Crítico. Com raízes na antiguidade, aperfeiçoou-se com o passar do tempo, alcançando momentos áureos, com foro de Método Científico. O presente artigo almeja, de maneira sucinta, lançar um olhar sobre essa trajetória, buscando as raízes desse Método, seus valores e limites, passando por suas etapas de desenvolvimento, bem como pela consideração às críticas que recebeu. Nesse sentido, será tratado sobre o Método Canônico de interpretação, o qual, enquanto conjunto de métodos exegéticos, quer ser visto aqui não como uma crítica ao Método Histórico – Crítico, mas como uma oportuna complementação às suas lacunas”.

O autor do quarto capítulo é Joancio Fernando Bauwelz. Seu texto tem como título “*Sensus Fidei*: o garante da participação do fiel leigo na interpretação da igreja”. Assim ele o resume: “A Comissão Teológica Internacional lançou novas provocações sobre

o espaço existente para o fiel leigo na interpretação dos mistérios da fé e da Palavra de Deus no contexto de unidade com a Igreja Católica, quando publicou em 2014 o documento intitulado *O sensus Fidei na vida da Igreja*. Um amplo debate movimentou as discussões sobre a participação dos fiéis na formação da doutrina da fé e na sua transmissão. O conceito de *sensus Fidei* alicerça a relação do crente leigo com aqueles que exercem o ministério magisterial. Os dois, porém, recebem o mesmo *habitus fidei* próprio do dom recebido no sacramento do batismo”.

No quinto capítulo, temos o texto de Marcia Koffermann, “A linguagem de fé nos escritos de Joseph Ratzinger”. Na sua introdução, Marcia dá um esboço do conteúdo de seu artigo: “Joseph Ratzinger, ao longo dos anos, como Professor de Teologia, como Cardeal e posteriormente como Papa, apresenta uma preocupação constante que é a realidade da fé, como esta é vivida, transmitida e compreendida no mundo de hoje. Um elemento fundamental em relação à fé é a questão da linguagem, assim, este artigo busca, a partir da análise de sua bibliografia e magistério, responder ao questionamento: ‘Como o Cardeal Joseph Ratzinger aborda o problema da Linguagem da Fé em seus escritos?’. Considerando os seus escritos, foram levantados três pontos essenciais sobre os quais o Cardeal Ratzinger se manifesta: A possibilidade humana de falar sobre Deus; A linguagem Bíblica e Como falar de Deus hoje”.

No sexto capítulo, quem assina o artigo “Do modo de enunciar Deus: um retorno à crítica ruetheriana e o desafio da complementariedade” é Elisangela P. Machado. Assim ela o resume: “Talvez dois dos maiores desafios de nosso tempo sejam o equilíbrio e a profundidade. Na teologia a Igreja é desafiada cada vez mais a considerar que as mulheres existem. Elas são parte da maioria dos religiosos e dos fiéis; uma parte constitutiva e específica da tradição cristã desde as origens. Ora, seja qual for o sistema religioso, a linguagem em relação ao mistério supremo, à verdade e às normas estabelecidas é o ponto máximo de referência para a compreensão da vida e do mundo dos que nele se envolvem, participam e

assumem em sua orientação. Desse modo, o texto que segue irá expor uma crítica da dessemelhança existente entre Deus e as palavras humanas empregadas para referir-se a Deus, mais especificamente, no contexto religioso patriarcal judaico-cristão. Uma reflexão oriunda de duas teólogas feministas, Rosemary Ruether e Elizabeth Johnson, que em parceria com mulheres de seu tempo, anseiam por uma linguagem mais inclusiva e justa no que diz respeito ao feminino no universo da religião e do seu protagonismo dentro da Igreja. É preciso estímulo intelectual e maturação para repensar o feminismo cristão e a complementariedade na Igreja, hoje, diluídos em críticas ideológicas destituídas de Espírito e de conversão relacional. Uma investigação relevante para os nossos dias, em nossa sociedade caracterizada pela abertura e desorientação, no que diz respeito ao papel do homem e da mulher no mundo”.

O sétimo capítulo intitula-se “O símbolo na linguagem religiosa”, de autoria de Wilner Charles. Na introdução, o autor o sintetiza nestes termos: "Este trabalho aborda a temática do símbolo na linguagem religiosa. Definimos o símbolo como a representação de uma ausência. A linguagem religiosa é concebida como uma linguagem baseada na fé, na experiência individual e coletiva. Nesta breve reflexão a nossa curiosidade é saber ‘qual é o papel dos símbolos na linguagem religiosa?’ Esta interrogação é o que tentaremos responder ao longo de nossa discussão. Entretanto, já supomos que o papel dos símbolos na linguagem religiosa é representativo. Ele aponta para algo ou uma realidade que ele mesmo não é, mas participa, faz parte desta realidade que ele aponta. A linguagem religiosa por si é uma linguagem simbólica por ser referida a algo além de si mesma”.

Já o oitavo e último capítulo, “Como falar de Deus na era digital? Questões de linguagem teológica e cibernética”, tem como autora Aline Amaro da Silva. Ela assim resume seu texto: “O presente artigo apresenta a relação entre comunicação, revelação e teologia, sendo a linguagem uma questão fundamental para

repensá-las à luz da cultura digital. Analisa, portanto, as mudanças na comunicação, na linguagem e na visão da Igreja Católica sobre os meios digitais para verificar se ela está adaptando a mensagem da revelação à cibercultura a fim de ser compreendida pelos nativos digitais. Na busca de realizar a tarefa da teologia de interpretar e comunicar a fé cristã, elabora-se a ciberteologia como uma teologia hermenêutica cuja chave interpretativa é a rede. O artigo se baseia nas obras de Antonio Spadaro que desenvolve o conceito de ciberteologia – pensar o cristianismo nos tempos da rede. Além disso, tem como fundamento as pesquisas anteriores da autora, seu trabalho de conclusão do curso de jornalismo ‘Igreja e cultura digital: a nova evangelização dos nativos virtuais’ (2011) e sua dissertação de mestrado em teologia ‘Cibergraça: fé, evangelização e comunhão nos tempos da rede’ (2015)”.

Com esta obra, objetivamos não somente promover e valorizar a publicação discente dos programas de pós-graduação, como, acima de tudo, compartilhar com um público maior a riqueza das pesquisas efetuadas por nossos doutorandos e mestrandos, num país que tanto carece desta divulgação. Agradecemos a todos que apoiaram esta iniciativa, especialmente ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola de Humanidades da PUCRS!

Que o(a) leitor(a) aproveite as páginas que se seguem!

Porto Alegre, Abril de 2018.

# Capítulo 1

## Em diálogo com o axioma teológico de Karl Barth

*Thiago De Moliner Eufrásio<sup>1</sup>*  
*Geraldo Luiz Borges Hackmann<sup>2</sup>*

### Introdução

Em 10 de março de 1933, Karl Barth profere uma palestra intitulada *Das erste Gebot als theologisches Axiom* em Copenhague e, dois dias depois a repete em Aarhus. Publicada em Munique no mesmo ano, foi traduzida e publicada no Brasil em 1986 pela editora Sinodal com o título: *O primeiro Mandamento como Axioma teológico*<sup>3</sup>. O ano de 1933 está situado no terceiro período de produção do autor, caracterizado por desenvolver a sua teologia de modo dialético. Isto pode ser observado no próprio modo em que ele desenvolve a palestra aqui em questão.

A afirmação de um axioma teológico decorre, como se explica Barth, de seu método de pesquisa, a partir do qual expõe sua crítica ao método histórico-crítico adotado pela teologia protestante liberal e pela teologia católica e exorta ao discernimento para o exercício

---

<sup>1</sup> Mestre em Teologia Sistemática pela PUCRS. Doutorando em Teologia Sistemática na PUCRS, bolsista CAPES. Contato: thiago.eufrasio@acad.pucrs.br.

<sup>2</sup> Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Professor do Curso de Teologia da Escola de Humanidades, na PUCRS. Contato: gborges@pucrs.br.

<sup>3</sup> Reunido com outros textos do mesmo autor em: BARTH, Karl. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 127-139.

teológico responsável. Perante a exposição de Karl Barth sobre o axioma teológico como critério hermenêutico de toda reflexão teológica e sua crítica a teologia católica e liberal por distorcer o significado dos dados revelados, a questão que se propõe neste artigo é como Barth define o axioma teológico e que ponderações se pode observar ao aproxima-lo do escopo da teologia católica por ele criticado ao introduzir outros critérios de interpretação.

Para isso, será apresentado, em uma primeira parte, a definição de axioma em diferentes dicionários, para, em seguida, apresentar o axioma proposto por Barth. Por fim, a relação do axioma de Barth com o critério hermenêutico católico oferecidos na encíclica *Fides et Ratio* e na instrução aos teólogos católicos *Donum Veritatis*.

## 1. Definições e conceitos de axioma em diferentes dicionários

Karl Barth inaugura sua palestra ciente de que o conceito de axioma não é próprio da linguagem teológica, ao afirmar que “somente abusando desse conceito é que se pode tentar caracterizar a premissa teológica e seu significado para as sentenças teológicas”<sup>4</sup>. Esta afirmação reclama uma primeira atenção ao conceito geral de axioma. Para isto, será tomado como referência os elementos etimológicos, gramaticais e filosóficos encontrados em dicionários escolhidos aleatoriamente.

### 1.1 Definição etimológica: que palavra é essa?

Segundo o *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, a palavra *axioma* pode ser assim definida:

Axioma *sm.* ‘(Fil.) premissa imediatamente evidente, que se admite como universalmente verdadeira, sem exigência de demonstração’ XVII. Do lat. *Axīōma -ātis*, deriv. do gr. *axiōma - atos* // **axio**LOG - IA XX. Do fr. *Axiologie*, deriv. do gr. *axía* ‘valor’

---

<sup>4</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados, p. 127-128.



+ -logie; v. -LOGIA // **axiom**ÁTICO 1871. Do fr. *Axiematique*, deriv. do gr. *axiōmatikós* // **axiô**METRO 1844 // **axiô**NIMO xx.<sup>5</sup>

Além das raízes latina e grega e suas derivações do grego e francês, o dicionário apresenta as datas de 1871 e 1844 como primeiro registro histórico das referidas derivações na língua portuguesa. Vale observar, sobretudo, os três elementos característicos apresentados: *evidência imediata*, *verdade universal* e *sem exigência de demonstração*.

## 1.2 Definição gramatical: o que é um axioma?

Além da etimologia, é possível aprofundar o significado da palavra *axioma* consultando o *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Nele se pode ler:

Axioma (cs ou ss). [Do gr. *axioma*, pelo lat. *axioma*] S. m. 1. *Filos.* Premissa imediatamente evidente que se admite como universalmente verdadeira sem exigência de demonstração. 2. *P. ext.* Máxima sentença: 'É bem vulgar o axioma de que os bens não são desejados, senão quando se perdem.' (Correia Garção, *Obras Poéticas e Oratórias*, p. 506) 3. *Lóg.* Proposição que se admite como verdadeira porque dela se podem deduzir as proposições de uma teoria ou de um sistema lógico ou matemático.<sup>6</sup>

Assim como no dicionário anterior, é apresentada aqui uma definição fundada na filosofia. A primeira parte da formulação, inclusive, repete a que está no *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa* citado acima. Além disso, acrescentam-se referências às ciências exatas, o que indica precisão em sua aplicabilidade e resultados. Portanto, é possível dizer, a partir desta definição, que se trata de um conceito filosófico desdobrado às ciências exatas.

---

<sup>5</sup> CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, p. 87.

<sup>6</sup> FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*, p. 209.

### 1.3 Definição filosófica: qual seu contexto original?

O *Dicionário de Filosofia de Cambridge*, não trata da palavra *axioma* isoladamente, mas a insere num verbete composto: *Método axiomático*. Nele se pode ler:

originalmente um método para reorganizar as proposições e conceitos aceitos de uma ciência existente para aumentar a certeza nas proposições e clareza nos conceitos. Pesou-se que a aplicação desse método exigia a identificação de (1) o ‘universo do discurso’ (domínio, gênero) de entes que constituem o assunto primário da ciência, (2) os ‘conceitos primitivos’ que podem ser compreendidos imediatamente sem o uso de definições, (3) as ‘proposições primitivas’ (ou ‘axiomas’), cuja verdade é conhecível imediatamente, sem o uso de dedução, (4) uma ‘definição primitiva’ imediatamente aceitável em termos de conceitos primitivos para cada conceito não primitivo, e (5) uma dedução (construída pelo encadeamento de inferências imediatas logicamente forçosas, em última instância, de proposições e definições primitivas) para cada proposição não-primitiva aceita. Proponentes destacados de versões mais ou menos modernizadas do método axiomático, p. ex., Pascal, Nicod (1893-1924), e Tarski, enfatizando a função crítica e regulatória do método axiomático, abrem explicitamente a possibilidade de que a axiomatização de uma ciência pré-axiomática existente pode levar à rejeição ou modificação de proposições, conceitos e argumentações que haviam sido aceitas anteriormente.<sup>7</sup>

Na definição do método, é possível perceber as características estritas da definição de *axioma* como nos dicionários citados anteriormente. Adjunto, sublinha cinco elementos (fundados na própria definição de *axioma*) que delimitam o uso e a aplicação do conceito no interior do método: universo do discurso (contexto), conceitos primitivos (evidências), proposições primitivas (o *axioma* em si), definição primitiva imediatamente aceitável (sem necessidade de demonstração) e dedução (universalidade). É notório, ainda, seu

---

<sup>7</sup> COR, J. Método axiomático. In: ROBERT, A. (Org.). *Dicionário de filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 629.

significado instrumental de instância *crítica* e *regulatória* considerando, inclusive, a possibilidade de alterar dados pré-axiomáticos<sup>8</sup>.

Tendo observado a definição etimológica, gramatical e filosófica de axioma e método axiomático, é possível entrar no texto da palestra de Barth colocando-se a procura de tais elementos e observar sua aplicação ao discurso teológico.

## 2. O axioma teológico na palestra de Karl Barth em 1933

Barth inaugura sua palestra propondo aos seus ouvintes a seguinte definição de axioma: “sob axioma se entende uma sentença que não pode ser provada por outras sentenças, mas que também não carece de semelhante prova, porque ela se prova a si mesma”<sup>9</sup>. Tal definição aproxima-se das propostas pelos dicionários citados acima permitindo alcançar, ao menos em caráter de pressuposição, o sentido de axioma a que Barth tinha acesso.

### 2.1 As características gerais do axioma segundo Barth

Na primeira parte de seu discurso, Barth se dedica a explicitar o conceito de axioma e de axioma teológico. No que se refere ao axioma em sentido estrito ele entende se tratar de um enunciado que possui *evidência imediata* uma vez que pode ser captado por todo e qualquer ser humano com capacidades cognitivas. Eles são “encontráveis de modo direto, imediato, geral e evidente”<sup>10</sup>. O axioma é também *atemporal*, característica que sustenta sua universalidade e evidência. Segundo ele, se fosse algo temporal, ter-

---

<sup>8</sup> Segundo o mesmo dicionário, “o mais antigo texto axiomático existente baseia-se numa axiomatização de geometria devida a Euclides (fl. 300 a.C) que, por sua vez, se baseava em textos mais antigos não mais existentes” (COR, J. Método axiomático. In: ROBERT, A. (Org.). *Dicionário de filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 629.)

<sup>9</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados, p. 127.

<sup>10</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 129.

se-ia uma afirmação localizada no tempo e espaço, limitando-a e obrigando a um terceiro que a evidencie.

Estes aspectos, por sua vez, apontam para a *autossuficiência* do axioma uma vez que ele possui uma verdade que repousa sobre si mesma<sup>11</sup>, desvinculadas de significados e condicionamentos epocais ou subjetivos<sup>12</sup>. Isso o faz entender que se trata de um conceito *universal*, isto é, “latente para ser descoberto e reconhecido (*gewürdigt*) pela pessoa humana”<sup>13</sup> em qualquer circunstância, colocando, sublinha Barth, a verdade no limite daquilo que o ser humano é capaz de captar<sup>14</sup>. Por fim, assevera Barth, este limite indica que o axioma é um conceito *antropocêntrico*, pois está implicado no triunfo absoluto da liberdade humana ao tornar o “reconhecimento fundamentalmente possível a cada pessoa”<sup>15</sup>.

Como se pode observar, as características do discurso de Barth vão ao encontro da definição mesma de axioma quando confrontados com os elementos coletados nos dicionários supracitados. Junto destes elementos, como fora dito, ele foi explicitando, também, as características do axioma teológico que podem ser captados nos termos que seguem.

## 2.2 As características do axioma teológico segundo Barth

Barth não se coloca como investigador ou como proponente, mas como alguém que constata a existência de um axioma teológico. Diz ele: “O título da minha palestra afirma existir também um axioma *teológico* [grifo do autor]”.<sup>16</sup> Trata-se, portanto, de uma exposição em que a existência de um axioma teológico é apenas

---

<sup>11</sup> Cf. BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 130.

<sup>12</sup> Cf. BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 132.

<sup>13</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 130.

<sup>14</sup> Cf. BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 131.

<sup>15</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 130.

<sup>16</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 127.

explicitada. Por consequência, apresenta a fórmula a ser usada como critério de verificação e validação do discurso teológico pois, considera que “também a teologia repousa sobre uma premissa decisiva última no que diz respeito à prova de suas sentenças”<sup>17</sup>.

Como um axioma em sentido geral, ele entende que também tal premissa teológica “não pode, como tal, ser provada, nem tem necessidade de ser provada, mas tudo que é necessário para a sua demonstração ela mesma diz”<sup>18</sup>. Para Barth, há na Revelação um critério tautológico que regula toda palavra humana sobre Deus com o mesmo rigor dos axiomas em diferentes ciências. Neste sentido, o axioma teológico é apresentado por ele como um *marco regulador* por oferecer ao teólogo o crivo irrenunciável para a validade de sua investigação<sup>19</sup>. Por essa razão, ele possui uma *fórmula própria* que pode ser localizada no interior do primeiro mandamento – “não terás outros deuses além de mim” (*Ex 20,3*). Trata-se, como diz o autor, de uma instância *sui generis* uma vez que este conceito possui um teor e um sentido apenas na teologia<sup>20</sup>.

Para ser compreendido, o axioma teológico precisa também ser visto em *sentido análogo*<sup>21</sup> no interior da teologia. Este caráter analógico leva Barth a afirmar: “Não é *por meio* do termo ‘axioma’, mas apenas *com* ele e inclusive *apesar* dele [...] é que se pode tentar caracterizar a premissa teológica e seu significado [grifo do autor]”<sup>22</sup>. Este sentido, portanto, não reduz o primeiro mandamento a axioma no sentido estrito do termo, mas aproxima-o para torná-lo mais inteligível<sup>23</sup>.

---

<sup>17</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 127.

<sup>18</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p.127.

<sup>19</sup> Cf. BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 127.

<sup>20</sup> Cf. BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 127.

<sup>21</sup> Em referência a *analogia fidei*, afirma: “mercê desta analogia recebida, não de uma analogia imanente, é que ele então de fato poderá servir de ponto de contato para um diálogo sobre a premissa teológica” (BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 128).

<sup>22</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 127.

<sup>23</sup> O autor submete o conceito estrito de axioma ao conceito teológico, promovendo, como ele mesmo assinalara, uma inversão para possibilitar o uso do termo: “apenas causando uma ruptura em seu uso

Um outro aspecto peculiar sublinhado por ele é que se trata de algo que *Está escrito*. Ele “faz parte daquele documento relacionada [sic] com a qual a igreja existe como igreja no mundo”<sup>24</sup>. É escrito como um *mandamento*, o primeiro do Decálogo<sup>25</sup>. Neste contexto, “o axioma teológico é essencialmente uma tomada de posição divina”<sup>26</sup> e isso, conseqüentemente, “em primeiro lugar e decisivamente significará: obediência e desobediência”<sup>27</sup>.

Os aspectos aqui enumerados indicam que a premissa dada pelo axioma teológico (cf. *Ex* 20,2-3) tem sua finalidade ao estabelecer uma relação indicada pelo binômio ação-gratidão. Nesta perspectiva, o ser humano é sempre visto como um devedor, por excelência, da liberdade misericordiosa de Deus<sup>28</sup>. Diferente da postura humana na definição geral de axioma, no caso do teológico, o sujeito não é capaz de reconhecer por si mesmo, mas apenas acolher algo que é dado por Deus mesmo.

### 3. O axioma teológico de Barth e o magistério católico

O que foi exposto anteriormente leva à conclusão que o próprio Barth sublinhou em sua conferência: “no lugar em que estão os axiomas nas outras ciências, encontra-se na teologia antes de todo e qualquer pensamento e pronunciamento teológico, em sua

---

geral, até invertendo esse uso, é que podemos dizer tranquilamente: Somente abusando desse conceito é que se pode tentar caracterizar a premissa teológica” (BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 128).

<sup>24</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 128.

<sup>25</sup> Cf. *Ex* 20, 1-17; *Dt* 5, 6-21.

<sup>26</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 130.

<sup>27</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 130.

<sup>28</sup> Cf. BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 131.

fonte ou raiz, a ordem: ‘não terás outros deuses<sup>29</sup> diante de mim!’<sup>30</sup>. Isto o levou a constatar que o axioma teológico exige exclusividade, é, portanto, absoluto. Parafraseia Barth: “Eu sou o vosso Deus e *porque* o sou, posso e quero sê-lo eu *sozinho* [grifo do autor]”<sup>31</sup>.

Em base a esta ordem divina, o axioma teológico se reveste de um caráter hermenêutico, fundamentador e crítico, responsabilizando o teólogo frente a uma instância pessoal e soberana por excelência. Cabe nesta última parte observar que ponderações emergem quando esta definição é aproximada do exercício teológico católico por ele criticado como aberta aos deuses<sup>32</sup> e que coloca, ao lado da graça, a colaboração humana como instância de salvação<sup>33</sup>.

Para Barth, a teologia protestante, desde o século XVII, tem julgado ser difícil “ficar tão sozinha com Deus frente aos diversos avanços da sociedade e da ciência”<sup>34</sup> e, por isso, em seu estilo liberal tem retornado ao modo católico de teologizar de onde os reformadores se afastaram. Diante desta constatação, argumenta que “ela achou ter descoberto ao seu redor possibilidades e conquistas (*Notwendigkeiten*), verdades e realidades, ‘preocupações’ e necessidades tão importantes [...] que julgou ser preciso dar-lhes seu coração”<sup>35</sup>. Tal situação gerou o que ele chama

---

<sup>29</sup> Seguindo a interpretação de Lutero, ele entende que “um deus é aquilo em que a pessoa deposita sua confiança, ao qual ela dá fé, do qual ela espera que lhe dê o que ela ama e a guarde daquilo que teme [...] é aquilo a que a pessoa entrega o seu coração”. BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 132.

<sup>30</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 133.

<sup>31</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 133.

<sup>32</sup> “A igreja católica deveras não abandonou o *Deus ecclesiae* [...] Mas ela é mestra na arte de repartir seu coração entre Deus e os deuses”. (BARTH, K. *Dádiva e louvor*, p. 138.)

<sup>33</sup> “Ao lado de Cristo ela [a igreja católica] ainda conhece uma segunda instância necessária para a salvação [...] ela conhece a pessoa humana com a sua capacidade de, com base na graça, cooperar com a graça, para a glória de Deus e para sua própria salvação” (BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 138).

<sup>34</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 134.

<sup>35</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 134.

de *teologia do E*<sup>36</sup>, diante da qual se deve perguntar se não existe alguma ressalva em vista da responsabilidade do teólogo perante o primeiro mandamento.

Segundo Barth, é possível elencar três ressalvas: a necessidade de aprofundamento, guiar-se pelos critérios da Revelação e relacionar-se com outras áreas do conhecimento a partir da Revelação. Estas precisam ser consideradas em diálogo com a teologia católica e a teologia natural<sup>37</sup> uma vez que nunca é possível afirmar *a priori* e com toda segurança, se a teologia praticada pelos diferentes grupos é correta ou não. A pergunta a ser feita, portanto, é se estas ressalvas são estranhas ou não à teologia católica e que conclusões se podem sublinhar a partir desta relação.

### 3.1 Aprofundar-se no conteúdo da revelação

Para Karl Barth, caso a teologia queira relacionar a Revelação com um elemento humano, ela precisará aprofundar ainda mais seu conhecimento sobre tal, falando, apenas em segundo plano de outras questões<sup>38</sup>, e, deste modo, assegurando a primazia de Deus em sua reflexão.

Com relação ao aprofundamento do conteúdo da Revelação, o magistério do Papa João Paulo II, afirma que o primeiro objetivo da teologia é “apresentar a compreensão da Revelação e o conteúdo da fé” (*Fides et Ratio*, n. 93). É com este pressuposto que a teologia católica desenvolve seu *intelectus fidei*, considerando também que, a partir do dado revelado, é possível acolher as contribuições de outras áreas do saber, entre elas, a filosofia (cf. *Fides et Ratio*, n. 97).

---

<sup>36</sup> Como exemplo, veja “Revelação e razão [...] Revelação e consciência [...] Revelação e ethos cultural [...] Revelação e história da religião [...] Revelação e criação [...] Revelação e revelação original [...] Novo testamento e existência humana [...] o Mandamento e as ordens” (BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 134).

<sup>37</sup> Cf. BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 139.

<sup>38</sup> Cf. BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 135.



Esta mesma compreensão encontra-se na Instrução sobre a vocação dos teólogos emitida pela Congregação para a Doutrina da Fé, *Donum Veritatis*, que entende a vocação do teólogo como aquele que é chamado à “uma compreensão sempre mais profunda da Palavra de Deus contida na Escritura inspirada e transmitida pela Tradição viva da Igreja.” (*Donum Veritatis*, n. 6). Por outro lado, observa-se um passo além do que propõe a ressalva de Barth quando a instrução considera também a *tradição viva da Igreja* embora ela seja apresentada como derivada da Escritura.

### 3.2 Guiar-se pelos critérios da revelação

Se a teologia “não pode deixar de falar do ser humano, de razão e experiência, de história e existência criatural”<sup>39</sup>, ressalva Barth, ela deve fazê-lo segundo os critérios da Revelação<sup>40</sup>. Sem esse critério, a teologia estaria sujeitando a Revelação ao julgamento da razão, da natureza e da história<sup>41</sup>, indicando que permitiu a entrada de outros deuses em seu discurso<sup>42</sup>.

Guiar-se pelo dado revelado é um aspecto sublinhado também no magistério católico para quem “só em Cristo é possível conhecer a plenitude da verdade que salva (*Fides et Ratio*, n. 97). É a partir do evento pascal, que toda a verdade da fé se ilumina e recebe seu significado. Este mesmo sentido é encontrado na congregação para a doutrina da fé quando lembra que o teólogo “é chamado a intensificar a sua vida de fé e a unir sempre pesquisa científica e oração”. (*Donum Veritatis*, n. 8).

Dada a seriedade do exercício teológico, o que se dedica a ele precisa estar “atento às exigências epistemológicas da sua disciplina, às exigências do rigor crítico, e conseqüentemente à verificação

---

<sup>39</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 135.

<sup>40</sup> Cf. BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 135.

<sup>41</sup> Cf. BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 136.

<sup>42</sup> Cf. BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 136.

racional de todas as etapas da sua pesquisa” (*Donum Veritatis*, n. 9). Tal edifício investigativo implica em admitir diferentes instrumentos científicos, sem, todavia, descuidar-se do aspecto central: a Revelação – evitando assim um racionalismo, um positivismo ou mesmo um cientificismo.

### 3.3 Relacionar-se a partir da revelação

A teologia é consciente, diz Barth, que a Revelação se relaciona “com a razão, com a existência, com a criação ou seja com qual for a instância outra [...] ela precisa estabelecer essa relação!”<sup>43</sup> Todavia, isso não imputa o direito de direcionar a teologia permutando com a antropologia<sup>44</sup> enquanto fundamento da reflexão. O mesmo lembra Joao Paulo II: “a teologia deve manter o olhar fixo sobre a verdade última que lhe foi confiada por meio da Revelação, não se contentando nem se detendo em etapas intermédias. (*Fides et Ratio*, n. 92).

Neste sentido, relacionar-se a partir da Revelação, implica em compreender que somente à luz da Revelação se dá o verdadeiro discipulado que se sustenta na razão da fé, “porque os homens não podem tornar-se discípulos se a verdade contida na palavra da fé não lhes é apresentada” (*Fides et Ratio*, n. 7). A teologia se compreende a partir da Revelação e não apesar dela. Portanto, mesmo que se utilize instrumentos e dados oriundos de outras áreas do conhecimento, a instrução ao exercício do teólogo católico lembra que eles estão submetidos a “um discernimento cujo princípio normativo último é a doutrina revelada. É ela que deve fornecer os critérios para o discernimento destes elementos e instrumentos conceituais, e não vice-versa.” (*Donum Veritatis*, n. 10).

Como se pode observar perante as três ressalvas dadas por Barth como critério de diálogo, a teologia católica se aproxima de suas inserções, porém não se compreende sem o uso de outros

---

<sup>43</sup> BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 136.

<sup>44</sup> Cf. BARTH, K. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. p. 137.

instrumentos teóricos que é próprio do seu fazer teológico. Diz o Papa João Paulo II:

Se o *intellectus fidei* quer integrar toda a riqueza da tradição teológica, tem de recorrer à filosofia do ser. Esta deverá ser capaz de propor o problema do ser segundo as exigências e as contribuições de toda a tradição filosófica, incluindo a mais recente, evitando cair em estéreis repetições de esquemas antiquados. (*Fides et Ratio* 97).

Não se pode supor, portanto, que uma tensão entre a Revelação e a razão humana seja um indicativo de infidelidade ao exercício teológico como apontou Barth. Pelo contrário, elas se harmonizam uma vez que se “supõe que a razão seja naturalmente ordenada à verdade, de modo que, iluminada pela fé, ela possa penetrar o significado da Revelação” (*Donum Veritatis*, n. 10).

Por fim, recorrer a instrumentos oriundos de outras ciências não significa trair o exercício teológico que se funda na Revelação, mas sim um entendimento de que “compreender o sentido da Revelação exige, portanto, o uso de aquisições filosóficas que forneçam ‘um sólido e harmónico conhecimento do homem, do mundo e de Deus’” (*Donum Veritatis*, n. 10), e possam ser assumidas na reflexão sobre a doutrina revelada que aconteceu no interior da história humana e do próprio universo sujeita, portanto, as suas leis e condicionamentos.

## Conclusão

A análise aqui feita procurou perscrutar cada página do discurso de Barth em diferentes momentos. Depois de tal estudo é possível perceber que, oitenta e cinco anos depois, a força das palavras de Barth continua vigorando. A clareza de suas ideias, a convicção de sua fé e o vigor de suas críticas podem desassossegá-lo um teólogo imprudente no século XXI. A atualidade de sua reflexão merece reconhecimento por seu fundamento bíblico e pela busca em

se manter fiel ao que motivou os reformadores, lugar de onde fala o próprio Barth.

Contudo, seus limites também podem ser observados. Salvaguarda as diferenças com a teologia católica, eles podem ser polarizados no modo como se interpreta a participação humana e a definição de *deuses* estreitando a teologia em sua missão quanto as temáticas que se apresentam. Suas ressalvas, todavia, parecem ter aliviado suas críticas, por outro lado não há como negá-las.

A teologia pode se tornar não só idólatra como também uma meretriz demagoga em busca de benefícios e reconhecimento por meio de seus protagonistas. Todavia, isso não impede de reconhecer a autonomia das ciências no contato com a ciência teológica; isso seria negar as questões existenciais incorrendo em um tipo de *ensimesmamento* teológico. As ressalvas de Barth e sua aproximação com as reflexões da *Fides et Ratio* e da instrução *Donum Veritatis* corroboram a importância e a plausibilidade do diálogo entre a teologia protestante e católica.

A proposta hermenêutica de Barth centrada na Escritura sob a perspectiva querigmática e a abertura da teologia católica para outros instrumentos oriundos das ciências mostra a vitalidade da teologia. Vitalidade que edifica, elabora e atualiza seus jogos de linguagem sem, todavia, reduzir seu discurso a um agrupamento de palavras com significados meramente literais.

Caberá aos leitores de Barth responderem se ele, ao propor o modo de relação da teologia com as outras áreas da ciência não foi redutivo ou saudosista de uma teologia vista como rainha das ciências. Permanece aberto o discernimento proposto por Barth sobre até que ponto a teologia pode abrir-se, relacionar-se e participar da transversalidade do conhecimento sem trair seu fundamento, a Revelação.

## Referências

- BARTH, Karl. *Dádiva e louvor*: artigos selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 1986, p. 127-139.
- BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição ver. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.
- CASALE ROLLE, Carlos Ignácio. El universalismo cristiano en Hans Urs Von Balthasar a propósito de su encuentro con Karl Barth. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 38, n. 160, p.177-199, maio-ago. 2008.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução Donum Veritatis*: sobre a vocação eclesial do teólogo. 14 de setembro de 1998: AAS 82(1990), p. 1550-1570.
- COR, J. Método axiomático. In: AUDI, Robert (Coord.). *Dicionário de filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 628-629.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. Axiom. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexicon Editora digital, 2007, p. 87.
- FERNANDES, Rafael Martins. *A Igreja e o Espírito da verdade em Hans Urs von Balthasar*: Um estudo do pensamento eclesiológico. 2014. 123 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande de Sul, Porto Alegre, 2014.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Axioma. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro: 1999, p. 209.
- PAPA JOÃO PAULO II. *Fides et Ratio*: sobre as relações entre fé e razão. 24 de maio de 1990: AAS 91(1999), p. 5-88



## Capítulo 2

### Hermenêutica do evento Jesus de Nazaré em Claude Geffré

*Janaina Santos Reus Freitas<sup>1</sup>*

*Leandro Luis Bedin Fontana<sup>2</sup>*

#### Introdução

O magistério recente tem insistido na ideia de que o fundamento do cristianismo não está numa doutrina filosófico-teológica ou num conjunto de normas e costumes, mas numa pessoa: Jesus Cristo. Para o papa Bento XVI, “[a]o início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo” (*Deus caritas est*, n. 1; ver também *Documento de Aparecida*, n. 12. *Evangelii gaudium*, n. 7). Segundo o papa João Paulo II, não obstante este seja o grande programa para o novo milênio, não se trata de um ‘programa novo’, mas do mesmo programa que sempre existiu no cristianismo, o qual “não muda com a variação dos tempos e das culturas” (*Novo millennio ineunte*, n. 29). Similarmente, o papa Francisco tem insistido na necessidade do “encontro pessoal com Jesus Cristo”, a fim de que “[a] Alegria do Evangelho ench[a] o coração e a vida

---

<sup>1</sup> Mestranda em Teologia na PUCRS. Contato: janainarcc@yahoo.com.br

<sup>2</sup> Doutor em Teologia e estagiário de pós-doutorado (PNPD) na PUCRS. Contato: leandro.fontana@puccrs.br

inteira daqueles que se encontram com [ele]”. Pois a amizade com Jesus Cristo é a fonte de “força, luz e consolação”, é o lugar onde o ser humano encontra “um horizonte de sentido e de vida” (*Evangelii gaudium*, nn. 3, 1 e 49, respectivamente).

À primeira vista, essa ‘definição’ do cristianismo soa bastante razoável. Poucos seriam, provavelmente, os cristãos que se arrogariam o direito de objetar-lhe algo em contrário. Além do mais, esse ‘programa’ não se apresenta, de forma alguma, como algo dificultoso ou complicado. Basta “conhecer, amar [e] imitar [Cristo]” (*Novo millennio ineunte*, n. 29).

Uma reflexão mais apurada, no entanto, esbarra, necessariamente, em duas questões fundamentais. A primeira delas concerne à noção de religião implícita em tais afirmações e a segunda, mais complexa, pergunta sobre a imagem de Jesus Cristo que nelas é apresentada como ortodoxa. Ao passo que a primeira questão diz respeito ao *status* de elementos éticos, culturais, estéticos e rituais bem como à possibilidade de integrá-los, de forma salutar, na *religião* cristã, a segunda trata dos diversos modos de *acesso* à pessoa de Jesus Cristo ou, em outras palavras, de como se pode chegar ao *verdadeiro* Jesus de Nazaré e sua mensagem.

O presente artigo abordará a segunda questão apresentada acima, desconsiderando, assim, por razões de foco, escopo e espaço, as questões relativas à noção de religião implícita nas ‘teologias’ do magistério recente. O texto versará, em última análise, sobre a hermenêutica do evento Jesus de Nazaré. A ênfase será colocada não, exclusivamente, sobre a compreensão teórica de sua vida e mensagem, mas também na possibilidade de forjar uma nova práxis (seguimento) a partir desse evento. Seu objetivo é conduzir a uma reflexão que, de um lado, busque fazer justiça ao evento fundante Jesus de Nazaré e, de outro, leve em conta a exigência de atualização da experiência de fé. Para tanto, valer-se-á dos estudos de um dos teólogos hermeneutas mais conhecidos e respeitados da atualidade: Claude Geffré. O texto está dividido em duas seções principais. Na primeira, mais extensa devido à necessidade de colocar a base para



alguns pressupostos, serão expostos, brevemente, os fundamentos da teologia hermenêutica geffreana; na segunda, abordar-se-á mais especificamente a questão levantada acima relativa ao evento Jesus Cristo.

## **Teologia como hermenêutica**

Claude Geffré, pensador católico instigador, nascido em Niort, França, dedicou longo tempo de sua vida à pesquisa e ao ensino teológico. Trabalhou nas faculdades Dominicanas de Saulchoir (1957-1968), no Instituto Católico de Paris (1967-1996), na escola Bíblica e Arqueológica de Jerusalém, onde também foi diretor (1996-1999), e na Revista Internacional de Teologia *Concilium*. Atuou, ademais, como membro fundador e permanente colaborador na Coleção Teológica *Cogitatio Fidei* e como diretor das Edições du Cerf.

Sua hermenêutica teológica foi, certamente, o seu maior legado para a teologia contemporânea. Desenvolvida, sobretudo, a partir da década de 80, ela o distingue, na teologia, como um dos pioneiros a desenvolverem esse tipo de abordagem (TEIXEIRA, 2004, p. 9-10). Conceber a teologia como hermenêutica consiste, para Geffré, numa interpretação textual que remete à atualização ou, para usar uma expressão recorrente em suas obras, a uma “interpretação criativa dos conteúdos de fé”. Ele insiste no fato de que não há conhecimento do passado isento de uma pré-compreensão e de uma interpretação viva de si mesmo, tendo como bojo a linguagem. É precisamente isso que dá ao ser humano condições de compreender.

Para Geffré, desde as origens da Igreja, a teologia não deixou de reinterpretar o Antigo Testamento à luz do Novo Testamento, e tampouco de reinterpretar a mensagem cristã à luz das sucessivas mudanças culturais (GEFFRÉ, 1989, p. 6). Na verdade, para o autor, todo ato de conhecimento é um ato de interpretação. Nesse sentido, a hermenêutica torna-se imprescindível para a teologia, na medida

em que possibilita um processo de compreensão que não dissocia a experiência vivencial concreta do intérprete da sua interpretação própria dos textos da tradição cristã. Tal visão pode, obviamente, conduzir ao “*risco de interpretação criativa da mensagem cristã*” (GEFFRÉ, 1989, p. 7, grifo nosso). A palavra ‘risco’ evoca, aqui, evidentemente, a ambiguidade que carrega em seu seio. Se, de um lado, sugere o risco de uma perda de determinados elementos da grande tradição cristã, sugere, de outro, a possibilidade de um grande ganho, a saber, a facilitação da atualização da mensagem do cristianismo, tendo em vista a grande potência argumentativa e “perguntativa” que impulsiona o conhecimento na atualidade. (Note-se, outrossim, que o título original de sua obra “Como fazer teologia hoje” é “*Le christianisme au risque de l’interprétation*”, literalmente: O Cristianismo *sob o risco* da interpretação). Por esse motivo, o autor menciona “que uma teologia de orientação hermenêutica não é, meramente, uma corrente teológica entre outras, mas o próprio destino da razão teológica no contexto pensável contemporâneo (GEFFRÉ, 2004, p. 23).

Ao falar-se em hermenêutica, pretende-se fazer referência à ‘nova hermenêutica’, àquela que busca o sentido do texto, respeitando sua história. Aliás, esse é o papel do hermeneuta-teólogo: atualizar o sentido do evento para os dias de hoje, tarefa que o distingue do exegeta-historiador, que busca o sentido primária e quase exclusivamente a partir do *con*-texto histórico do texto em questão. Por esse motivo, pensar a teologia como teologia hermenêutica significa dar lugar a uma teologia que se torna cada vez mais interrogativa e que considera a realidade multiforme, reforçando a autonomia da consciência. Nessa perspectiva, Geffré afirma que teologias autoritárias não correspondem mais ao regime moderno do espírito (GEFFRÉ, 1989, p. 22).

### **A tradicional tensão entre revelação e razão**

Todo trabalho teológico de Geffré busca estabelecer uma

correlação crítica entre a tradição cristã e a complexa experiência humana contemporânea em sua nova consciência histórica e em suas exigências críticas. Para Geffré, interpretação criativa e crítica são o “x” da questão para uma boa hermenêutica teológica. “Longe de se oporem, criatividade e lucidez crítica são as melhores aliadas no processo complexo da reinterpretação do cristianismo” (GEFFRÉ, 1989, p. 9). Ora, isso chama à memória um debate que se tornou clássico no curso da história da teologia, a saber, aquele da tensão entre razão e revelação. Com efeito, mais do que serem conceitos precisos e evidentes, essas duas palavras sinalizam a possibilidade de um conflito interno no indivíduo (crente) no tocante ao acesso à verdade, ao conhecimento e à realidade no seu todo (WENZEL, 2016, p. 45). O sujeito religioso pode, de fato, incorrer num sério conflito, uma vez que é extremamente complicado definir o peso e a medida a serem alocados tanto à razão quanto à revelação na busca da verdade. Os extremos encontram-se, respectivamente, no racionalismo e no fideísmo. Ao passo que os simpatizantes do primeiro elegem a razão como última instância na determinação do que é verdadeiro ou confiável, os defensores do segundo argumentam ser a revelação a única e exclusiva forma de acesso a Deus e à realidade como um todo, dispensando, assim, o emprego de argumentos racionais ou mesmo a necessidade de explicação ou interpretação do conteúdo revelado.

Essa breve contextualização da problemática ajuda a compreender a veemência com que a teologia geffreana se impõe. Levantar-se contra uma multiplicidade de formas de fideísmo que seguem perpetuando-se tanto em teologias quanto em comunidades de fé, sufocando, assim, o emprego da razão na ‘atualização’ da revelação, não permanece sem consequências. Essa abordagem é um voto decidido pelo uso responsável da razão humana na transmissão da fé e uma convocação do sujeito, sua consciência e o mundo de suas experiências na interpretação do sentido da revelação ‘para mim’. Consequentemente, Geffré concebe a revelação como sendo o somatório da ação do próprio Deus na

história e da experiência de fé de cada um e de todos, que se apresenta como ação interpretativa desse inter-relacionamento. Por isso, ele não considera a revelação como algo fechado e acabado. Para evitar mal-entendidos, ele, inclusive, evita esse termo, privilegiando expressões como ‘Evangelho’ e ‘mensagem cristã’ (SILVA, 2009, p. 31).

Há que se considerar que teologia é, inseparavelmente, hermenêutica da Palavra de Deus e hermenêutica da existência humana. A teologia se torna hermenêutica à medida que compreende que toda afirmação sobre Deus implica numa afirmação sobre o homem (GEFFRÉ, 2004, p. 30).

### **A contribuição hermenêutica de Ricoeur**

A abordagem hermenêutico-teológica que tem sido descrita até aqui não é, obviamente, uma criação original e exclusiva de Claude Geffré. Um autor que muito o inspirou nesse sentido foi o filósofo francês Paul Ricoeur. Muito embora Ricoeur tenha sido filósofo, ele ocupou-se, amiúde, com temas relativos à religião e, especificamente, ao cristianismo, sempre, contudo, do ponto de vista filosófico e jamais embaralhando as competências epistemológicas da filosofia ou da teologia. O teólogo alemão Knut Wenzel atribui a Paul Ricoeur o mérito de ser um dos poucos filósofos contemporâneos a tematizar a revelação enquanto filósofo, desenvolvendo, assim, uma ‘filosofia da revelação’, uma abordagem que ele considera única e peculiar no cenário filosófico atual (WENZEL, 2016, p. 62). Ainda seguindo o raciocínio de Wenzel, cabe ressaltar que o grande valor de uma ‘filosofia da revelação’ reside no fato de que a noção de revelação nela postulada não é tão fechada e estática quanto em noções de cunho mais fideísta ou mesmo teológico, de modo a oferecer ao sujeito crente e pensante a possibilidade de, através do mundo de suas vivências e experiências, ser coenvolto no ‘mundo do texto’.

A ideia de ‘mundo do texto’ é um dos inúmeros recortes que

Geffré faz da reflexão ricoueriana acerca da revelação. Através desse conceito, Ricoeur endossa, de certo modo, as ideias do estruturalismo francês, no qual se defendia, sobretudo, uma autonomia ou objetividade do texto em relação a seu autor e/ou mensagem. Mediante a ideia de ‘mundo do texto’, Ricoeur e Geffré intentam libertar o texto tanto da crença de que o texto está estreitamente atrelado à intenção de seu autor quanto da crença de que seja possível transferir, imparcialmente e ‘objetivamente’, uma mensagem a uma infinidade de destinatários ao longo de séculos de história. O foco de suas hermenêuticas volta-se, antes, “[...] para um sentido imanente e para a espécie de mundo que ele [o leitor] abre e descobre” (RICOEUR, 1975, p. 189 apud GEFFRÉ, 1989, p. 48). No jargão de Gadamer, poder-se-ia dizer que “o que o leitor tem diante de si não é o autor, mas a *coisa do texto*” (GEFFRÉ, 1989, p. 49, grifo no original). Essa lógica de análise textual, do ‘mundo do texto’, renuncia à procura de um sentido ou verdade revelada ‘fechada’ e impele o leitor a uma compreensão hermenêutica ‘aberta’, isto é, me encaminha para encontrar, no texto, algo distinto de mim, sem que isso me seja estranho, numa palavra, uma revelação ‘para mim’. O texto é, portanto, o grande mediador que me leva a compreender a verdade a partir de mim mesmo, construindo novos possíveis pelo viés do texto que me fala.

Na base dessa interpretação criativa está uma palavra fundamental: diálogo. Refere-se à conversa entre o leitor e o texto, o texto que fala, que pergunta, que responde, e, em contrapartida, um leitor que não é, meramente, passivo, mas que se relaciona com o texto. É uma dialética que permite encontrar a verdade de que o texto é portador. Seguindo o raciocínio de Bultmann, pode-se afirmar que essa mensagem, a do texto, seria uma ‘interpretante para mim’, algo que coincide com uma revelação interior, a qual pode ser denominada conversão, revolução espiritual (cf. GEFFRÉ, 2004, p. 42-43). “Compreender-se é compreender-se diante do texto e receber dele as condições de um outro eu que aquele que vem à leitura” (RICOEUR, 1986, p. 124). O encontro com o texto não é,

portanto, uma mera operação intelectual, mas, antes, um ‘encontro existencial’. Por isso, Geffré não hesita em afirmar que toda leitura significativa exerce algum tipo de *transformação* no sujeito que se confronta com o texto (GEFFRÉ, 2004, p. 45).

### **Uma hermenêutica da ação**

Ao enfatizar o caráter transformador da (teologia) hermenêutica, Geffré tem em mente uma interpretação que ultrapasse a ordem do saber.

Eu desejaria, por fim, assinalar que a passagem da teologia como saber para a teologia como interpretação é inseparável da emergência de um lugar novo, a saber, a *prática cristã*, como lugar de produção do sentido da mensagem cristã e, ao mesmo tempo, como lugar de verificação dessa mensagem. Podemos definir a teologia como hermenêutica atualizante da Palavra de Deus. Mas não pode haver interpretação teórica da Escritura que faça abstração da prática atual dos cristãos. A teologia não é saber constituído anterior à *práxis* da fé e da caridade dos cristãos (GEFFRÉ, 1989, p. 28, grifos no original).

O processo hermenêutico deve, em outras palavras, conduzir à ação, compreendida também como razão prática. Não se defende uma hermenêutica preocupada somente em interpretar, cognitivamente, textos, mas engajada na transformação do agir do ser humano. Que impulse as pessoas à solidariedade e à autenticidade de suas ações, não de forma obrigatória, mas libertária. Por conseguinte, “[...] o *mundo do texto*, o mundo que se desdobra pelo texto, leva o sujeito a atualizar seus possíveis mais próprios, em vista de uma transformação do mundo” (GEFFRÉ, 2004, p. 54, grifo nosso). Como resultado, tem-se uma nova concepção da mensagem cristã, visando-se à construção do Reino de Deus. É uma nova possibilidade de existência de fé, o desejo de fazer existir um mundo novo. Ou ainda, à medida que me exponho ao texto, sou chamado à manifestação deste novo ser que me tornei. É

a comunicação da revelação de uma mensagem que não é mais desconhecida, no sentido de ser somente passado, mas é uma existência nova em minha vida.

## O importante papel da linguagem

Outro elemento crucial para a análise da teologia como hermenêutica em Geffré é a importância da linguagem para toda e qualquer interpretação e atualização, seja do texto bíblico, seja do dogma, ou da própria ‘mensagem cristã’. O texto, como obra, prescinde de uma linguagem oral e, de certa forma, de uma tradição.

[...] [O] teólogo não pode deixar de considerar a linguagem do ponto de vista *semântico*. A linguagem não procede só de análise estrutural, mas também de fenomenologia na qual é apanhada novamente a intencionalidade significante que preside o discurso (GEFFRÉ, 1989, p. 45-46, grifo no original).

Ora, tal *virada hermenêutica* distancia-se das filosofias do sujeito, fundamentadas que são na consciência, e propõe-se considerar o ser em sua realidade linguística. Isso acarreta um corte, uma mudança de epistemologia desse novo modelo de hermenêutica em teologia. A verdade é que estamos sempre inseridos numa tradição de linguagem que nos precede. Geffré acentua que para uma boa situação hermenêutica diante do conhecimento do passado, subsistem duas coisas: pré-compreensão (a história, a linguagem que nos precedem) e uma interpretação viva de si mesmo. Eis o que nos facilita o entendimento do texto, do passado: o fato de estarmos inseridos na mesma tradição de linguagem. Destarte, “[...] a virada hermenêutica é indissociável do que se pode chamar virada linguística” (GEFFRÉ, 2004, p. 30).

Essa pré-compreensão pode ser compreendida no sentido de que nunca lemos texto algum, nunca fazemos teologia de forma ingênua ou passiva. Somos sempre influenciados por nós mesmos, por nossa experiência histórica e pela grande experiência da Igreja.

A teologia tende a ser compreendida não simplesmente como um discurso sobre Deus, mas como um discurso que reflete sobre a linguagem sobre Deus, um discurso sobre uma linguagem que fala humanamente de Deus. [...] Não existe saber direto da realidade fora da linguagem e a linguagem é sempre uma interpretação (GEFFRÉ, 2004, p. 32-33).

O que se enfatiza, aqui, é a concepção da teologia como discurso que pensa, pergunta, reflete e questiona a linguagem sobre Deus. Nesse sentido, pode-se levantar a questão da relação do teólogo hermenêuta com seu texto (linguagem escrita), no largo horizonte da questão de Deus. O texto é a linguagem de um discurso que fala de Deus. Sob este viés, esse é um ato sempre interpretativo de conhecimento, pois esse discurso é precedido pela linguagem, e a linguagem, por si só, já é interpretativa.

Esse texto, que nos fala sobre Deus e que é precedido por uma linguagem, diz respeito tanto aos textos fundadores clássicos do cristianismo como a interpretações tradicionais dos mesmos realizadas ao longo da história, como, por exemplo, textos de Santo Agostinho ou Martinho Lutero. Na realidade, a rigor, todos eles são “clássicos”, uma vez que manifestam uma pluralidade de significados que resistem a uma interpretação definitiva e considerando que possuem um alcance universal.

[...] [A] mensagem cristã é suscetível de múltiplas recepções no curso dos tempos e essas recepções jamais são uma interpretação definitiva; elas podem ser sempre um objeto de retomadas. No fundo, quem diz texto diz comentário, e quem diz comentário diz processo quase indefinido de interpretação (GEFFRÉ, 2004, p. 39).

## **O critério decisivo da cultura**

Obviamente, a linguagem não é o critério final e definitivo para o processo hermenêutico. Esta situa-se num horizonte ainda mais largo, o da cultura, com a qual está estreitamente imbricada. É



precisamente nesse horizonte que o texto deve ser lido e interpretado.

Quando falo de linguagem, também penso evidentemente na cultura. Nós habitamos ou vivemos uma certa linguagem. Daí a importância da tradição como horizonte de interpretação dos textos do passado. Jamais partimos da estaca zero da linguagem. A partir da longa tradição textual do cristianismo, o teólogo vai ao encontro da *experiência fundamental* de uma salvação oferecida por Deus em Jesus Cristo, e sua tarefa será restituir esta experiência fundamental testemunhada pelos textos do cristianismo primitivo, dissociando-os das representações e das interpretações que pertencem a uma de experiência que já se foi (GEFFRÉ, 2004, p. 36-37, grifo no original).

Por mais plausível que isso possa soar a ouvidos contemporâneos, há que se convir que essa não é tarefa simples. Árduo, laborioso e arriscado é o quefazer hermenêutico de aventurar uma espécie de ‘discernimento’ capaz de dissociar os elementos fundamentais dessa *experiência fundamental* “das linguagens nas quais esta experiência foi traduzida” e, a partir daí, dar forma a um evento novo, gestado diante da experiência atual de existência humana (GEFFRÉ, 2004, p. 37).

Retornando uma vez mais aos insights de Ricoeur, trata-se de um processo de tensão entre o passado que nos afeta e a recepção ativa do presente, ou, dito com outras palavras, entre um espaço de experiência que nos precede e um horizonte de expectativa que nos sucede. Eis o ponto de encontro – o presente. Pode-se, inclusive, dizer que aí situa-se uma reflexão de tensão escatológica. Num sentido mais claro, o que se pretende afirmar é que, muito embora o testemunho da experiência primitiva tenha sido organizado por meio de um sistema de códigos e signos que não são mais atuais, essa mensagem continua sendo imprescindível para os cristãos. Nessa visão, torna-se salutar atualizá-la por meio de uma nova linguagem e, ainda, sob o horizonte de um futuro expectante, reinterpretá-la. “Assim, a boa interpretação no presente jamais pode

prescindir nem de um olhar sobre o passado que nos precede, nem de uma prospectiva em relação ao futuro” (GEFFRÉ, 2004, p. 40).

Pode-se afirmar, portanto, que uma teologia hermenêutica consiste em tomar a sério a historicidade de toda verdade, incluindo a da verdade revelada, bem como a historicidade do ser humano enquanto sujeito interpretante. Ambas as dimensões da revelação precisam ser consideradas como importantes e reais: a verdade revelada, e toda sua historicidade, e a verdade do sujeito, que acolhe e interpreta, ou reinterpreta, atualizando o conteúdo da fé. Essa interpretação é realizada “desde dentro”, pois se interpreta o texto, o conteúdo a partir da tradição em que ele foi escrito e à qual o interpretante está vinculado.

Além de Ricoeur, alguns dos fundamentos da hermenêutica geffreana encontram inspiração nos estudos de outro pensador importante do século XX, do teólogo alemão Paul Tillich. Digno de menção são seus estudos sobre cultura e o seu método de correlação, que articula a interdependência entre mensagem e situação (SILVA, 2009, p. 30). Nesta linha, a teologia, enquanto exercício hermenêutico, poderia ser concebida “[...] como um novo ato de interpretação do acontecimento Jesus Cristo sobre a base de uma correlação entre a experiência cristã fundamental testemunhada pela tradição e a experiência humana de hoje (SILVA, 2009, p. 31).”

Os cristãos encontram em Jesus de Nazaré um exemplo paradigmático de exercício hermenêutico. Ele referiu-se a uma Escritura anterior (Antigo Testemunho), interpretando-a a seu modo. E, interpretando-a, atualizou-a com uma nova mensagem, a do Evangelho. Por sua vez, essa mensagem (cognitiva) foi acompanhada de uma experiência (de fé, isto é assentimento existencial). E o que conhecemos, hoje, como Novo Testamento é o fruto desse processo. Do ponto de vista cristão, Jesus pode ser considerado o mediador entre o Antigo e o Novo Testamento, o ponto de encontro entre essas duas tradições.

Sob essa perspectiva, levanta-se a importância da exegese, com todo o seu cabedal, para uma melhor reconstrução da

experiência cristã primitiva, confrontando-a com a situação histórica atual. Afinal, a revelação é mensagem e experiência, e não exclusivamente a primeira em detrimento da segunda. Não é “[...] em primeiro lugar uma mensagem na qual se deve crer, mas uma experiência de fé que se torna uma mensagem (GEFFRÉ, 2004, p. 40; cf. SCHILLEBEECKX, 1994, p. 48). Eis o motivo pelo qual a mensagem é plural. Pois ela perpassa o indivíduo inteiro, que, por sua vez, está inserido numa cultura, numa tradição de linguagem e que, de certa forma, realiza uma determinada interpretação. Aliás, “[o]s diversos testemunhos das primeiras testemunhas já são uma certa interpretação da experiência-fonte [...]” (GEFFRÉ, 2004, p. 41). Destarte, o trabalho do hermeneuta consistirá sempre em interpretar uma interpretação.

Diante do exposto, considera-se significativa a proposta de Geffré de uma teologia hermenêutica que vise a uma interpretação criativa que permita atualizar a mensagem cristã, sem, contudo, banalizar a experiência fundamental primitiva. Dito em outras palavras, todo o ato genuíno de crer exige um confronto crítico do sujeito crente com a mensagem e a experiência (de fé) contidas no ‘texto revelado’, e “[...] não há compreensão da fé sem reinterpretação criativa (GEFFRÉ, 2004, p. 25).

### **O lugar do evento Jesus de Nazaré na hermenêutica geffreana**

Após essa explanação sumária da proposta hermenêutica de Geffré para uma renovação da teologia, cabe voltar à nossa pergunta inicial. Em que medida uma teologia hermenêutica, tal como proposta por Geffré, poderia facilitar o acesso ao ‘verdadeiro’ Jesus de Nazaré, centro do cristianismo e sentido definitivo para os cristãos? Posteriormente à exposição da arrojada proposta hermenêutica de Claude Geffré, que visa a uma interpretação criativa e atualizante da revelação, a proposição dessa pergunta adquire ainda mais relevância, pois é perfeitamente possível que, nesse esforço de atualização, o evento fundante do cristianismo,

Jesus Cristo, venha a ser perdido de vista. Dado que uma abordagem da revelação de cunho mais hermenêutico privilegia, particularmente, o encontro com o texto, apontando para o caráter ‘contingente’ das interpretações das primeiras testemunhas da “experiência-fonte”, como seria possível um acesso ‘confiável’ à pessoa (histórica) de Jesus de Nazaré? E mais, seria de todo relevante ou mesmo necessário um tal ‘contato’ com a pessoa de Jesus?

Nesta altura, faz-se mister tornar presente que “[...] a tarefa mais urgente é não apenas fazer um bom diagnóstico da situação presente, mas saber reconstruir as estruturas constantes da experiência cristã de uma salvação em Jesus Cristo” (GEFFRÉ, 2004, p. 24). Portanto, toda hermenêutica de atualização tem verdadeiro sentido, sim, na prerrogativa do presente, mas o foco, o evento base de salvação é o evento Jesus. A mensagem cristã está assentada sobre o acontecimento histórico-salvífico de Jesus de Nazaré. Esse é o evento da revelação, aí está a origem, o início, que é e sempre deverá ser atualizado à luz da história individual e coletiva das pessoas.

Ao ser perguntado sobre quem é Jesus e o que destacaria a seu respeito a partir de sua reflexão teológica, Claude Geffré responde da seguinte forma:

Jesus de Nazaré é proclamado o próprio Filho de Deus pela primeira comunidade cristã, a partir de sua vida, sua morte e sua ressurreição. Em função de minha reflexão teológica, eu realçaria, sobretudo, dois aspectos: o realismo da encarnação e a morte de Jesus como manifestação do amor de Deus. Em Jesus, Deus não se faz somente corpo, mas carne: “O Verbo se fez carne” (João 1,14) significa que ele assumiu um corpo de carne, um corpo terrestre, “nascido de uma mulher” (Gálatas 4,4), enquanto ele permanece sendo Deus em sua Alteridade transcendente. A maior lição da encarnação é, ao mesmo tempo, a afirmação da infinita vulnerabilidade de Deus e da eminente dignidade do corpo humano. Não se pode dissociar encarnação e ressurreição. A “descida” na carne não tem outra finalidade senão transformá-la,

transfigurá-la para dar-lhe o poder de fazer explodir a vida das próprias profundezas da morte. De outra parte, a morte de Jesus é menos o sacrifício do Filho único pela redenção do pecado dos homens do que a manifestação do amor infinito de Deus, que se faz solidário do sofrimento e da morte de todo ser humano. Neste sentido, a cruz é a Boa Nova de um Deus diferente do Deus “bem conhecido” do teísmo filosófico e teológico (GEFFRÉ, 2007).

Essa resposta de Geffré demonstra, na prática, seu próprio exercício hermenêutico, a partir do evento Jesus. O autor faz uma atualização dessa mensagem. Sob esse prisma, pode-se dizer que Jesus ocupa, sim, um lugar privilegiado na teologia hermenêutica de Geffré.

Pode-se, então, dizer que o cristianismo é e continua vivo porque tem sua experiência de fé baseada no evento Jesus Cristo, que, desde sempre, foi e é uma experiência (pessoal) atualizada. É esse paralelismo do ponto de encontro da experiência cristã fundamental que, por meio da exegese, apoiada no método histórico-crítico, nos conduz ao princípio de tudo. E que nos leva, ademais, por meio da hermenêutica, a construir um diagnóstico da situação histórica da atualidade, para, assim, a partir do evento Jesus, encontrar uma mensagem enriquecedora, transformadora e sempre nova.

Ainda nessa mesma entrevista, quando questionado a respeito da centralidade de Jesus em relação a sua tese sobre o diálogo inter-religioso, ele respondeu:

Na linha de Jacques Dupuis, eu defendo, pois, ao mesmo tempo, um cristocentrismo constitutivo e um pluralismo inclusivo, a saber, os valores salutares de que as outras religiões podem ser portadoras. Para favorecer o diálogo inter-religioso, não penso que seja necessário adotar uma postura pluralista que sacrifique a centralidade do Cristo a um teísmo indeterminado. No cristianismo não se pode, com efeito, opor teocentrismo e o cristocentrismo. Nós só conhecemos o Deus da revelação cristã em Jesus Cristo. É antes aprofundando o mistério da encarnação, isto

é, o Verbo feito carne, que podemos fundamentar teologicamente o diálogo inter-religioso (GEFFRÉ, 2007).

Mesmo diante de sua defesa do diálogo inter-religioso, Geffré continua atestando a centralidade de Cristo para a abertura ao encontro, no sentido de que “[...] quanto melhor conhecermos as riquezas das outras religiões tanto melhor estaremos na condição de proceder a uma reinterpretação criadora das verdades que realçam a singularidade cristã (GEFFRÉ, 2007).”

Geffré incorpora a ideia de Schillebeeckx segundo a qual o cristianismo “[...] não é, em primeiro lugar, uma mensagem, mas uma experiência que se tornou mensagem” (SCHILLEBEECKX *apud* GEFFRÉ, 2004, p. 40-41) e reflete a respeito da seguinte forma:

A fórmula de Schillebeeckx tem a vantagem de sublinhar que nós só atingimos a experiência cristã fundamental dos primeiros cristãos a partir de um texto que já é uma interpretação. O texto do Novo Testamento só é Palavra de Deus, para nós hoje em dia, se engendrar uma experiência que seja contemporânea da experiência dos primeiros discípulos em presença de Jesus, como evento da salvação. Isto só é possível entregando-nos a uma reinterpretação de nossos textos fundadores e de sua tradição na história a partir de nossa própria experiência histórica na Igreja do século XXI (GEFFRÉ, 2007).

Aqui, Geffré chama atenção para o fato de que o evento Jesus, isto é, sua trajetória histórica e as experiências dos discípulos, tal como está testemunhado e codificado no Novo Testamento mediante uma linguagem escrita, já é uma interpretação. Pense-se, por exemplo, que para o mesmo ‘fato’ descrito pelos evangelistas haverá, em cada versão, uma interpretação, uma visão, uma peculiaridade diversa. Na descrição de um mesmo ‘fato’, verifica-se interpretações, personagens e situações diferentes.

Com isto queremos dizer que o próprio evento de Jesus está no ponto de partida de experiência de fé e que esta experiência de fé no que ela tem de inefável suscitou diversos testemunhos que eles

mesmos não traduzir-se nas diversas linguagens do Novo Testamento (GEFFRÉ, 2004, p. 41).

O evento Jesus é, portanto, o ponto de partida. No entanto, ele só terá sentido se for atualizado, reinterpretado, à luz do sentido da “*coisa do texto*”. Para Geffré, a interpretação criadora não abandona o evento Jesus, ao contrário, faz dele seu ponto de partida. Isso é o que ele intitula de reinterpretação do evento Jesus Cristo:

Para isto, vamos tentar praticar um discernimento entre a estrutura constante da experiência cristã fundamental e de resto entre esquemas de pensamento, isto é, elementos de interpretação que são contingentes e que dependem deste ou daquele momento da história da tradição cristã. Portanto, não há transmissão da fé sem reinterpretação do evento Jesus Cristo. Trata-se de proceder de tal modo que a revelação compreendida como Palavra de Deus seja um evento sempre atual (GEFFRÉ, 2004, p. 42).

Quando o autor menciona a importância da correlação entre experiência cristã primitiva e experiência atual, quer remeter à experiência de fé que se faz mensagem e que é, assim, transmitida. Essa experiência está estreitamente relacionada ao evento Jesus, pois toda experiência de fé cristã está permeada por esse evento. Contudo, Geffré não vê a vinculação a um evento situado no passado como uma ‘fidelidade ao passado’, mas ressalta que a fidelidade deve ser criadora, ou seja, todo e qualquer acontecimento pertencente ao evento Jesus, como, por exemplo, a ressurreição, deve ser constantemente atualizado. Não pode permanecer um fato estático, um passado morto, mas deve tornar-se uma realidade sempre atual.

A escritura teológica, segundo o modelo ‘hermenêutico’, é *anamnese*, no sentido em que é sempre *precedida pelo evento fundador*, mas é também *profecia*, no sentido em que só pode *atualizar o evento fundador* como evento contemporâneo, produzindo um novo texto e novas figuras históricas. Assim, a teologia, como dimensão constitutiva da tradição, é

necessariamente *fidelidade criativa* (GEFFRÉ, 1989, p. 69, grifo nosso).

Em uma de suas principais obras, Geffré reflete sobre a ambiguidade dos acontecimentos na história, ou seja, sobre os efeitos interpretantes dos fatos e seu desenrolar em cada época, cultura, sociedade. Com esse intuito, ele aborda Jesus como ambiguidade, pois sua história, sua vida, seu reino, seu anúncio não é recebido por todos da mesma forma. Jesus foi causa de ‘divisão’, no sentido de ter sido causa de transformação. Esse ponto é muito importante, pois elucida a concepção de história de Geffré.

Guardemo-nos de otimismo um tanto ingênuo e sublinhemos que a história humana continua profundamente ambígua. Devemos evitar cair numa visão muito antropomorfa da ação de Deus na história como se Deus estivesse mais engajado em certos acontecimentos. Notemos, particularmente, que, na tradição bíblica, a expressão ‘sinais dos tempos’ é ambígua. [...] O verdadeiro sinal dos tempos é Cristo. Ora, a sua vinda, que coincide com a vinda do reino, é um fator de divisão, de conflito, de crise. O mesmo se pode dizer do anúncio do Evangelho pela Igreja hoje (GEFFRÉ, 1989, p. 192-193).

Contudo, identificar Jesus com o sinal dos tempos por excelência não significa transformá-lo, meramente, num personagem exemplar para a humanidade inteira nem, tampouco, cair na tentação de ‘moralizar’ o texto, ressaltando, sobremaneira, a ‘mensagem para mim’ nele contida. Deter-se, excessivamente, sobre o caráter *‘prescritivo’* de um texto implica despojá-lo de seu caráter *narrativo* (simbólico) e *descritivo* (factual) e incorrer no risco de instrumentalizar a pessoa de Jesus para os próprios fins (GEFFRÉ, 2004, p. 60-61).

Portanto, um texto bíblico não é simplesmente a descrição dos eventos, é uma história que narra e, porque é uma história que narra, esta história tem uma dimensão exemplar e, além de sua particularidade, todo ser humano pode reconhecer-se em Jesus de



Nazaré. Mas é preciso manter a historicidade do relato e não tomar o personagem de Jesus como simplesmente um possível do ser humano ou uma cifra da condição humana (GEFFRÉ, 2004, p. 61, grifo nosso).

O evento Jesus de Nazaré permanece, portanto, o grande mistério da fé cristã e o acesso a ele, um processo complexo. A revelação, por sua vez, que viabiliza esse acesso (encontro), inicia com a experiência desse evento, mas não está, de forma alguma, limitada às páginas dos primeiros testemunhos escritos desse evento, permanecendo aberta à interpretação, não obstante o caráter normativo do cânon do Novo Testamento.

### **Considerações finais**

A partir do exposto, pode-se afirmar que o objetivo da teologia hermenêutica geffreana é a atualização da ‘mensagem cristã’, de modo que o ‘conteúdo da revelação’ continue a ecoar e a ser compreendido nos dias de hoje. Essa abordagem está plenamente alinhada com o ‘espírito’ do Concílio Vaticano II. O campo semântico da palavra italiana ‘*aggiornamento*’, empregada programaticamente pelo papa João XXIII ao convocar o Concílio, em 1962, está muito próximo da ideia e do anelo que a palavra hermenêutica evoca: atualização. Com efeito, o sumo pontífice convocava o concílio com as seguintes palavras: “O XXI Concílio Ecumênico [...] quer transmitir pura e íntegra a doutrina, sem atenuações nem subterfúgios [...]. É necessário que esta doutrina certa e imutável, à qual se deve dar uma adesão fiel, seja aprofundada e exposta de acordo com o que é pedido pelos nossos tempos (João XXIII, 1962)”.

Contudo, atualizar não significa abrir mão do vínculo com o evento Jesus. Ao contrário, é necessário voltar ao verdadeiro centro da fé cristã, isto é, àquela experiência inicial e fundante, a fim de que, alicerçada sobre esse evento, a mensagem seja não apenas nova, mas também criadora e fecunda na vida de cada pessoa. Para

tal, é crucial que se leve em consideração a experiência do interpretante e o emprego de uma linguagem nova e atual. É fazer, enfim, com que o evento Jesus permaneça sempre atual, longe de ser um ‘evento passado’ sem significado algum na vida de quem o venha a conhecer através de textos a seu respeito. Em face disso, considere-se a seguinte afirmação de Geffré: “Não há transmissão da fé sem reinterpretação do evento Jesus Cristo (GEFFRÉ, 2004, p. 42).”

Pode-se dizer que há uma tensão escatológica entre o passado que nos precede, a recepção ativa e o futuro de expectativa que nos sucede. Essa tensão leva o interpretante a uma multiplicidade de interpretações do evento Jesus, incluindo o próprio texto bíblico codificado linguisticamente. Mas cada uma das interpretações ou reinterpretações, se quiser ser fiel à tradição na qual está inserida, jamais poderá ignorar ou desprivilegiar o evento Jesus de Nazaré. Ao contrário, aí estará sempre o seu ponto de partida.

Além disso, há que ressaltar o papel crucial da linguagem no exercício hermenêutico. A codificação da experiência do encontro com o evento Jesus de Nazaré numa determinada linguagem, inicialmente em forma oral, e depois escrita, não pode corroborar para que a experiência original das primeiras testemunhas fique acorrentada nos grilhões da linguagem. Há que entrar no ‘mundo do texto’, a fim de que a opacidade aparente das palavras empregadas nas formulações dos autores neotestamentários dê lugar a uma certa ‘transparência’ e ‘clareza’ que podem viabilizar a visão dessa experiência fundante do cristianismo. Valendo-se, pois, da teoria de Schillebeeckx da existência de uma experiência ou núcleo original e fundante do cristianismo, Geffré posiciona-se numa linha de compreensão mais hermenêutica da revelação e, não obstante utilize um método diferente de acesso ao evento Jesus Cristo, ele também, tal como o magistério pontifício recente, apresentado acima na introdução do presente estudo, acentua a importância do encontro (pessoal) com esse evento.

Por fim, vale ressaltar o aspecto da historicidade tanto da

verdade, como da revelação, como do próprio evento Jesus Cristo. Isso demanda um esforço interdisciplinar de busca pelo acesso ao ‘verdadeiro’ Jesus de Nazaré e ajuda a evitar que esse evento e essa pessoa sejam instrumentalizados em favor de uma ideia, ideologia ou projeto. Em última análise, implica reconhecer que a revelação cristã, longe de ser uma mensagem oculta, secreta e imediata, é um evento *encarnado* no mundo das pessoas e *mediado* pelo mundo do texto.

## Referências

BENTO XVI, Papa. Carta encíclica *Deus caritas est*. Vaticano, 25 dez. 2005. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html)>. Acesso em: 10 dez. 2017.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2004.

FRANCISCO, Papa. Exortação apostólica *Evangelii gaudium*. Vaticano, 24 nov. 2013. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)>. Acesso em: 12 dez. 2017.

GEFFRÉ, C. A secreta cumplicidade entre o humanismo de Jesus e o humanismo secular. Entrevista. *IHU online*. São Leopoldo, n. 248, dez. 2007. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/1581-claude-geffre-2>>. Acesso em: 15 jan. 2018.

GEFFRÉ, C. *Como fazer Teologia hoje: Hermenêutica teológica*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989.

GEFFRÉ, C. *Crer e Interpretar: A virada hermenêutica da teologia*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.

GOMES, T. F. *A teologia hermenêutica de Claude Geffré e a sua relevância para a Teologia da Revelação*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Pontifícia

Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2015. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10923/7673>>. Acesso em: 06 dez 2017.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta apostólica *Novo millennio ineunte*. Vaticano, 06 jan. 2001. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/2001/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_20010106\\_novo-millennio-ineunte.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html)>. Acesso em: 12 dez. 2017.

JOÃO XXIII, Papa. *Discurso na solene abertura do Concílio Vaticano II*. In: Vaticano, 1962. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html)>. Acesso em: 24 jul. 2017.

RICOEUR, P. Hermenéutique philosophique et herméneutique biblique. In: Id. *Du texte à l'action*. Paris: Du Seuil, 1986, p. 119-133.

RICOEUR, P. La tâche de l'hermenéutique. In: ROULLER, G. (Org.). *Exegesis: Problèmes de Méthode et Exercices de Lecture*. Neuchâtel-Paris: Delachaux et Niestlé, 1975, p. 179-200.

SANTOS, J. M. G. *Uma apologia do diálogo: Claude Geffré lendo Paul Tilich*. Belo Horizonte: PUC de Minas, 2015.

SCHILLEBEECKX, E. *História humana: revelação de Deus*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994.

SILVA, C. A. *Cristianismo e pluralismo religioso: o face a face das religiões na obra de Claude Geffré*. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <<http://livroso1.livrosgratis.com.br/cp094946.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2018.

TEIXEIRA, F. Apresentação. In: GEFFRÉ, C. *Crer e Interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO e DO CARIBE. *Documento de Aparecida*. Documento final. Aparecida, 13-31 mai. 2007. Disponível em <[http://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC\\_DSC\\_NOME\\_ARQUI20130906182426.pdf](http://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906182426.pdf)>. Acesso em: 12 dez. 2017.

WENZEL, K. *Offenbarung - Text - Subjekt: Grundlegungen der Fundamentaltheologie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2016.



## Capítulo 3

### **Método histórico crítico: traços de sua história, valores e limites**

*Mário Benachio Auzani<sup>1</sup>*

#### **1. Introdução**

Ao longo da história os cristãos sempre tiveram na Palavra de Deus um ponto de referência. É ela, de fato, a fonte de vida que nutre e dá fundamento à caminhada de fé das comunidades. Partindo-se desse princípio, passadas as gerações “da primeira hora”, que estiveram mais próximas ao contexto circunstancial dos fatos narrados nas Escrituras, ganha espaço uma questão de suma importância: de que maneira interpretar devidamente os textos da Palavra.

Neste sentido, o presente artigo deseja ater-se ao Método – histórico crítico de exegese e interpretação. Percorrendo esse itinerário, a grande questão, problema de fundo, que aqui subjaz e que se deseja trazer à tona é a que tange à pertinência desse método, enquanto maneira de interpretação da Palavra de Deus. A busca tem sentido, uma vez que ao longo do tempo vozes críticas de levantaram e se levantam em desabono a esse fazer.

Partindo de uma busca pelas origens desse Método, se poderá notar que ele, na verdade, pode ser caracterizado como a conjunção

---

<sup>1</sup> Mestrando do PPG em Teologia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Email: auzani1902@gmail.com

de inúmeros procedimentos, que visam uma “Ida para trás dos textos”, em busca de maior profundidade. Por fim, serão apresentadas algumas críticas que ainda perduram com relação a esse método de proceder. E, como alternativa, mas assumida aqui não como crítica propriamente dita, mas possibilidade de complementação de lacunas, se tratará brevemente a respeito do Método Canônico.

Oxalá que toda a aproximação à Palavra de Deus possa ser cuidadosa, jamais lhe privando de toda a sua dignidade e respeito merecidos.

## **2. Nos primórdios do método histórico - crítico**

O Método Histórico – Crítico, quanto à sua aplicabilidade aos textos bíblicos, trata-se de um método exegético<sup>2</sup> de interpretação, o fazendo de maneira científica. Jacques Vermeylen assim se reporta à exegese histórico – crítica, em uma pontual visão de síntese:

A exegese histórico – crítica pode ser definida como um conjunto de passos que visam a interpretar o texto bíblico situando - o em seu contexto histórico. Por sua opção crítica, apoia-se e limita-se assim ao mesmo tempo a leituras “simples” e leituras “tradicionais”, ligadas ou não aos teólogos oficiais do judaísmo ou das Igrejas cristãs. Sem pretender alcançar uma objetividade impossível, esforça-se para aproximar-se ao recurso com métodos tomados das ciências humanas. Por sua opção histórica quer encontrar, na medida do possível, o que queriam dizer os autores dos textos que se expressavam, evidentemente, num quadro cultural de sua época e em função de uma situação concreta. Dito de outra forma, a exegese histórico crítica interessa-se pela gênese do texto (VERMEYLEN, 2013, p. 635).

---

<sup>2</sup> O biblista Jacques Vermeylen assim define o termo “Exegese”: “o vocábulo exegese vem do verbo *exegoumai*, “fazer sair” (de um texto os significados que ele encerra). Vista sobretudo como uma arte por aqueles que lhe enaltecem os resultados, por vezes discordantes, a exegese não é menos que uma verdadeira disciplina científica, como é testemunhado por sua evolução no decorrer dos tempos” (VERMEYLEN, 2013, p. 497).



Ajudados por Lima, podemos perceber que o Método Histórico – Crítico se inscreve no conjunto dos métodos *diacrônicos* de exegese, diferente dos métodos *sincrônicos*<sup>3</sup>. Os métodos ditos diacrônicos tem no Método Histórico – Crítico a sua síntese, se assim se pode dizer. Por sua vez, os métodos ditos *sincrônicos*, cada qual com sua metodologia particular, confluem para uma síntese na chamada forma canônica (Cf. LIMA, 2014, p. 54).

Em seu desenvolvimento, tal Método reúne, portanto, elementos, técnicas, procedimentos, cuja utilização pode ser verificada ao longo de diferentes momentos da história da humanidade. No universo judaico, por exemplo, aspectos da exegese podem ser sintetizados ao menos em três formas: a chamada *aggadah*, um ensinamento mais doutrinal, que segue um relato; a *halakah*, a qual extrai uma moral de um acontecimento, com finalidades normativas, e o *pésher*, que traz presente um relato antigo o aplicando a uma circunstância imediata (Cf. VERMEYLEN, 2013, p. 497).

Mas tais elementos, naturalmente, não brotam unicamente dos círculos eclesiásticos. Eles já aparecem anteriormente na história. Na antiguidade, por exemplo, os grandes comentadores gregos se valiam desses meios aplicando-os nos textos da literatura clássica. Da mesma maneira, entre os Santos Padres, um pouco mais adiante, aspectos desse modo de interpretar a Palavra se fizeram notar em escritos de Orígenes<sup>4</sup>, Jerônimo e Agostinho.

A essas alturas, o método não possuía a elaboração contemporânea, como o será visto na sequência.

---

<sup>3</sup> Nas palavras da autora, “os métodos exegéticos podem ser classificados basicamente como métodos diacrônicos (que dão atenção especial ao crescimento dos textos e ao seu significado na época da redação) ou sincrônicos (priorizam a forma final do texto) (LIMA, 2014, p. 53 - 54).

<sup>4</sup> Aponta Lima que “[...] já no século III o trabalho de comparação de manuscritos dos textos bíblicos realizado por Orígenes (a “Héxapla”) mostra até que ponto de especialização ia a preocupação com a autenticidade material do texto” (LIMA, 2014, p. 54).

## 2.1. Um caminho percorrido em várias etapas

Naturalmente, os aperfeiçoamentos do presente formato do Método Histórico - Crítico foram acontecendo com o tempo. Os pensadores humanistas do período renascentista somaram muito nesse sentido. Mas, em tempo, não se pode deixar de apontar para o legado de Lutero e dos reformadores nessa dinâmica, mesmo que na opinião de Vermeylen a exegese em si não tenha tido sua revolução no século XVI. De acordo com este biblista, a regra da *Sola scriptura*, propagada pelos reformadores, “fechou-os numa exegese essencialmente gramatical, na qual a Bíblia deve ser a sua própria intérprete” (VERMEYLEN, 2013, p. 497).

Para ilustrar, nos idos dos anos 1800, Richard Simon<sup>5</sup>, por sua vez, foi um marco, uma vez que através de suas acuradas observações pôs em questão a verdade aceita de que o conjunto do Pentateuco era de fato de autoria apenas de Moisés. Nessa direção, outros pesquisadores, foram agregando elementos na tentativa de um olhar mais aprofundado ao texto bíblico. Eis que se inicia a falar de diferentes estilos, fontes, das épocas distintas da história a que remontam os escritos, de gêneros literários, enfim. Essa busca consumiu muito tempo.

É oportuno sinalizar, em se tratando de Antigo Testamento, por exemplo, o desenvolvimento, no mesmo século XIX, da chamada hipótese dos “documentos”, a qual teve por intenção oferecer explicações convincentes a respeito da redação do Pentateuco. Diz o documento da Pontifícia Comissão Bíblica:

Quatro documentos, em parte paralelos entre si, mas provenientes de épocas diferentes, teriam sido incorporados: o javista (J), o eloísta (E), o deuteronomista (D) e o sacerdotal (P: do alemão “Priester”); é deste último que o redator final teria se servido para

---

<sup>5</sup> Assevera Jacques Vermeylen que “Richard Simon colocou a exegese em outro caminho. Em sua caminhada, o exegeta devia integrar as conquistas da linguística, da história e das ciências congêneres. Acelerado pelo século das Luzes, o movimento terminou numa modificação radical da paisagem exegética” (Idem, p. 497).

estruturar o conjunto” (A INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA NA IGREJA, 2004, p. 189).

Na mesma linha, também quanto à estrutura e formação do Novo Testamento, em suas semelhanças e diferenças, especialmente no que toca aos três primeiros Evangelhos, ditos Sinóticos, foi levantada a chamada “hipótese das duas fontes”,

[...] “segundo a qual os Evangelhos de Mateus e o de Lucas teriam sido compostos a partir de duas fontes principais: o Evangelho de Marcos de um lado e, de outro, uma compilação das palavras de Jesus (chamada Q, do alemão “Quelle”, “fonte”. (Idem, p. 189).

Entretanto, essas são apenas teorias que figuram justamente como hipóteses, sem de fato desejarem possuir foro de verdade encerrada. Lembra bem o citado documento do fato de que no princípio a preocupação dessa busca não considerava o texto bíblico em sua integridade, em seu conjunto. Mas, por outro lado, apenas o foco pairava sobre um exercício de decomposição, de aprofundamentos parciais dos objetos de estudo. O olhar voltava-se mais para a distinção das fontes, por exemplo, e menos para os autores dos textos. Em alguns momentos essa forma mais primitiva de exegese histórico – crítica poderia mesmo ser compreendida como fragmentária e destrutora (Idem, p. 189).

Dentre os nomes que foram se sobressaindo nessa sinuosa trajetória está o de Hermann Gunkel. Por seus esforços ele possibilitou que o Método Histórico - Crítico não fosse apenas visto de modo pejorativo ou negativo. Em se tratando do corpo que compõe o Pentateuco, ele procurou olhar de modo pormenorizado para suas diferentes partes, com enfoque nos gêneros literários e contexto de surgimento dos textos, por exemplo (Idem, p. 190).

## 2.2. Um pouco dos passos do método

Com referência aos passos elementares que compõe o Método Histórico – Crítico não há uma consonância entre os autores que dele tratam a respeito da nomenclatura e especificidade exata dos mesmos. Será seguida aqui a ordem e nomenclatura proposta por Odette Mainville<sup>6</sup>.

### 2.2.1 A crítica das fontes

A *crítica das fontes* tem por finalidade comprovar a natureza do texto em questão, se ele possui um ou mais autores. Da mesma forma busca averiguar as unidades literárias que existiram ou podem ter existido, para além do presente conjunto contextual. Esse método também olha para a presença de passagens repetidas, narrativas paralelas, o que seriam a prova da utilização de fontes pelos escritores sagrados. Assim:

A crítica das fontes tem o objetivo de detectar essas fontes e reconstruí-las, na medida do possível, em sua forma original. Mas, na prática, essa etapa não pode ser dissociada da crítica da redação [...]. Esses dois exercícios – crítica das fontes e crítica da redação – se fazem simultaneamente (MAINVILLE, 1999, p. 69).

Em tempo, frisa a autora que o nível de dificuldade desse método da crítica das fontes oscilará em conformidade com a presença ou ausência de paralelos no texto em questão (Cf. Op. Cit p. 69).

---

<sup>6</sup> Cf. MAIVILLE, Odette. *A Bíblia à luz da história*. Guia de exegese histórico – crítica. Tradução de Magno Vilela. São Paulo: Paulinas, 1999.

## 2.2.2 A crítica dos gêneros literários

Mainville ao tratar da crítica dos gêneros literários, esclarece de antemão que duas foram as designações para nomeá-la, a saber: *forma e gênero literário*<sup>7</sup>. Nas palavras da autora, “falava-se de *história da forma* ou de *crítica da forma*, e de *história do gênero literário* ou de *crítica do gênero literário*” (MAINVILLE, 1999, p.90).

Esse método tão importante teve seu ponto de culminância pelos primórdios do século XX. Nomes como os de Rudolf Bultmann e Martin Dibelius<sup>8</sup> não podem ser esquecidos nesse processo. Eles muito se empenharam nos trabalhos a respeito dos Evangelhos sinóticos e nas pesquisas pertinentes ao Jesus Histórico. Esses dois autores, entretanto, como assinala Mainville, preferiram falar de *História das Formas* (*formgeschichte*, em alemão), ao invés do que poderia ser *Crítica dos gêneros literários*.

Nessa direção, em conformidade com a explanação de Mainville, esse caminho da análise de uma unidade literária possui dois objetivos fundamentais:

- procurar saber a *forma*, tendo presente sua classificação específica. Em outras palavras, um proceder que permita descobrir o *gênero* enquanto escrito;
- procurar chegar ao ambiente vital, o cenário primeiro, o contexto, o que na língua alemã se expressa com o dizer *Sitz im Leben*. Isso

---

<sup>7</sup> A autora manifesta sua predileção por falar em *Crítica dos gêneros literários*. Um gênero literário em particular é justamente reconhecível pela *forma* que assume, e não se altera: “Daí dizermos que *gênero literário* é a expressão que permite designar as unidades de textos ou das obras que têm uma forma comum” (MAINVILLE, 1999, p. 90).

<sup>8</sup> É justo fazer menção que em sua formulação mais contemporânea, o Método Histórico – Crítico, em seus vários desdobramentos, brota de círculos compostos por teólogos e estudiosos provenientes da tradição protestante. A Igreja Católica, após relutar quanto à legitimidade e valor desse método, apenas tardiamente reconhece sua importância. Isso vem expresso, por exemplo, nas páginas da Carta Encíclica *Divino Afflante Spiritu*, do Papa Pio XII, datada de 30 de setembro de 1943. A Pontifícia Comissão Bíblica assim se refere quanto a esse particular: “Segundo a *Divino Afflante Spiritu*, a procura do sentido literal da Escritura é uma tarefa essencial da exegese e, para cumprir esta tarefa, é necessário determinar o gênero literário dos textos, o que se realiza com a ajuda do método Histórico – Crítico” (A INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA NA IGREJA, 2004, p. 193).

porque o texto nasce em um ambiente, em uma circunstância particular.

No que toca ao proceder desse passo do Método Histórico – Crítico, para o manejo com o texto em busca da identificação de seu gênero literário, faz-se necessário ter em conta sua forma, a partir de aspectos como: estrutura e configuração, o conteúdo narrativo, o estilo e o vocabulário. As comparações são de capital importância também. Assim sendo, cabe ao exegeta identificar no autor do texto em questão e mesmo em outros autores, textos que possuem formas semelhantes (Cf. MAINVILLE, 1999, p. 91).

### 2.2.3 O método comparativo

Esse procedimento, estabelecendo comparações na prática da leitura dos textos, teve suas primeiras aplicações ao Antigo Testamento. A primeira denominação ao método foi “História das religiões” (*Religionsgeschichte*, em língua alemã). Prevaleceu a denominação atual. Nesse sentido, esta é mais ampla, de modo que textos de tradições não religiosas podem ser também analisados.

O uso do método comparativo pode verificar, mediante a observação das formas e de conteúdo, os múltiplos laços de proximidade entre escritos bíblicos e escritos de outras tradições religiosas e culturais do mundo antigo. Em palavras de síntese, o método comparativo tem por meta, justamente, firmar este olhar paralelo entre os textos antigos que não integram a bíblia e os textos da Sagrada Escritura, os quais possuem gêneros literários idênticos. No encontro de semelhanças e diferenças entre ambas as partes, o método quer precisar as possíveis influências literárias que esses textos do universo extra – bíblico exerceram na composição dos textos sagrados<sup>9</sup> (Cf. MAINVILLE, 1999, p.105).

---

<sup>9</sup> Observa a autora a essa altura que o método comparativo, de certa maneira, trata-se de um prolongamento da crítica do gênero literário (Cf. MAINVILLE, 1999, p. 105).

## 2.2.4 A história da tradição

Quanto à chamada “história da tradição”<sup>10</sup>, reconhece Mainville que essa etapa do Método Histórico – Crítico possui uma linha de separação muito estreita com as outras etapas ou métodos que o compõe, tais como a crítica das fontes e mesmo a crítica da redação, a ser considerada logo mais. Em muito, a prática da história da tradição depende, ou se vale, dos resultados da crítica dos gêneros literários e da delimitação do ambiente vital de surgimento dos textos, bem como dos resultados do método comparativo<sup>11</sup> (Cf. MAINVILLE, 1999, p. 112).

Ao considerar esta importante etapa do Método histórico – crítico, é se suma importância termos presente que a Bíblia reúne uma infinidade de tradições provenientes de distintas épocas e circunstâncias históricas. Tal elemento é de muita valia no sentido de se compreender a natureza e o objetivo da história da tradição. Esclarece Mainville que:

*A história da tradição pretende **acercar-se da origem de uma tradição, descrever a sua evolução e explicar as transformações que sofreu no curso de sua transmissão.** Portanto, ela se interessa ao mesmo tempo pela evolução e pelo processo de transmissão do seu objeto. Ela visa também ir além dos dados escritos à sua disposição, tentando chegar ao período de transmissão puramente oral da tradição estudada. Ou seja, a história de uma tradição deve percorrer um itinerário que vai desde a fase oral até a sua fixação por escrito (MAINVILLE, 1999, p. 113).*

Em suma, cumprir com as exigências dessa etapa trata-se de uma tarefa muito árdua, dada a especificidade de cada caso. O

---

<sup>10</sup> Aqui, a autora se apressa em manifestar que, a exemplo de outras etapas ou métodos, também a história da tradição é provida de nomenclaturas distintas dependendo dos autores que tratam do tema. Podem ser encontradas expressões como: crítica da tradição, história da tradição e história da transmissão (Cf. MAINVILLE, 1999, p. 112).

<sup>11</sup> Assinala Mainville que também aqui destacou-se Hermann Gunkel por seus esforços (Cf. MAINVILLE, 1999, p. 112).

trabalho com uma tradição advinda do Antigo Testamento, por exemplo, possuirá maior complexidade que o trabalho com uma tradição neotestamentária, dada a amplidão da teia de influências culturais do mundo antigo (Cf. MAINVILLE, 1999, p. 113).

### **2.2.5 A crítica da redação**

A chamada “crítica da redação” remete para a etapa, dentro do Método Histórico – Crítico, na qual se busca olhar o texto em sua integridade. Seu desenvolvimento de modo mais elaborado ganhou corpo na segunda metade do século XIX. Justamente, a necessidade desse olhar mais cuidadoso ao texto final veio responder à crítica tecida aos estudiosos que empregavam o Método Histórico – Crítico. Eles aparentavam, de fato, fragmentar em demasia os textos ao estudá-los, perdendo um tanto de vista a dimensão do conjunto (Cf. MAINVILLE, 1999, p. 130).

A crítica da redação, ao desenvolver-se, tem muito presente a crítica das fontes, da qual figura como um prolongamento dentro da dinâmica do Método. O estudo cuidadoso do texto em seu conjunto leva em consideração a existência de fontes passíveis de serem identificadas. Indo nessa direção, as palavras de Mainville sintetizam o proceder dessa etapa:

O exercício da crítica da redação consiste em situar o trabalho feito por um determinado autor a partir dos materiais que recebeu: modificações ou remanejamentos, pontos de inserção em sua própria obra, etc. Mas tal enfoque parece-nos muito restritivo; consideramos, isto sim, que esse estudo deve englobar todo o trabalho redacional de um autor, tudo o que ele compôs, quer tenha trabalhado a partir de fontes, quer seja uma criação própria (MAINVILLE, 1999, p. 130).

A crítica da redação visa assim ter em conta o texto em sua forma final. Nesse fazer, há uma possibilidade de vir à tona a própria teologia do autor. Por isso o estudo de uma parte do texto, uma



perícope por exemplo, precisa buscar não perder de vista a realidade do conjunto onde ela se insere.

### 2.3. Críticas a esta forma de interpretar

Como quaisquer outras formas de interpretar o texto bíblico, também o Método Histórico – Crítico sofreu e sofre algumas críticas<sup>12</sup>. Entretanto, muitas delas poderiam perder seu sentido se antes houvesse a compreensão de que tal Método possui sua identidade própria e em si não almeja ser pleno, oferecendo todas as respostas.

Talvez o maior acento da parte dos críticos ao Método Histórico – crítico, em se tratando da interpretação dos textos bíblicos, resida em seu demasiado emprego do caminho racional, em detrimento de todo um patrimônio que perpassa as sagradas letras concernente à artigos de fé (Cf. LIMA, 2014, p. 61). Derivadas dessa, algumas outras críticas poderiam ser elencadas:

- Mais valorização ao processo de composição do texto do que sua forma final;
- Ida além dos dados disponíveis na busca do processo redacional, fazendo com que se multipliquem as hipóteses de interpretação, sem que para tanto pudesse haver consenso considerável quanto a isso;
- Restringe-se a poucas pessoas, dada a gama de exigências em conhecimentos necessários para sua aplicabilidade;
- Há uma crítica considerável pela pouca atenção à autoria divina dos escritos. Uma vez que a preocupação do método paira sobre a intenção de ir aos textos bíblicos em seu contexto histórico original, delimitando seu sentido primeiro, o acento é posto em demasia na

---

<sup>12</sup> Pierre Gilbert chega a colocar em questão da validade de se falar em Método Histórico – Crítico enquanto um método em si constituído. Como anteriormente já aludimos, o autor aponta para o mesmo, na verdade, mais como sendo um conjunto de métodos agindo em combinação. Diz Gilbert: “Mas surge aqui uma dificuldade: o método histórico – crítico não existe e nunca existiu! Entretanto a expressão é utilizada, e normalmente, mesmo por exegetas respeitáveis que em nenhum momento pensam em contestá-la. Afinal, o que existe atrás dessas palavras? Alucinação ou fantasma? Ilusão ou erro? [...] No nosso caso, o método, obra da inteligência e da razão, é portanto constituído por um meio ou um conjunto de meios específicos que permitem atingir o mais totalmente possível a verdade de um texto” (GILBERT, 1995, p. 52).

dimensão humana da palavra bíblica, com seus aspectos históricos e culturais (Cf. LIMA, 2014, p. 62).

Aqui se chega ao ponto nevrálgico desse artigo. Vistas as potencialidades e alguns dos limites do Método Histórico – Crítico, a questão que se põe e espera por solução é a que se remete à validade desse método enquanto caminho de interpretação dos textos bíblicos. Maria de Lourdes Correa Lima sintetiza bem a apreensão que a questão traz consigo:

A multiplicidade, por vezes contraditória, dos resultados das análises diacrônicas, o caráter hipotético de suas reconstruções, a aridez de sua argumentação e resultados, bem como a dificuldade de falar para a época contemporânea, que motivaram, em grande parte, o descrédito para com o método histórico – crítico, conduziram a repensar a metodologia exegética (LIMA, 2014, p. 65).

Uma boa parte desses críticos sugerem ou sugeriram um abandono do caminho diacrônico, em vista de uma leitura meramente sincrônica (Cf. LIMA, 2014, p. 65). Seria este o melhor caminho? De antemão, todo extremismo parece carregar consigo uma abertura ao empobrecimento.

### **3. Outras formas de interpretação: o método canônico<sup>13</sup>**

Dado ser o Método Histórico – Crítico o foco dos esforços desse artigo, se olhará de modo mais breve para outras possibilidades, em especial ao chamado Método Canônico.

O Método Canônico teve sua origem nos Estados Unidos e é bastante recente. Semelhante ao Método Histórico – Crítico, que no fundo pode ser considerado como um grande conjunto de métodos diacrônicos, também o Método Canônico traz consigo a

---

<sup>13</sup> Maria de Lourdes Corrêa Lima prefere não utilizar a nomenclatura “Método Canônico”, mas “Abordagem Canônica” (Cf. LIMA, 2014, p. 30). Se falará aqui em “Método”, dado que outras fontes o fazem com frequência.

característica de, na verdade, ser a grande síntese de uma porção de métodos sincrônicos<sup>14</sup>. Deste modo, no dizer de Lima:

[...] a abordagem canônica reúne diversos modos de interpretar um texto, unificados pelo interesse de lê-lo não somente como unidade independente, mas considerando sua função na Bíblia como conjunto de livros aceito por uma comunidade de fé (o Cânon)” (LIMA, 2014, p. 30).

Neste sentido, essa maneira de olhar para os textos bíblicos assumiu duas formas principais:

- Uma primeira é aquela que busca ler o texto dentro do cânon, de modo a levar em conta a relação entre as duas partes. Em outras palavras, por um lado, é preciso no ato de interpretar olhar não apenas o texto em questão, mas o conjunto que o cerca; e por outro lado, é necessário ter em conta que o texto em sua forma final compreende em si releituras e interpretações da comunidade de fé<sup>15</sup>;

- Uma segunda forma é a que tem por objetivo compreender um texto como peça inserida no processo de desenvolvimento das tradições que conduziram à formação atual do cânon<sup>16</sup>: o caminho no qual as tradições foram sendo reinterpretadas ao longo da história e postas gradativamente por escrito pela comunidade de fé, sendo finalmente aceitas como canônicas (Cf. LIMA, 2014, p. 31).

Em palavras simples, o Método Canônico se revela necessário por tornar evidente por suas práticas que a Escritura Sagrada não é uma simples reunião aleatória de textos, mas um conjunto que possui uma ordem subjacente e um fio condutor. Nas palavras da Pontifícia Comissão Bíblica, esse método “entende por bem conduzir uma tarefa teológica de interpretação partindo do quadro específico

---

<sup>14</sup> Nas palavras de Egger, “na análise sincrônica, o texto é analisado como uma grandeza estruturada e coerente integrada num processo mais amplo de comunicação” (EGGER, 2005, p. 71).

<sup>15</sup> Para essa linha de procedimento, como bem destaca a Pontifícia Comissão Bíblica, um dos grandes nomes que vem à tona é o de Brevard Springs Child (Cf. A INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA NA IGREJA, 2004, p. 203).

<sup>16</sup> Aqui ganha destaque o nome de James A. Sanders (Idem, Cf. p. 203).

da fé: a Bíblia em seu conjunto” (Cf. A INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA NA IGREJA, 2004, p. 203).

### 3.1. Não uma crítica, mas um complemento

Com o subtítulo supracitado parece se ter diante dos olhos uma possível resposta à esta questão tão inquietante: afinal, existem valores no Método Histórico – Crítico? Pode ser ele livremente utilizado em se tratando de textos bíblicos? Em que pode somar o Método Canônico?

Como já aludido, o Método Histórico – Crítico por si só não pode pretender contemplar todas as esferas no campo da interpretação, mas, como diz Odete Mainville, ele vem ajudar. Não quer completar a tarefa sozinho<sup>17</sup>.

Por desenvolver-se muitas vezes influenciado pelo pensamento filosófico, pode enveredar-se com certa facilidade por uma via de conclusões e olhares mais racionais aos textos. Em se tratando de uma construção teológica, a exegese não pode de fato limitar-se a esse único recurso. Nesse sentido, vem à tona a riqueza do Método Canônico<sup>18</sup>. Aqui optamos por não dizer de sua “Crítica” ao Método Histórico – Crítico, mas sim, que o Método Canônico o vem complementar. Nesse sentido, muito bem salienta a Pontifícia Comissão Bíblica:

---

<sup>17</sup> Assim se expressa Mainville na conclusão de sua obra: “O método histórico – crítico terá sempre seu lugar no leque dos métodos exegéticos, e não poderia ser de outro modo, pois a revelação do Deus da tradição judaico – cristã inscreve-se na história. Por isso mesmo, a contribuição da exegese histórico – crítica é e continuará sendo necessária para uma compreensão correta das questões referentes à proveniência dos textos bíblicos e ao modo como foram concebidos e estruturados. Essa modalidade de exegese continuará sendo uma ajuda valiosa toda vez que tivermos de desvendar o sentido de um texto para a atualidade. A exegese histórico – crítica mostra –nos, afinal, como as sucessivas reinterpretações que as comunidades fizeram de sua herança religiosa ajudaram-lhes a reconhecer o Deus vivo e atuante no meio delas. Este é, ainda hoje, o desafio que temos pela frente” (MAINVILLE, 1999, p. 145).

<sup>18</sup> Nessas palavras se manifesta a Pontifícia Comissão Bíblica: “Constatando que o Método histórico – crítico encontra algumas vezes dificuldades em alcançar o nível teológico em suas conclusões, a abordagem “canônica” [...] entende por bem conduzir uma tarefa teológica de interpretação partindo do quadro específico da fé: a Bíblia em seu conjunto” (A INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA NA IGREJA, 2004, p. 203).

Nenhum método científico para o estudo da Bíblia está à altura de corresponder à riqueza total dos textos Bíblicos. Qualquer que seja sua validade, o método histórico – crítico não pode pretender ser suficiente a tudo. Ele deixa forçosamente obscuros numerosos aspectos dos escritos que estuda. Que não seja surpresa a constatação de que atualmente outros métodos e abordagens são propostos para aprofundar um ou outro aspecto digno de atenção. (Idem, p. 194).

Indo na direção dessas palavras, se pode dizer que justamente os métodos de interpretação aqui em questão se somam, ao invés de rivalizarem na proclamação de verdades fechadas. Se olhado com calma, também o Método Canônico por si só deixa lacunas, ou, dizendo de outro modo, precisa de aspectos que são bem trabalhados na dinâmica do Método Histórico – Crítico<sup>19</sup>.

#### **4. Considerações finais**

Chegado o termo dessa tentativa de explanação a respeito do Método Histórico – Crítico de interpretação dos textos bíblicos, considerando como problema suas insuficiências ante à magnitude desta tarefa, são oportunas as conclusões de Gilbert quando ele sustenta que o texto bíblico possui de fato dificuldades de abordagem, alusivas à múltiplos fatores, tais como a natureza dos textos, a diversidade dos livros e de seus gêneros literários, o tempo em que foram compostos os escritos, seus destinatários primeiros, enfim (Cf. GILBERT, 1995, p. 53).

De fato, a Pontifícia Comissão Bíblica, ao referir-se ao estudo da Bíblia como a alma de toda a Teologia, já aponta de início o teor

---

<sup>19</sup> Exemplo disso surge ante a problemas circunscritos à definição do chamado “Processo Canônico”. De fato, esse método valoriza o Cânon, tal como acolhido pela comunidade de fé, em um contexto determinado. Mas a pergunta se levanta no que toca aos passos prévios, na construção desse texto. A partir de que momento o texto pode ser considerado “Canônico”? Surgem as variações, as diferenças entre Cânon Judaico e Cânon Cristão, o grande peso da Páscoa Cristã sobre o sentido dos escritos, e assim vão de descortinando inúmeras indagações sem uma resposta pronta à mão (Cf Op. Cit, p. 204 - 205).

de grandeza e importância do gesto dos intérpretes e estudiosos de todos os tempos ao se aproximarem dos textos. Como refere o mesmo documento, “a aparecimento do Método histórico – crítico inaugurou uma nova época na história da interpretação bíblica” (A INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA NA IGREJA, 2004, p. 181). Nesse sentido, a presente pesquisa pode constatar que a partir da consolidação desse Método, ao longo da história, inúmeras possibilidades com relação à compreensão e interpretação dos textos foram se descortinando. Naturalmente, e aqui residiu o problema manifesto neste estudo, o método em questão agregou críticas. Dentre as mais expressivas, o seu caráter fragmentário e em muitas ocasiões demasiadamente pendente ao viés racional. Seria uma grande limitação que o descartaria como método exegético? A pesquisa, verificadas as devidas fontes, concluiu que não. O Método Histórico – Crítico possui sim, limites, mas muitos valores. O que ele carece é de complementos. O comprova o auxílio de métodos alternativos, como aqueles que, reunidos, compõe o Método Canônico.

À guisa de fechamento deste artigo, são oportunas as palavras da Pontifícia Comissão Bíblica: “O verdadeiro respeito pela Escritura inspirada exige que sejam realizados todos os esforços necessários para que se possa compreender bem seu sentido” (Idem, p. 274). Que o Bom Senhor, o qual fala aos homens através dos tempos, sempre lhes inspire este respeito e boa vontade de uma sempre adequada aproximação de Sua Palavra!

## 5. Referências

- A INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA NA IGREJA. In: *Documentos sobre a Bíblia e sua interpretação*. São Paulo: Paulus, 2004.
- EGGER, Wilhelm. *Metodologia no Novo Testamento*. Introdução aos métodos linguísticos e histórico – críticos. Tradução Johan Konings e Inês Borges. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

GHIBERTI. *Il método storico critico in campo bíblico*. Disponível em: [www.notedipastoralegiovanile.it](http://www.notedipastoralegiovanile.it). Acesso em 31.10.217, 08h51min.

GILBERT, Pierre. *Pequena história da exegese bíblica*. Tradução: Edinei da Rosa Cândido. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. *Exegese Bíblica*. Teoria e Prática. São Paulo: Edições Paulinas, 2014.

MAINVILLE, Odette. *A Bíblia à luz da história*. Guia de exegese histórico – crítica. São Paulo: Paulinas, 1999.

VERMEYLEN, Jacques. Exegese Histórico – Crítica. In: BOGAERT, Pierre Maurice et al. *Dicionario Enciclopédico da Bíblia*. Tr. Fr. Ary E. Pintarelli e Fr. Orlando A. Bernardi. São Paulo: Edições Loyola; Paulus; Paulinas. Santo André: Academia Cristã, 2013, p. 636-641.





## Capítulo 4

### *Sensus Fidei:* o garante da participação do fiel leigo na interpretação da igreja

*Joanicio Fernando Bauwelz<sup>1</sup>*

#### **Introdução**

Em 2014, a Comissão Teológica Internacional lançou um documento intitulado *O Sensus Fidei na vida da Igreja*. A publicação deste texto, apesar de não ser um tema novo, reacendeu um debate importante e uma reflexão bem organizada e sistemática a respeito do sentido da fé dos fiéis na vida e na transmissão, como também, na composição da doutrina de fé e moral ao longo da história da Igreja de Cristo. Os fiéis leigos contribuem na justa interpretação da Palavra de Deus e dos mistérios da fé ou são apenas receptores passivos da doutrina cristã?

Esta questão é importante, não apenas à luz da história do desenvolvimento dos dogmas de fé, mas para refletir sobre a constante interpretação do dado da fé em um mundo que muda e se reinventa constantemente.

---

<sup>1</sup> E-mail: [servosmissao@gmail.com](mailto:servosmissao@gmail.com)

## 1. O debate sobre a participação do Leigo

No Catolicismo, o Magistério sempre se ocupou de preservar e tutelar os elementos da fé à luz da Palavra de Deus. Nos sucessores dos primeiros apóstolos, alicerçou o desenvolvimento do conteúdo da fé e da moral. Neste processo histórico é evidente a presença de muitos fiéis leigos que, desde as comunidades primitivas testemunhadas nas Escrituras, como em era patrística - que é o período das primeiras reflexões organizadas sobre o mistério revelado - deram um real e significativo contributo.

Muitos homens de fé, que não necessariamente eram bispos e presbíteros, são encontrados na história dos Padres da Igreja interpretando o significado do Mistério de Cristo para o mundo de então. Posteriormente, a Igreja em seus Concílios e em suas declarações magisteriais confirmou estas reflexões. A observação destes traços na história da Igreja demonstra como estão presentes desde o início os fiéis leigos neste processo. A Igreja nunca negou a participação aos leigos, contudo, constantemente a histórica ressença a pouca importância ou clareza dada pelo Magistério a este tema.

Este artigo quer tomar como ponto de partida o texto proposto pela Comissão Teológica Internacional para fazer uma leitura do *sensus fidei* e relacioná-lo diretamente ao que o magistério tem dito ao longo desses dois milênios sobre a participação dos fiéis, principalmente dos leigos e leigas, na interpretação da Palavra de Deus ao interno da Igreja. O *sensus fidei* surge no texto da Comissão Teológica Internacional como o elemento da sensibilidade da fé e a base onde se alicerça a relação do crente “comum” com aqueles que exercem o ministério magisterial. Os dois, porém, recebem o mesmo *habitus fidei* próprio do dom recebido no sacramento do batismo.

Na verdade, um amplo debate movimentou as discussões sobre a participação dos fiéis na formação da doutrina da fé e na sua transmissão. Existem muitas críticas vindas de vários extratos da sociedade, da mídia e, também, dos próprios cristãos sobre o espaço dado à fé dos fiéis leigos no desenvolvimento dos dogmas de fé.

Muita confusão se faz quando se fala do sentido da fé dos cristãos e continuamente este tema é confundido com aqueles das questões de opinião popular. O Papa Bento XVI, no dia 7 de dezembro de 2012 em um discurso aos membros da Comissão Teológica Internacional precisou fazer este esclarecimento para evitar tal confusão que é muito comum, Bento XVI assim se pronuncia:

Hoje, no entanto, é particularmente importante especificar os critérios que permitem distinguir entre o *sensus fidelium* autêntico e as suas imitações. Na realidade, ele não é uma espécie de opinião pública eclesial, e não é pensável que possa mencioná-lo para contestar os ensinamentos do Magistério, uma vez que o *sensus fidei* não pode desenvolver-se autenticamente no crente, a não ser na medida em que ele participa plenamente na vida da Igreja, e isto exige a adesão responsável ao seu Magistério, ao depósito da fé (BENTO XVI, 2012, §4).

A partir das palavras de Bento XVI, é possível entender de imediato que o *sensus fidei* tem seu valor na Igreja na medida em que se insere na unidade com o seu Magistério. Tanto é verdade que em outro texto seu, agora em uma Carta Encíclica intitulada *Verbum Domini*, Bento XVI afirma que “a Igreja é o lugar originário da hermenêutica bíblica” (VD 29). Assim, compreende-se que entre os elementos importantes da interpretação do mistério de Deus, um deles é que para ser interpretado é preciso ser Igreja, estar em unidade com a Igreja e claro é preciso ter fé. Do contrário, não passa de uma prática individual.

## 2. Características da interpretação na Igreja Católica

Com a seguinte afirmação, o texto *O sensus fidei na vida da Igreja* apresenta o comportamento da constante atividade hermenêutica da Igreja:

Enquanto aguarda o retorno de seu Senhor, a Igreja e os seus membros estão constantemente enfrentando novas

circunstâncias, o progresso do conhecimento e da cultura, e os desafios da história da humanidade. É necessário, portanto, ler os sinais dos tempos, “interpretá-los à luz da palavra de Deus”... Neste processo, o *sensus fidei fidelium* tem um papel essencial a desempenhar. Não é apenas reativo, mas também proativo e interativo, para que a Igreja e todos os seus membros realizem a sua peregrinação na história. (CTI, 2014, n 70)

De uma parte, a Igreja interpreta a Revelação para o tempo, de outra faz o exercício contínuo de ler os sinais dos tempos à luz da Revelação. Para isso, alicerçada no mandato de Cristo<sup>2</sup> ela se organizou ao redor dos primeiros apóstolos e em conformidade com a sucessão apostólica e a tradição em seus sucessores:

A pregação apostólica, que se exprime de modo especial nos livros inspirados, devia conservar-se, por uma sucessão contínua, até à consumação dos tempos. Por isso, os Apóstolos, transmitindo o que eles mesmos receberam, advertem os fiéis a que observem as tradições que tinham aprendido quer por palavras, quer por escrito (cfr. 2 Tess. 2,15), e a que lutem pela fé recebida uma vez para sempre (cfr. Jud. 3)(4). Ora, o que foi transmitido pelos Apóstolos, abrange tudo quanto contribui para a vida santa do Povo de Deus e para o aumento da sua fé; e assim a Igreja, na sua doutrina, vida e culto, perpetua e transmite a todas as gerações tudo aquilo que ela é e tudo quanto acredita. (DV, 8)

Logo após afirmar a importância do vínculo dos Apóstolos, o texto sobre a Palavra de Deus faz referência a todos os membros da

---

<sup>2</sup> Deus dispôs amorosamente que permanecesse íntegro e fosse transmitido a todas as gerações tudo quanto tinha revelado para salvação de todos os povos. Por isso, Cristo Senhor, em quem toda a revelação do Deus altíssimo se consuma (cfr. 2 Cor. 1,20; 3,16-4,6), mandou aos Apóstolos que pregassem a todos, como fonte de toda a verdade salutar e de toda a disciplina de costumes, o Evangelho prometido antes pelos profetas e por Ele cumprido e promulgado pessoalmente, comunicando-lhes assim os dons divinos. Isto foi realizado com fidelidade, tanto pelos Apóstolos que, na sua pregação oral, exemplos e instituições, transmitiram aquilo que tinham recebido dos lábios, trato e obras de Cristo, e o que tinham aprendido por inspiração do Espírito Santo, como por aqueles Apóstolos e varões apostólicos que, sob a inspiração do mesmo Espírito Santo, escreveram a mensagem da salvação. (*Dei Verbum*, 7).

Igreja como participantes desta transmissão e que no estudo e na contemplação experimentam da verdade divina:

Esta tradição apostólica progride na Igreja sob a assistência do Espírito Santo. Com efeito, progride a percepção tanto das coisas como das palavras transmitidas, quer mercê da contemplação e estudo dos crentes, que as meditam no seu coração (cfr. Lc. 2, 19. 51), quer mercê da íntima inteligência que experimentam das coisas espirituais, quer mercê da pregação daqueles que, com a sucessão do episcopado, receberam o carisma da verdade. Isto é, a Igreja, no decurso dos séculos, tende continuamente para a plenitude da verdade divina, até que nela se realizem as palavras de Deus. (DV, 8).

Afinal de contas, se o vínculo de unidade com o Magistério é elemento irrenunciável, quais são as possibilidades de contrariar o Magistério da Igreja? Existe esta clareza dentro da vida da Igreja de que nos casos extremos de heresia, apostasia e cisma, mas também no ensinamento que incorre em flagrante erro de fé lá onde o magistério ordinário dos ministros ordenados é dirigido as comunidades, os fiéis cristãos devem se manifestar em relação ao ensinamento magisterial. O texto da CTI contempla esta situação quanto apresenta o *sensus fidei* como capaz de perceber a desarmonia daquilo que está sendo ensinado com a fé:

O *sensus fidei fidelis* permite, também, que cada fiel perceba uma desarmonia, incoerência ou contradição entre um ensinamento ou uma prática e a autêntica fé cristã que ele já vive em sua vida... Neste caso, os fiéis resistem internamente aos ensinamentos ou as práticas em questão, e eles não aceitam ou não tomam parte. “O *habitus* da fé possui esta capacidade, que, graças a ele, o fiel é impedido de dar o próprio consentimento ao que é contrário à fé” (CTI, 2014, n 62).

Mais a frente o texto continua afirmando no mesmo sentido que:

O *sensus fidei fidelis* também permite ao fiel distinguir na pregação entre o que é essencial à fé católica autêntica e o que, sem ser

formalmente contrária à fé, é meramente acidental ou até mesmo indiferente em relação ao coração de fé... Mantendo o espírito do fiel centrado no que é essencial para a fé, o *sensus fidei fidelis* garante uma autêntica liberdade cristã (cf. Cl 2,16-23), e isso contribui para uma purificação da fé.(CTI, 2014, n 64.)

### 3. Entendendo o Sentido da Fé

Para uma justa compreensão do texto da CTI é importante responder a perguntas sobre o significado da expressão *sensus fidei*. Os teólogos que trabalharam sobre o texto afirmam que *sensus fidei* é um “instinto espiritual que capacita o fiel a julgar de forma espontânea se algum ensinamento particular ou determinada prática está ou não em conformidade com o Evangelho e com a fé apostólica”, portanto, “ele está intrinsecamente ligado à própria virtude da fé” (CTI, 2014, n49).

Nesta afirmação, é possível compreender de imediato, que a fé é o elemento que dá ao fiel o sentido da veracidade e da conformidade dos elementos em que se crê com aquilo que é a prática de fé da Igreja. Doador da Fé para cada cingulo cristão é o Espírito Santo. É Ele quem ilumina e inspira a vida do crente para que, crendo não erre, assim, o sujeito do *sensus fidei*<sup>3</sup> são os membros da Igreja. O Padre Geraldo Hackman sistematiza o significado do termo nestes quatro pontos:

a) O *sensus fidei* refere-se à aptidão pessoal que tem um fiel, no seio da comunhão da Igreja, para discernir a verdade da fé.b) O *sensus fidei* refere-se a uma realidade comunitária e eclesial: o instinto da fé da própria Igreja, por meio do qual ela reconhece o seu Senhor e proclama sua palavra. c) O *sensus fidei*, entendido neste sentido, reflete-se no fato de que os batizados convergem em uma adesão vital a uma doutrina de fé ou a um elemento da práxis cristã. d) Essa convergência (*consensus*) desempenha um papel vital na Igreja. O *consensus fidelium* é um critério seguro para determinar se uma

---

<sup>3</sup> Os sujeitos do *sensus fidei* são os membros da Igreja que “acolheram a palavra com a alegria do Espírito Santo” (1Ts 1,6).

doutrina ou uma determinada prática faz parte da fé apostólica (HACKMAN, 2015, p. 120).

A partir disto, é possível compreender que a revelação enquanto elemento fundante da fé cristã nasce numa atitude de plena liberdade por parte da benevolência divina, que se dá a conhecer à humanidade em “sua existência e essência, sua vontade e suas obras.” (BARTMANN, 1962, p.23); conhecimento esse, que se torna manifesto na Igreja para todos e é possível de entendimento por todos.

Esses meios pelos quais Deus utiliza-se para revelar a si mesmo ao homem, são em última instância meios pertencentes a uma experiência religiosa, própria da humanidade, de modo que, sua clarificação só é possível à medida que o indivíduo crente se coloca a disposição dessa experiência pessoal com Aquele que se revela, assim como afirma a

Constituição dogmática “*Dei verbum*”:

Aprouve a Deu, em sua bondade e sabedoria, revelar-se a si próprio e tornar conhecido o mistério de sua vontade, pelo qual os homens por Cristo, Verbo feito carne, no Espírito Santo têm acesso ao Pai e se tornam partícipes da natureza divina. Mediante esta revelação, portanto, o Deus invisível, levado por seu grande amor fala aos homens como amigos. (DV2).

Uma importante contribuição no discurso sobre a participação do sentido dos fiéis na fé foi dado pelo Concílio Vaticano II, que em dois dos seus documentos mais importantes, aquele sobre a revelação *Dei Verbum* e aquele sobre a Igreja *Lumen Gentium*, recordaram a importância de que na interpretação da palavra de Deus e na direção que os rumos da Igreja tomam conforme a história, a sociedade e os tempos mudam. Assim se pronuncia o Concílio:

A totalidade dos fiéis que receberam a unção do Santo (cfr. Jo. 2, 20 e 27), não pode enganar-se na fé; e esta sua propriedade peculiar manifesta-se por meio do sentir sobrenatural da fé do povo todo, quando este, «desde os Bispos até ao último dos leigos fiéis» (22), manifesta consenso universal em matéria de fé e costumes. Com este

sentido da fé, que se desperta e sustenta pela ação do Espírito de verdade, o Povo de Deus, sob a direção do sagrado magistério que fielmente acata, já não recebe simples palavra de homens mas a verdadeira palavra de Deus (cfr. 1 Tess. 2,13), adere indefectivelmente à fé uma vez confiada aos santos (cfr. Jud. 3), penetra-a mais profundamente com juízo acertado e aplica-a mais totalmente na vida. (LG 12).

Nas palavras dos Padres conciliares é possível perceber um dos grandes elementos da catolicidade com a qual o povo santificado marcado pelo Espírito Santo e ministros responsáveis pela condução deste povo vivem os *sensus fidelium*. O documento sobre a Igreja reconhece que povo de Deus recebe do Espírito Santo o dom de compreender e interpretar e aplicar em sua vida o mistério revelado por Deus, contudo, não abre mão de salientar que a condução dos ministros dedicados a presidir a igreja sustenta e garante o juízo eclesial sobre o sentido amplo do conteúdo da Fé. É exatamente este o ponto que distingue o sentido da Fé no sentido utilizado em uma interpretação livre e pessoal do Mistério de Deus e aquele salvaguardado pela Igreja Católica:

Além disso, este mesmo Espírito Santo não só santifica e conduz o Povo de Deus por meio dos sacramentos e ministérios e o adorna com virtudes, mas «distribuindo a cada um os seus dons como lhe apraz» (1 Cor. 12,11), distribui também graças especiais entre os fiéis de todas as classes, as quais os tornam aptos e dispostos a tomar diversas obras e encargos, proveitosos para a renovação e cada vez mais ampla edificação da Igreja, segundo aquelas palavras: ; «a cada qual se concede a manifestação do Espírito em ordem ao bem comum» (1 Cor. 12,7). Estes carismas, quer sejam os mais elevados, quer também os mais simples e comuns, devem ser recebidos com ação de graças e consolação, por serem muito acomodados e úteis às necessidades da Igreja. Não se devem porém, pedir temerariamente, os dons extraordinários nem deles se devem esperar com presunção os frutos das obras apostólicas; e o juízo acerca da sua autenticidade e reto uso, pertence àqueles que presidem na Igreja e aos quais compete de modo especial não extinguir o Espírito mas julgar tudo e conservar o que é bom (cfr. 1 Tess. 5, 12. 19-21). (LG 12).



## ***Sensus Fidei* e a interpretação da Bíblia**

Desde o Concílio Vaticano II, a participação dos leigos na vida da Igreja ganhou maior ênfase. E o uso da Sagrada Escritura por parte dos fiéis leigos também se acentuou bastante. Uma das principais razões foi a possibilidade de adquirir uma Bíblia, pois as edições tornaram-se mais acessíveis economicamente. Na prática da Catequese e pela ampliação dos novos métodos catequéticos, os leigos não só aprenderam o valor da leitura da Palavra de Deus como, também, as explicam e atualizam para os inúmeros catequizandos que freqüentam as preparações catequéticas, as escolas de fé, as escolas bíblicas e os grupos de oração e reflexão da Palavra de Deus.

Suscitando os fiéis em Cristo e levando-os à comunhão com Ele e entre si, a ação evangelizadora e pastoral pós-conciliar constrói a Igreja. Pelo dom de Deus, no Espírito e pela Palavra, reúnem-se fiéis e pastores para louvar o Senhor, celebrar a Eucaristia, meditar o ensinamento dos Apóstolos, partilhar seus bens materiais e espirituais. Em todas as comunidades reunidas pelo Espírito e pelo Evangelho ao redor dos Apóstolos, Cristo está realmente presente.

Quando em 1992, a Pontifícia Comissão Bíblica, liderada pelo então Cardeal Joseph Ratzinger, publicou o documento *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, o uso da Bíblia e seus critérios de interpretação foram organicamente apresentados e com isso, conhecidos pela maioria dos Cristãos Católicos envolvidos com a prática pastoral da Igreja. Alguns pontos do uso da Bíblia na vida da Igreja foram destacados:

1. **Na liturgia:** desde os primórdios da Igreja, a leitura das Escrituras fez parte integrante da liturgia cristã, e hoje é principalmente pela liturgia que os cristãos entram em contato com as Escrituras, particularmente durante a celebração eucarística. Os três ciclos de leituras das missas dominicais dão um lugar privilegiado aos Evangelhos; e a um texto do Antigo Testamento em relação com o Evangelho; a homilia e o lecionário completam a liturgia eucarística.

E também a Liturgia das Horas, que recorre ao livro dos Salmos para colocar em oração a comunidade cristã.

2. **A Lectio Divina:** é uma leitura individual ou comunitária, de uma passagem mais ou menos longa da Escritura acolhida como Palavra de Deus e que se desenvolve sob a moção do Espírito em meditação, oração e contemplação.
3. **No ministério Pastoral:** o recurso à Bíblia toma diversas formas, pode-se aqui distinguir três:
  - catequese: uma das finalidades deveria ser a de introduzir a uma justa compreensão da Bíblia e à sua leitura frutuosa; ela deve partir do contexto histórico da revelação divina para apresentar personagens e acontecimentos do Antigo e do Novo Testamento à luz do Plano de Deus.
  - Apostolado bíblico: tem como objetivo fazer conhecer a Bíblia como Palavra de Deus e fonte de vida. Ele suscita e sustenta numerosas iniciativas: formação de grupos bíblicos, conferências sobre a Bíblia, semanas bíblicas, publicações de revistas e de livros, etc.
4. **No ecumenismo:** a maior parte dos problemas que enfrenta o diálogo ecumênico tem relação com a interpretação de textos bíblicos, alguns de ordem teológica, outros de ordem canônica e jurisdicional, outros são estreitamente de ordem bíblica. Mas, nesses problemas, a exegese bíblica é chamada a trazer ao ecumenismo uma importante contribuição. O ecumenismo faz um apelo a todos os cristãos: reler os textos inspirados na docilidade ao Espírito Santo.

O *Sensus fidei* garante que a cada cristão reconheça-se a condição de sujeito, no sentido pleno do termo, abrindo espaço para a experiência subjetiva e pessoal da fé, valorizando o sacerdócio comum dos fiéis e o consenso na fé de todo o povo de Deus. O encontro com a Palavra de Deus, com os Sacramentos e com a comunhão eclesial, com a Tradição e o Magistério da Igreja, promove a realização de uma experiência religioso-cristã fecunda para a edificação de cada crente e deles na comunidade de fé.

## Conclusão

A construção histórica da doutrina da Igreja Católica, desde sua origem, é apoiada sobre o mandato de fé que os Apóstolos receberam de Nosso Senhor Jesus Cristo. Apoiada nas escrituras do Antigo Testamento e na Tradição das primeiras comunidades de fé, ainda antes do surgimento do Canon do Novo Testamento a Igreja confia aos ministros dedicados à condução e educação das comunidades de fé, o Magistério, a justa interpretação e aplicação da Palavra de Deus na formação de sua doutrina sobre fé e moral.

Os leigos, contudo, sempre estiveram presentes neste percurso, pois, sendo também eles Igreja, foram continuamente vinculados à experiência de traduzir na prática das comunidades e na celebração litúrgica aquilo que foi Revelado.

Intérpretes da Palavra de Deus, os Padres da Igreja nos primeiros séculos, eram amplamente representados por filósofos, homens de fé leigos que se mudaram para o deserto ou que viveram sua vocação batismal nos grandes centros teológicos de então como hermeneutas.

Ao longo dos séculos, a participação dos fiéis leigos não foi deixada de lado mas é fato que limitou-se muito, ficando por muito tempo em segundo plano. Com o Concílio Vaticano II este tema foi retomado e frequentemente refletido na prática da vida da Igreja. Os campos de pastoral tem dado maior espaço aos leigos que por sua vez, em íntima união com o Magistério da Igreja, lêem e interpretam a Palavra de Deus em suas orações pessoais, na sua vida de testemunho e em atividades de educação da fé, como é o caso da catequese, escolas bíblicas e grupos de reflexão.

O documento da Comissão Teológica Internacional intitulado *O sensus fidei na vida da Igreja*, recentemente colocou novamente este assunto no panorama eclesial e teológico. É justamente a expressão *sensus fidei*, dom do Espírito Santo que inspira e resguarda no fiel a verdade da fé, que representa em cada fiel batizado o vínculo mais estreito entre o sujeito e a Palavra de Deus e que lhe dá os

recursos necessários para ocupar o espaço que represente no seio da Igreja um papel essencial de participante dos mistérios da fé na atualização constante que o mundo e a humanidade vive.

## Referências

BARTMANN, B. *Teologia Dogmática*. Revelação e fé – Deus – A criação. V. 1, São Paulo: Paulinas, 1962.

BENTO XVI. *Discurso do Papa Bento XVI aos participantes na Assembléia plenária da comissão teológica internacional*. 7 de dezembro de 2012. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/december/documents/hf\\_benxvi\\_spe\\_20121207\\_c ti.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/december/documents/hf_benxvi_spe_20121207_c ti.html)> Acesso em: 02, dez. 21017.

BENTO XVI. *Verbum Domini*. São Paulo: Paulinas, [s./d.].

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *O sensusfidei na vida da Igreja*. Brasília: Edições CNBB, 2015.

HACKMAN, Geraldo. O DOCUMENTO DA COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL SOBRE O SENSUSFIDEI. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 45, n. 2, p. 117-135, maio-ago. 2015. P. 120.

PONTIFÍCIA Comissão Bíblica. *Interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo, 1994.

SANTA SÉ. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. In.: *Compêndio do Vaticano II*, 24ª edição, Vozes, SP, 1995.

SANTA SÉ. Constituição Dogmática *Dei Verbum*. In.: *Compêndio do Vaticano II*, 24ª edição, Vozes, SP, 1995.

## Capítulo 5

# A linguagem da fé nos escritos de Joseph Ratzinger

*Marcia Koffermann*

### **Introdução**

Joseph Ratzinger, ao longo dos anos, como Professor de Teologia, como Cardeal e posteriormente como Papa, apresenta uma preocupação constante que é a realidade da fé, como esta é vivida, transmitida e compreendida no mundo de hoje. Um elemento fundamental em relação à fé é a questão da linguagem, assim, este artigo busca, a partir da análise de sua bibliografia e magistério, responder ao questionamento: “Como o Cardeal Joseph Ratzinger aborda o problema da Linguagem da Fé em seus escritos?”

Considerando os seus escritos, foram levantados três pontos essenciais sobre os quais o Cardeal Ratzinger se manifesta: A possibilidade humana de falar sobre Deus; A linguagem Bíblica e Como falar de Deus hoje.

### **1 Possibilidade humana de falar sobre Deus**

O Cristianismo é uma religião baseada na Palavra, num livro Sagrado, que, de certa forma, expressa a comunicação entre Deus e o ser humano. Porém, o fato de que Deus é um Ser transcendente e o homem limitado à linguagem racional e sujeita aos conceitos e

inteligibilidade do próprio ser, ao longo do tempo, provocou o questionamento sobre a possibilidade humana de falar sobre Deus. Este tema é um dos assuntos sobre os quais o Cardeal Joseph Ratzinger se manifesta. Em uma de suas homilias, enquanto Papa Bento XVI, assim se refere em relação ao problema da linguagem, retomando as ideias de São Tomás de Aquino:

Toda a história da teologia é, no fundo, o exercício deste compromisso da inteligência, que mostra a inteligibilidade da fé, a sua articulação e harmonia interna, o seu bom senso e a sua capacidade de promover o bem do homem. A exatidão dos raciocínios teológicos e o seu significado cognoscitivo real fundamentam-se no valor da linguagem teológica que, segundo São Tomás, é principalmente uma linguagem analógica. A distância entre Deus, o Criador e o ser das suas criaturas é infinita; a dessemelhança é sempre maior do que a semelhança (cf. *DS* 806). Não obstante, em toda a diferença entre Criador e criatura, existe uma analogia entre o ser criado e o ser do Criador, que nos permite falar sobre Deus com palavras humanas.<sup>1</sup>

Sendo Deus infinitamente superior à compreensão humana, é inegável a distância entre o Criador e suas Criaturas. Mas esta distância, embora significativa, segundo Bento XVI, não anula a possibilidade de que exista uma linguagem teológica, que, conforme São Tomás é uma linguagem analógica, capaz de aproximar Deus e o ser humano.

O fato de ser uma linguagem analógica permite compreender que é uma linguagem limitada, que não dá conta de expressar com plena exatidão a realidade sobre a qual se fala, em especial em se tratando da linguagem da fé. Mesmo quando se refere às situações do cotidiano e às experiências vividas, as palavras podem ser insuficientes para expressar o que, de fato, aconteceu. Em se tratando

---

<sup>1</sup> BENTO XVI. **Audiência Geral**, junho de 2010. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20100616.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100616.html). Acesso em 10/11/17.

de Deus, esta insuficiência é ainda maior, por que a experiência humana que fazemos de Deus, também é limitada:

La palabra, en cuanto palabra humana, nunca corresponde plenamente a la realidad. La distancia entre las posibilidades de la palabra y las exigencias de la realidad representada aumenta indefinidamente cuando se añade la convicción por la fe de que la realidad divina quiere y debe ser expresada con palabras humanas.<sup>2</sup>

É, também, preciso considerar que a linguagem humana muda com o tempo e que as expressões utilizadas vão adquirindo novos e diferentes significados. Segundo o Cardeal Ratzinger, esta vitalidade da própria língua acaba sendo um movimento de continuidade e superação. Continuidade, porque permite que se passe o conhecimento e as experiências de uma geração para a outra, mas de superação, por que, ao adquirir novos significados, fala à vida concreta de cada comunidade:

El lenguaje humano existe como proceso de la historia del lenguaje. Como autoexpresión del espíritu humano históricamente existente, le es igualmente necesaria, por una parte, la continuidad, que supera los tiempos, por la que cumple el servicio de la permanencia y media para comunicar el espíritu del pasado al futuro a través del presente; pero le es igualmente necesario el cambio, en virtud del cual cada generación se expresa en el lenguaje y deja en él sus huellas.<sup>3</sup>

A linguagem humana é, para Ratzinger, um fenômeno essencial, aquilo que permite ao homem perceber-se como pessoa, expressa a continuidade do espírito humano, a continuidade histórica do próprio ser. E, realmente, o que permite ao ser humano viver em comunidade, construir e transmitir conhecimento, revelar-se e dar-se a conhecer é a linguagem. Ao mesmo tempo, Ratzinger coloca que a linguagem nunca é algo solitário, mas que expressa o ser

---

<sup>2</sup> RATZINGER, Joseph. **Teologia e História**. Salamanca: Ediciones Síguime, 1972, pág. 119.

<sup>3</sup> Ibidem RATZINGER, pág. 89.

comunitário, é sempre um dado que o indivíduo recebe, mas que não permanece em si, sempre exige a presença do outro:

Digámoslo de forma más concreta: mi esencia humana se realiza en la palabra, en el lenguaje, que acuña mis ideas y me sumerge en la comunidad de los otros hombres, fundamental también para mi ser. Pero el lenguaje, que aparece como un medio esencial en la realización de mi existencia, no lo creo yo mismo; adquiere su pleno sentido al unirme con los otros hombres que me rodean.<sup>4</sup>

Certamente, as palavras carregam em si um valor subjetivo, de modo que o significado expresso, por vezes, não é capaz de ilustrar ou transmitir a realidade, no entanto, isso não anula a capacidade de compreensão mútua, da relação entre as pessoas, que também passa pela subjetividade. Em relação a Deus, por outro lado, a distância é muito maior, do que entre um ser humano e outro. No entanto, o Deus cristão, não é uma abstração, nem tão distante a ponto de tornar impossível o falar sobre Ele.

Retomando a Sagrada Escritura, um ponto fundamental é o fato de que Deus se manifesta na história, caminha com seu povo e assume a condição humana. Numa perspectiva bíblica, portanto, não só é possível falar sobre Deus, como Ele próprio se apresenta ao ser humano. Conforme expresso em uma de suas aulas magnas, assim afirma o Papa Bento XVI:

(...) a fé da Igreja sempre se ateu à convicção de que entre Deus e nós, entre o seu eterno Espírito criador e a nossa razão criada, existe uma verdadeira analogia, na qual por certo – como afirma, em 1215, o IV Concílio de Latrão – as diferenças são infinitamente maiores que as semelhanças, mas não até ao ponto de abolir a analogia e a sua linguagem. Deus não se torna mais divino pelo fato de O afastarmos para longe de nós num voluntarismo puro e impenetrável, mas o Deus verdadeiramente divino é aquele Deus que se mostrou como *logos* e, como *logos*, agiu e age cheio de amor em nosso favor. Certamente o amor, como diz Paulo, «ultrapassa» o conhecimento,

---

<sup>4</sup> RATZINGER, Joseph. **Ser Cristiano**. Salamanca: Ediciones Síguime, 1967, pág. 75 e 76.



sendo por isso capaz de apreender mais do que o simples pensamento (cf. Ef 3, 19), mas aquele permanece o amor do Deus-*Logos*, motivo pelo qual o culto cristão, como afirma ainda Paulo, é «λογικη λατρεία» – um culto que está de acordo com o Verbo eterno e com a nossa razão (cf. *Rm* 12, 1).<sup>5</sup>

Nesta perspectiva bíblica da linguagem da fé fica sem sentido querer aplicar pressupostos de uma linguagem matemática, numa visão positivista e tecnicista para uma realidade que não pode ser expressa, nem compreendida desta forma.

A linguagem da fé vai além das palavras humanas, embora se utilize dela. Na verdade, a linguagem da fé se complementa com imagens, narrativas, metáforas, que não se reduzem a conceitos objetivos e racionalistas:

A linguagem da fé não é uma linguagem matemática – a única a ter um significado único. Quanto mais profundamente penetram na realidade, tanto mais as palavras humanas tornam-se insuficientes. Tudo isso se tornaria ainda mais claro se pudéssemos voltar-nos para o resultado concreto da linguagem da fé, em que dois fatos chamam nossa atenção: é uma linguagem que muitas vezes se expressa por meio de imagens, e não de conceitos; e além disso é oferecida numa sequência de declarações em que a tensão básica de Antigo e Novo Testamento já mostra como só na relação do todo consigo mesmo, e não em fórmulas isoladas, a verdade da fé torna-se linguisticamente acessível.<sup>6</sup>

A linguagem técnica, científica e objetiva permitiu ao ser humano, avanços muito grandes em todas áreas do conhecimento. É uma perspectiva válida e importante, mas em se tratando da realidade da fé, esta forma de pensamento é muito reducionista, incapaz de falar da dimensão transcendente. O próprio ser humano, segundo

---

<sup>5</sup> BENTO XVI. *Aula Magna da Universidade de Regensburg sobre Fé, razão e universidade: Recordações e reflexões*, setembro de 2006. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html). Acesso em 15/11/2017.

<sup>6</sup> RATZINGER, Joseph. *Natureza e Missão da Teologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008 [1993], pág. 81.

Ratzinger, não pode reduzir-se a sua linguagem, senão, não poderia dizer mais nada nem sobre si, muito menos sobre Deus, portanto, sufocaria o sentido da própria existência:

No momento em que a filosofia procura acomodar-se ao cânon das ciências exatas, e, portanto, se fecha o sistema do pensamento moderno no último lugar ainda aberto, torna-se claro que o fechamento do sistema leva ao absurdo. Onde se pensa apenas ainda com exatidão, resta ao homem o absurdo (*homme absurde*) que apenas pode ainda constatar (como aconteceu): “Uma vida que não sabe que não tem sentido tem pouco sentido” (P.H. Simon). O homem já não pode ir além não só de sua consciência, mas até de sua linguagem, em última análise não pode dizer mais nada. A linguagem das fórmulas, do cálculo técnico é a única coisa que lhe resta. E se foi muito que o homem tivesse uma finalidade para essas fórmulas, será horrivelmente pouco se fora disso não houver mais nada.<sup>7</sup>

Portanto, a linguagem da fé, para Ratzinger, mesmo que limitada, é possível e necessária, vai além da linguagem técnico-científica e se fundamenta no Deus bíblico que se auto comunica, que é o Logos, Palavra Encarnada que toma a forma humana, portanto, a linguagem humana. A seguir será aprofundada a linguagem bíblica, enquanto linguagem da fé compreendida pelos cristãos.

## 2 A Linguagem Bíblica

Na tradição católica, a transmissão da fé exige uma interpretação constante da Bíblia, o fundamento da fé cristã encontra-se num determinado livro que identificamos como Palavra de Deus. O problema surge que com o passar do tempo, mudam as culturas, o contexto e conseqüentemente a linguagem. O Cardeal Ratzinger identifica claramente esta problemática:

---

<sup>7</sup> RATZINGER Joseph. **Fé e futuro**. Petrópolis: Vozes, 1970, pág. 53.

Que dizer então da Sagrada Escritura? Será que ela precisa ser constantemente reescrita? Ou não seria mais correto reinterpretá-la sempre de novo desta forma reconhecendo-a assim como ela é, em sua própria exigência e inesgotabilidade?<sup>8</sup>

Pelo desenvolvimento dos estudos históricos, da exegese bíblica e da própria Teologia fica claro que a Sagrada Escritura precisa ser interpretada, que a linguagem da fé ali presente precisa ser compreendida e traduzida para o contexto e a vida concreta dos dias de hoje. Assim, há sempre uma tensão entre a interpretação que se pode fazer e aquilo que é a linguagem da fé bíblica e a tradição cristã que foi desenvolvida ao longo dos séculos.

Um primeiro elemento a considerar é que Deus fala de forma humana, com palavras humanas. Num de seus discursos na Pontifícia Comissão Bíblica, Bento XVI afirma:

A mesma Constituição *Dei Verbum*, depois de ter afirmado que Deus é o autor da Bíblia, recorda-nos que na Sagrada Escritura Deus fala ao homem de modo humano. Deus fala realmente à maneira humana. E esta sinergia humano-divina é muito importante: Deus fala realmente aos homens de modo humano.<sup>9</sup>

Esta consciência de que na sagrada Escritura é Deus quem fala, ou seja, há verdadeiramente uma inspiração divina nestes escritos, que foram traçados com palavras humanas e, portanto, sujeitas aos limites do tempo e do espaço em que foram escritas são pressupostos fundamentais, segundo Bento XVI, para uma correta interpretação das Sagradas escrituras.

Bento XV apresenta uma postura muito ponderada diante da interpretação da Sagrada Escritura, apontando a necessidade de um justo equilíbrio entre o uso de método histórico-crítico, sem esquecer

---

<sup>8</sup> RATZINGER, Joseph. **Natureza e Missão da Teologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, pág. 78.

<sup>9</sup> BENTO XVI. **Discurso aos Participantes da Plenária da Pontifícia Comissão Bíblica**, abril de 2009. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090423\\_pcb.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20090423_pcb.html), Acesso em 10/11/17.

de que naquelas Palavras se revela a ação de Deus. Retomando as palavras da Dei Verbum, o Papa coloca:

Seguindo uma regra fundamental de cada interpretação de um texto literário, o Concílio afirma que a Escritura deve ser interpretada no mesmo espírito com que foi escrita, e por conseguinte indica três elementos metodológicos fundamentais, com a finalidade de ter em consideração a dimensão divina, pneumatológica, a Bíblia, ou seja, deve-se: 1) interpretar o texto, tendo presente a unidade de toda a Escritura; hoje em dia, isto chama-se exegese canônica; na época do Concílio, este termo ainda não tinha sido cunhado, mas o Concílio diz a mesma coisa: é necessário ter presente a unidade de toda a Escritura; 2) além disso, há que recordar a tradição viva de toda a Igreja e, finalmente; 3) é preciso observar a analogia da fé.<sup>10</sup>

Em mais de uma ocasião, Bento XVI fala sobre a importância que o método histórico-crítico trouxe para uma adequada interpretação das Escrituras, mas também reforça a importância de não permanecer apenas nele, sob o risco de limitar-se às questões históricas e literárias, e perder o essencial que é ver ali a Palavra de Deus dirigida para o hoje da história. A Bíblia não pode ser vista como uma simples literatura do passado, daí a importância dos três elementos citados acima. A interpretação dos textos, tendo em vista o todo da Escritura, evita que o leitor se detenha elementos secundários, por vezes, contraditórios que podem surgir.

A aproximação entre Escritura e Tradição permite a clareza das grandes verdades cristãs, que acompanha a vida eclesial desde o tempo dos apóstolos e vai se enriquecendo com o desenvolvimento da Teologia ao longo dos dois milênios de Cristianismo: *“Só o contexto eclesial permite que a Sagrada Escritura seja compreendida como autêntica Palavra de Deus que se torna guia, norma e regra para a*

---

<sup>10</sup> BENTO XVI. **Discurso na XII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos Décima-Quarta Congregação Geral**, Sala do Sínodo, outubro de 2008. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20081014\\_sinodo.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081014_sinodo.html). Acesso em 10/11/17.

*vida da Igreja e o crescimento espiritual dos crentes.*"<sup>11</sup> Bento XVI reforça muito a ideia de que a leitura da sagrada Escritura não se reduza à história, mas que leve em consideração o seu todo e principalmente a comunidade eclesial. Se a Escritura não diz nada para o homem de hoje, é uma letra morta, daí a importância da abertura ao Espírito Santo e o empenho necessário para ir além de uma leitura positivista ou instrumentalista.

Ainda tratando sobre o tema, Bento XVI enfatiza:

"(...) esta unidade é, em definitiva, precisamente, um fato teológico: estes escritos são uma única Escritura, só compreensíveis profundamente se forem lidos na *analogia fidei* como unidade na qual há um progresso para Cristo e, inversamente, Cristo atrai para si toda a história; e se, por outro lado, isto tiver a sua vitalidade na fé da Igreja. Por outras palavras, é meu grande desejo que os teólogos aprendam a ler e a amar a Escritura do modo como, segundo a *Dei Verbum*, o Concílio quis: que vejam a unidade interior da Escritura uma coisa hoje ajudada pela "exegese canónica" (que sem dúvida ainda se encontra num tímido estádio inicial) e que depois façamos dela uma leitura espiritual, que não é algo exterior, de carácter edificante, mas ao contrário, um imergir-se interiormente na presença da Palavra."<sup>12</sup>

De fato, abordagens muito racionalistas podem acabar retirando ou enfraquecendo a leitura da Sagrada Escritura como um espaço de diálogo com Deus, de modo que o texto acabe sendo apenas um texto de análise ou de estudo. Quando Bento XVI insiste nesta questão da interpretação da Bíblia, certamente, ele tem em mente, a centralidade do ser cristão, que é Palavra de Deus revelada, não como um texto de estudo, mas como uma fonte de espiritualidade que alimenta e orienta a vida dos fiéis. E este dado vai além da

---

<sup>11</sup> BENTO XVI. **Discurso aos Participantes da Plenária da Pontifícia Comissão Bíblica**, abril de 2009. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090423\\_pcb.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20090423_pcb.html). Acesso em 10/11/17.

<sup>12</sup> BENTO XVI. **Discurso no Encontro com os Bispos da Suíça**, novembro de 2006. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/november/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20061107\\_swiss-bishops.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061107_swiss-bishops.html). Acesso em 10/11/2017.

compreensão humana meramente intelectual, é algo que passa pelo interior do ser humano, capaz de perceber que Deus age na história e em sua própria vida.

### 3 Como falar de Deus hoje

A linguagem da fé é sempre um desafio, é uma problemática que existe desde as origens do Cristianismo. Basta ver o exemplo do discurso de Paulo em Atenas para verificar a dificuldade encontrada desde o início para transmitir a fé de uma cultura para outra. Este desafio é muitas vezes maior nos dias de hoje, quando se passaram dois milênios da vinda de Cristo, e vivemos numa cultura globalizada, racionalista, tecnicista e positivista.

Falar de Deus hoje exige um repensar não somente a linguagem, mas o próprio discurso da fé. Talvez a tendência racionalista tenha se tornado tão forte, que hoje seja necessário um pouco mais de simplicidade para falar da fé. O Cardeal Ratzinger aborda esta questão de forma muito objetiva:

(...) em que linguagem se pode falar hoje sobre Deus? Em geral, hoje a resposta a essa pergunta é a seguinte: naturalmente só na nossa linguagem. Mas a nossa linguagem é aquela de um mundo terreno, é uma linguagem terrena. Logo não se pode falar de Deus senão terrenamente.<sup>13</sup>

Em primeiro lugar, como já foi visto, a Bíblia foi escrita em linguagem humana e em segundo lugar, Deus se fez homem, rebaixou-se a si mesmo, assumindo a condição humana, inclusive a linguagem humana. Quando se diz que assumiu a linguagem humana, quer dizer que assumiu inclusive os limites que esta apresenta e teve que encontrar formas de fazer-se entender por aquela gente simples que o rodeava. Não escreveu livros eruditos nas

---

<sup>13</sup> RATZINGER, Joseph. **Dogma e Anúncio**. São Paulo: Edições Loyola, 2008, pág. 102.

diversas línguas, mas falou em linguagem popular, utilizando-se de imagens e conceitos que aquele povo do interior de Israel conhecia.

Um exemplo claro da prática de Jesus é o uso de parábolas, tradicional em Israel:

A tradição bíblica das parábolas remete de imediato ao limite de toda fala sobre Deus. Só pode ser uma comparação que de fora, aos poucos, chegue à realidade, levando consigo o homem no seu caminho, sem jamais atingir integralmente a meta. A tradição de usar parábolas está unida à experiência histórica de Israel e referida a ela. De um lado toma as experiências humanas simples de Israel, para fazer delas um instrumento do discurso sobre Deus; mas de outro, também torna a voltar sempre para as experiências religiosas já ocorridas, aprofundando-as.<sup>14</sup>

Olhando para a prática de Jesus, falar de Deus hoje, exige utilizar uma linguagem não apenas simples, mas que parta da realidade concreta do povo. Uma linguagem terrena que fale das “alegrias, tristezas e angústias” do homem de hoje. Ratzinger assim se expressa: *“O verdadeiro “doutor das Escrituras” se caracteriza pelo fato de que expõe coisas novas e velhas (MT 13,52), que renova a língua recebendo-a como uma língua em conexão que não é criada pela primeira vez por ele.”*<sup>15</sup>

Um outro elemento a considerar quando se fala de Deus, é que não se trata de um discurso, de uma teoria. Ratzinger em várias ocasiões e em diversas de suas homilias enquanto Papa ressalta que para falar de Deus é preciso fazer a experiência de Deus. Em uma de suas Audiências Gerais, por ocasião do Ano da Fé, ressalta:

“(…) falar de Deus exige uma familiaridade com Jesus e com o seu Evangelho, supõe um nosso conhecimento pessoal e real de Deus, e

---

<sup>14</sup> Ibidem Ratzinger, pág. 103.

<sup>15</sup> Ibidem Ratzinger, pág. 104.

uma forte paixão pelo seu desígnio de salvação, sem ceder à tentação do sucesso, mas seguindo o método do próprio Deus”<sup>16</sup>

É a experiência de Deus que dá sentido e testemunha a fé de quem anuncia a Palavra de Deus. E esta experiência nasce, sem dúvida da leitura da Sagrada Escritura, mas principalmente da oração e do encontro pessoal com Jesus Cristo. É não apenas um diálogo com Deus, mas uma contemplação silenciosa que dá sentido à própria linguagem da fé. E aqui está uma diferença fundamental para Ratzinger sobre a linguagem da fé, porque ela não se encerra em si mesma, ou na compreensão de uma tradição transmitida, mas é uma linguagem que transforma, que fala não só pela “palavra”, ideias e conceitos, mas principalmente pela vida que suscita e transforma:

(...) falar de Deus é comunicar, com força e simplicidade, com a palavra e a vida, aquilo que é essencial: o Deus de Jesus Cristo, aquele Deus que nos mostrou um amor tão grande, a ponto de se encarnar, morrer e ressuscitar por nós; aquele Deus que pede para O seguir e para se deixar transformar pelo seu amor imenso, (...) <sup>17</sup>

O mundo de hoje apresenta-se saturado de palavras, todos falam e escrevem muito, graças aos meios de Comunicação Social que se difundem de forma extensiva. Neste contexto, retornar para a simplicidade do Cristianismo, priorizar o encontro com Senhor, testemunhar uma vida que se preenche pela presença de Deus, pode ser a linguagem da fé mais eficaz para despertar nos corações a busca e o desejo de conhecer mais profundamente Jesus Cristo.

## Conclusão

Ao abordar a problemática da linguagem da fé, o Cardeal Ratzinger não ignora a dificuldade e distanciamento que existe entre

---

<sup>16</sup> BENTO XVI **Audiência Geral**, novembro de 2012. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20121128.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121128.html). Acesso em 17/11/2017.

<sup>17</sup> *Ibidem* Bento XVI.



a linguagem humana e capacidade de falar plenamente de Deus. Porém, a compreensão de Ratzinger sobre Deus, não é a de um ser distante, abstrato e sim, de um Deus próximo que se revela e auto comunica, que se utiliza da própria linguagem humana para dar-se a conhecer. Assim a linguagem da fé, embora sempre insuficiente, é o meio pelo qual podemos viver e transmitir a experiência de vida cristã.

Da mesma forma, a Sagrada Escritura, que revela a presença de um Deus que age e se manifesta na história, precisa ser compreendida com clareza, levando em consideração as questões culturais, históricas e religiosas em que foram escritas, mas sem perder a dimensão espiritual que ela traz consigo. Para Ratzinger mais do que explorar historicamente um texto, é preciso deixar que a Palavra de Deus fale ao interior de cada pessoa, tornando-se não apenas conhecimento, mas vida transformada.

É a partir desta experiência de vida que, segundo Ratzinger, será possível falar de Deus hoje. Num mundo saturado de palavras, de informações, de barulho, talvez a melhor forma de falar de Deus, seja testemunhando sua Palavra, que é Amor, que é caridade. Uma fé que é capaz de falar aos corações das pessoas, que penetre a cultura e seja um convite a transformar a realidade a partir do desejo de Deus. Isso vai além de discursos especulativos sobre a fé ou sobre Deus e passa pela simplicidade, profundidade e radicalidade tal qual Jesus, Palavra do Pai, propôs e viveu.

## Referências

BENTO XVI *Audiência Geral*, novembro de 2012. Disponível em:  
[https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20121128.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121128.html).  
 Acesso em 17/11/2017.

----- *Audiência Geral*, junho de 2010. Disponível em:  
<http://w2.vatican.va/content/benedict->

xvi/pt/audiences/2010/documents/hf\_ben-xvi\_aud\_20100616.html.  
Acesso em 10/11/17.

------. *Aula Magna da Universidade de Regensburg sobre Fé, razão e universidade: Recordações e reflexões*, setembro de 2006. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html). Acesso em 15/11/2017.

------. *Discurso aos Participantes da Plenária da Pontifícia Comissão Bíblica*, abril de 2009. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090423\\_pcb.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2009/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20090423_pcb.html). Acesso em 10/11/17.

------. *Discurso na XII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos Décima-Quarta Congregação Geral*, Sala do Sínodo, outubro de 2008. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20081014\\_sinodo.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081014_sinodo.html). Acesso em 10/11/17

------. *Discurso no Encontro com os Bispos da Suíça*, novembro de 2006. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/november/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20061107\\_swiss-bishops.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061107_swiss-bishops.html). Acesso em 10/11/2017.

RATZINGER, Joseph. *Dogma e Anúncio*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

------. *Fé e futuro*. Petrópolis: Vozes, 1970.

------. *Natureza e Missão da Teologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008 [1993].

------. *Ser Cristiano*. Salamanca: Ediciones Síguime, 1967.

------. *Teología e História*. Salamanca: Ediciones Síguime, 1972.

## Capítulo 6

# Do modo de enunciar Deus: um retorno à crítica ruetheriana e o desafio da complementariedade

*Elisangela P. Machado<sup>1</sup>*

### Introdução

Queiramos ou não, o tema “feminismo” está a cada dia mais efervescente seja nas ruas, na sociedade civil, na opinião pública ou nas igrejas. Uma problemática tão profunda quanto milenar. Originária de uma crítica antes direcionada a um patriarcado instalado na sociedade, tido como gerador de estruturas de desigualdades, submissão e violência contra a mulher, em nossos dias, essa mesma problematização alarga-se em proporções e manifestações que se apresentam, abalando alicerces antes inquestionáveis que chegam até a teologia hodierna a desafiando a avançar e, quiçá, ultrapassar estas fronteiras reivindicatórias que tocam no problema antropológico de uma teologia que clama por maturação e evolução.

No recriar constante da sociedade não é mais possível para uma teologia cristã contemporânea estagnar e se esquivar diante de tal realidade. Afinal, a teologia não lida apenas com o referencial

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Teologia Sistemática, bolsista CAPES/PROSUP - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS. Artigo referente ao Seminário de Teologia e Linguagem com os professores Dr. Agemir Bavaresco e Dr. Rogel Oliveira.

acadêmico, mas com o simbólico, subjetividades, espiritualidade, liturgias, ritos e mitos. Atualmente é oportuno o desafio de se rever posturas e discursos. Desse modo, é urgente que se abra espaços cada vez mais necessários para reavaliar na Igreja a imagem do predominantemente masculino, afinal, as imagens femininas emergem cada vez mais das margens da teologia. Se houve um tempo em que um sistema todo foi forjado tornando invisível a presença da mulher, este mesmo sistema chamado patriarcal dá sinais notórios de que está rachando, embora negue ou recuse tal realidade.

Em vista disso, o propósito deste artigo é o de buscar, mediante uma reflexão sobre a linguagem na teologia, o resgate da teologia feminista enquanto crítica ao modo sexista de enunciar Deus no universo religioso, mais especificamente, no cristianismo. O texto que segue, é resultante de um momento de exposição e debate entre docentes e discentes de mestrado e doutorado em teologia proposto em um relevante seminário de teologia e linguagem.

Um tema para muitos considerado desnecessário, mas que prossegue sendo pauta imprescindível no que diz respeito ao anseio e ao direito da mulher em ser reconhecida e capacitada como sujeito de conhecimento e de elaboração teológica. O momento é de busca de complementariedade, de permitir que o feminino dentro da Igreja, como na sociedade, possa assomar, ser escutado, reconhecido e conquistar espaços até então assimétricos.

A proposta é focalizar no que se refere à linguagem e à teologia em algumas das investigações e obras de duas teólogas<sup>2</sup>, mulheres precursoras na jornada da teologia feminista responsáveis por sistematizar um estudo crítico da palavra de Deus sob o princípio de uma teologia na perspectiva feminina. Trazemos para tanto, Rosemary Radford Ruether e Elizabeth A. Johnson em suas

---

<sup>2</sup> O artigo vai se utilizar de alguns dos argumentos presentes nas seguintes obras: RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e Religião*. São Leopoldo, RS: Ed. Sinodal, 1993; e JOHNSON, Elizabeth A. *She who is*. The mystery of God in feminist theological discourse. New York: The Crossroad Publishing Company, 2015.

análises sobre a história da linguagem religiosa patriarcal e antipatriarcal presente no universo da tradição judaico cristã.

O intento da investigação das teólogas mencionadas acima é o de esclarecer, desconstruir e restaurar a equivalência da imagem/referência do feminino que, embora diminuída, não fora destruída por completo perante o enaltecimento de toda uma tradição religiosa patriarcal. O feminino, essa metade obscurecida existencialmente da espécie humana, é convidado a reelaborar uma teologia feminista que possa romper com o modo exclusivista de se falar de Deus – enunciado que serve e favorece um mundo imaginário e estrutural que por milênios tem excluído e subordinado a mulher. Um sistema religioso que, ao contrário de gerar vida em abundância, tem gerado desigualdade, dor, violência e ceticismo em abundância, mas que pode na evolução de nossos dias e da humanidade dilatar suas motivações e propagar a dinâmica da complementariedade.

A sociedade contemporânea ainda desconhece o princípio crítico da teologia feminista que é a promoção plena da mulher e não o constructo de ideologias que contribuem para fortalecer a desorientação de uma sociedade sedenta de sentido. Para tanto, a teologia feminista não quer apenas esclarecer, mas, demarcar um novo campo de ação teológica cujo diferencial quer ser o de chamar a atenção para a exclusão das mulheres, uma exclusão proclamada mediante discursos, ações e rituais ainda patriarcais, baseados em argumentos e concepções errôneas do Divino.

Ao contrário do que se imagina, a questão do feminino em nossos dias aflora, não diante da questão do sacerdócio, mas da emergente escuta, tomada de consciência e incentivo em relação à complementariedade. Homens e mulheres são chamados para uma possível contribuição diferenciada e complementar no desenvolvimento da sociedade, mais ainda no que se refere a uma sociedade que se denomina cristã. O bem comum é a mola propulsora da complementariedade, afinal, é em vista do bem comum que o anúncio e a proposta do Reino de Deus se dinamizam.

## 1. Deus: palavra desvirtuada

Já foi mencionado que a problemática é antiga. A linguagem em relação a Deus tem uma história; as palavras relativas a Deus são criações culturais entrelaçadas aos costumes e aos feitos da comunidade dos fiéis que as pronunciam.<sup>3</sup> Deus é o ser para o qual inclinamos o nosso coração. Centro de confiança absoluta, aquele em que podemos nos entregar, ser que orienta todas iniciativas, princípios e escolhas de quem nele crê. O símbolo de Deus funciona<sup>4</sup> e é configurado no modo segundo o qual a Igreja se relaciona com o feminino.

Com o avanço dos tempos, muitas foram as reflexões referentes ao modo de compreender e de enunciar Deus, a fim de aproximar o mistério do entendimento humano e diminuir as distâncias entre o transcendente e as contingências do efêmero. Para as duas teólogas das quais aqui tratamos é fato que o modo de enunciar Deus sintetiza, unifica e expressa o sentido do mistério supremo de uma comunidade de fiéis, ou seja, a mundividência e a expectativa da ordem, a orientação concomitante da vida e a devoção humana daí se originam.<sup>5</sup> Também, todo o contexto cultural pós-moderno e pluralístico justifica a pergunta sobre o mistério supremo e do modo como este é enunciado. Para ilustrar tais inquietações, Johnson em sua busca investigativa acerca do sentido de Deus e de seus enunciados cita o filósofo Martin Buber (1878-1965) quando este vive uma experiência interessante ao revisitar um de seus textos sobre fé e é “atacado” pelo anfitrião da casa em que estava hospedado - um velho e sábio filósofo que o confronta:

Como tens a ousadia de repetir sem cessar a palavra “Deus”; nenhuma palavra da linguagem humana é tão mal-empregada, tão

---

<sup>3</sup> JOHNSON, Elizabeth A. *She who is. The mystery of God in feminist theological discourse*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2015, p. 22.

<sup>4</sup> JOHNSON, 2015, p. 19.

<sup>5</sup> JOHNSON, 2015, p. 18.

desvirtuada, tão desacreditada como esta! Todo sangue inocente já derramado por causa dela lhe tirou todo o brilho. Toda injustiça que esta mesma palavra já encobriu apagou os seus traços. Quando ouço o Ser Supremo ser designado com a palavra “Deus”, às vezes, parece ser quase uma blasfêmia.<sup>6</sup>

Deus, palavra desvirtuada, elegida para denominar o ser supremo presente no universo das tradições religiosas, palavra proferida pela boca do homem no decorrer de todo um constructo social, cultural, político e religioso de transformações nos mais diversos contextos das relações humanas. Ora, o modo como uma comunidade de fé formula a sua linguagem em relação a Deus representa de forma implícita o que ela considera como bem supremo, verdade e normas estabelecidas. Assim, a forma de expressão referente a Deus modela em profundidade a identidade incorporada à comunidade de fé e orienta toda a sua práxis. O símbolo de Deus torna-se unidade principal de todo um sistema religioso; ele é o ponto máximo de referência para a compreensão da experiência da vida e do mundo.

Assim, a crítica emerge pela constatação de que no decorrer do processo de empoderamento androcentrista<sup>7</sup> da tradição, Deus foi modelado de acordo com uma classe dominante, instituindo assim ao homem sua primordial representação, destituindo a mulher de qualquer espaço significativo, reduzindo a mesma ao lugar de servidora dependente, bem como as crianças, servos e animais. Consequência disso, crianças, servos e animais se relacionam com o homem, assim como este se relaciona com Deus. Dessa forma, o lado feminino de Deus tornou-se subordinado debaixo da imagem dominante da soberania divina masculina que

---

<sup>6</sup> JOHNSON, 2015, p. 74.

<sup>7</sup> O androcentrismo (andros do grego  $\xi$ , relativo ao homem) + centro + ismo = visão do mundo centrada no ponto de vista masculino. É o nome comumente dado ao padrão pessoal de pensamento e de ação que assume características dos homens que governam e que servem de norma para toda humanidade. Cf. JOHNSON, 2015, p. 46.

se estende desde toda uma realidade tribal e que chega até os nossos dias.

Como se percebe, a pedra de toque da reflexão é a questão da valoração do feminino enquanto também revelação de Deus e que conta com o testemunho complementar do homem e da mulher, imagem em que Deus permite revelar-se a Si Mesmo. Sabe-se que a reivindicação da imagem e do papel da mulher na Igreja e sociedade não é algo novo; suas raízes se arrastam desde uma teologia da libertação repudiada e desde movimentos feministas eurocêntricos, nos quais, não iremos nos deter no presente artigo.

## **2. Antes dele, havia ela**

A teóloga Rosemary Ruether argumenta em sua obra que o monoteísmo masculino à medida em que quase invariavelmente refere-se a uma divindade representada e conceitualizada sob a forma masculina, reforçou a hierarquia social do domínio patriarcal mediante um sistema religioso que não ocorria com as imagens apostas de Deus e de Deusa.<sup>8</sup> Em suas investigações são constatadas e partilhadas imagens nas quais desde o paleolítico até o neolítico avançam e chegam aos inícios da civilização antiga – estas imagens eram equivalentes, ou seja, revelavam características complementares da compreensão do divino.

Mesmo que se “torça o nariz” quando o termo “Deusa” é mencionado, estes indícios arqueológicos concluem que a mais antiga imagem humana do divino era uma imagem feminina, não se sobrepondo ao masculino, mas numa relação de complementariedade junto dele, como que duas forças em um único impulso divinal. O reverso do ego masculino transcendente é encontrado em um tempo anterior ao monoteísmo patriarcal que chega até nossos dias, inflexível perante a realidade do passado do qual o presente questiona. Não há como negar que a Deusa era uma

---

<sup>8</sup> RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e Religião*. São Leopoldo, RS: Ed. Sinodal, 1993, p. 46.



imagem divina dominante; todavia, tal imagem se mantinha em relação ao masculino.

Trata-se de uma figura feminina que em suas características realça a imagem da mulher: seios, nádegas e o abdômen dilatado da fêmea, abertura à fertilidade e ao cuidado com a criação. O surpreendente é que o rosto, as mãos e as pernas recebem pouca atenção; isto sugere que a Deusa não era um foco de personalidade, mas antes uma imagem impessoal dos poderes misteriosos da fecundidade. No tratar da linguagem, a fêmea humana grávida era metáfora central dos poderes da vida para os povos<sup>9</sup>; estes não domesticavam animais nem as plantas, mas dependiam das forças da terra para obter o alimento.

Se no passado longínquo, na sociedade agrícola, pastoril nomádica<sup>10</sup> havia a unidade e necessidade do feminino, numa relação da Deusa-rei, *Baal*<sup>11</sup>, com o desenvolvimento religioso hebraico, no monoteísmo masculino do Deus Javé Patriarcal-esposa e servidora, tal fusão é inconcebível. Na luta entre o *Baal*, Deus cananeu, e Javé o Deus tribal de Israel, o segundo vence e submete a Deusa ao papel de serva, esposa, fiel.<sup>12</sup> São os indícios arqueológicos que possibilitam a constatação de que é *Anate Baal* quem precisa ser substituído e não a Deusa, seja ela *Asheráh* ou qualquer outra manifestação da divindade feminina. Destarte, ao longo da história da tradição se descobre toda uma problematização na linguagem e nas representações das imagens patriarcais masculinas: elas são limitadas a designar o relacionamento de Israel com Deus no pensamento hebraico somente pelo viés androcêntrico.

Em um convite para uma escavação mais profunda, Ruether afirma que não há dúvidas de que o javismo foi agente primigênio

---

<sup>9</sup> RUETHER, 1993. p. 47.

<sup>10</sup> Referente ao povo nômade e de seus cultos ao Deus Baal, a Deusa e a agricultura, a mudança é narrada em Oséias 2,2-3, 7-8,14-16 - referência a inversão de papéis mediante exemplo do Matrimônio sagrado.

<sup>11</sup> Deus da vegetação e da chuva dos cananeus.

<sup>12</sup> RUETHER, 1993.p.53

da sacralização da alienação do patriarcal<sup>13</sup> e responsável por moldar sistemas de leis patriarcais, imagens e papéis predominantemente masculinos de Deus. Fez do termo *patriarcado*, algo que se refere muito mais do que à subordinação das mulheres aos homens, mas a toda a estrutura da sociedade regida pelo Pai: aristocratas sobre servos, senhores sobre escravos, rei sobre súditos, suseranos raciais sobre pessoas colonizadas. Uma revolução psicocultural dualista que avança desde o mito antigo de um monoteísmo masculino do homem enquanto imagem do ego transcendente masculino ou de Deus, em comparação com a imagem da mulher de natureza material e inferior que aponta para baixo; a imanência efêmera aos dualismos tidos como modernos da natureza/civilização, da sexualidade/espiritualidade, da nutrição/dominação, da feminilidade/masculinidade questiona o avanço no despertar das consciências e na revitalização de estratégias que modificam estes dualismos.

De fato, mudanças são perceptíveis nos contextos do Antigo e Novo Testamento em relação ao uso patriarcal e antipatriarcal da linguagem religiosa, contudo, cabe salientar que a linguagem na tradição continuou a criar óbvia ambivalência.<sup>14</sup> Não há dúvidas de que a soberania e a paternidade divinas foram usadas também para romper com os laços de servidão sob reis e pais humanos. Como o de um Deus do Êxodo em quem se manifesta e estabelece um novo relacionamento com o povo – liberta Israel de reis humanos e mostra sua onipotência. Esse mesmo Deus se dá a conhecer no Novo Testamento no movimento primitivo de Jesus que adota o termo *Abba* (Pai) para designá-Lo e endossar um relacionamento baseado no amor e na confiança a fim de libertar a comunidade de fé da dominação e da dependência. Emerge daí uma nova comunidade<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> RUETHER, 1993.p.56

<sup>14</sup> RUETHER, 1993, p. 60

<sup>15</sup> Muitos são os textos bíblicos presentes no Novo Testamento que revelam a busca por um novo modo de enunciar e experienciar Deus numa relação de reciprocidade entre homens e mulheres, como nesta citação do Evangelho de João 15,15.

– religião da afeição do Pai e de respeito, das pessoas iguais, do serviço mútuo e da amizade.

Mesmo com a nova designação de um Deus mais próximo e humano, e de abertura a novas formas de relações de liberdade e de iguais, essa mesma linguagem aos poucos tornou-se novamente parte da sociedade dominante onde Deus é enunciado e assimilado como Pai e Rei. O sentido radical de *Abba* se perde na tradução e interpretação e ao longo da história da tradição um grande número de “Santos Pais”<sup>16</sup> eclesiásticos e imperiais surgem mais uma vez não levando em consideração a presença do feminino no contexto integral da história.

A crítica contemporânea da teologia feminista lastima e questiona o fato de que as estruturas patriarcais se tornaram tão arraigadas, assimiladas e naturalizadas que trazem dificuldades inclusive às mulheres que fazem teologia.

Nesses espaços de formação teológica as mulheres são alvo de ironias, censuras, constrangimentos e seu labor, sua capacidade e sua criatividade teológica não são tratados com a devida seriedade. Há um discurso de igualdade que perpassa as grandes narrativas teológicas masculinas, mas igualmente acompanhadas de posturas e práticas discriminatórias e excludentes. Isso provoca um certo recuo das próprias teólogas em desenvolver uma postura feminista mais crítica e passa-se ao nível das negociações com algumas concessões e até uma certa condescendência institucional para não perder tudo o que já foi construído e alcançado na história.<sup>17</sup>

Será, contudo, possível uma linguagem religiosa para além do patriarcado na tradição cristã? As teólogas citadas estão cientes da complexidade de seu projeto. É possível um novo modo de enunciar,

---

<sup>16</sup> Os Padres da Igreja ou “Santos Pais” surgem no intento de conciliar o cristianismo com o pensamento filosófico vigente; são todos aqueles influentes teólogos que com a filosofia teologizaram em prol da fé cristã e das interpretações que o mundo carecia. Eles foram responsáveis por confirmar a fé e propor uma disciplina mediante dogmas e liturgia. Cf. DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2003.

<sup>17</sup> Cf. STRÖHER, Marga. *A história de uma história*. O protagonismo das mulheres na teologia feminista. *História Unisinos* - Maio/Agosto 2005. In. <http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/6417>

falar a respeito de um símbolo religioso central? É possível estender o vão hermenêutico no gerar de uma linguagem em contínua expansão? Ruether e Johnson acreditam que sim. Muitas coisas já foram rompidas e a teologia feminista ainda se encontra na fase da construção<sup>18</sup>, da busca, da formação, da reflexão, procurando encontrar o caminho mais coeso, maduro e possível de uma conversão relacional.

### 3. Da idolatria à metáfora

Para Ruether e Johnson a linguagem não é um instrumento misógino em suas estruturas, mas somente em suas aplicações. Por isso, se faz necessária uma reflexão madura sobre tais aplicações. O desafio é o de encontrar uma nova linguagem que não possa ser facilmente cooptada pelos sistemas de dominação.<sup>19</sup> Para isso, Ruether retoma o conceito da proscrição da idolatria<sup>20</sup> na qual se admoesta a Israel a não fazer qualquer representação pictórica ou verbal de Deus, pois nenhuma destas poderá ser entendida literalmente. Tais imagens, seriam consideradas e julgadas idolatria. Mais ainda, na medida em que tal patriarcado político e eclesiástico encarnasse relacionamentos injustos e opressores, essas imagens de Deus representariam sanções do mal.

Aqui se apresenta o ponto crucial da crítica ruetheriana feminista porque a proscrição da idolatria deve ser estendida aos retratos verbais quando a palavra “Pai” é entendida, literalmente, no sentido de que Deus é masculino e não feminino. A tradição israelita é circunspecta quanto à imagem verbal, imprimindo-a sem

---

<sup>18</sup> JOHNSON, 2015, p. 32.

<sup>19</sup> RUETHER, 1993, p. 61.

<sup>20</sup> RUETHER, 1993, p. 60ss - A teóloga faz todo um percurso histórico em textos bíblicos da tradição crista que apontam para o uso errôneo da linguagem em relação ao conceito de Deus/Pai/Rei, porque Deus é um ser em aberto, aponta tanto para o que é quanto para o que pode ser. Não pode ser imaginado segundo papéis sociais existentes. A proscrição da idolatria tem a ressalva da própria Escritura *"Não terás outros deuses além de mim. Não farás para ti nenhum ídolo, nenhuma imagem de qualquer coisa no céu, na terra, ou nas águas debaixo da terra"*. Cf. Êxodo 20, 3-4.

sinais de vogais. A Revelação dada a Moisés indica o enigmático nome de Deus “Eu Sou o que sou”<sup>21</sup>, ensina que todos os nomes usados para designar Deus são analogias. Estas analogias são um portal de possibilidades para a inclusão do feminino, mesmo que tardiamente.

Deus é semelhante, mas também dessemelhante a qualquer analogia verbal. Dessa forma, termos masculinos não são, de modo algum, mais apropriados, ou superiores a analogias femininas. Deus é tanto masculino e feminino quanto nem masculino nem feminino. O intento que a teologia feminista que Ruether e Johnson busca empreender é um estudo que aponte para a necessidade de uma linguagem inclusiva para Deus. Uma inclusão que não pode ser abstrata, porque abstrações ocultam pressupostos e impedem a desconstrução do monopólio masculino de linguagem religiosa, como por exemplo, “Deus não é masculino, ele é espírito” - uma abstração presente em nossos dias.

Embora oficialmente se diga em nossos dias de modo apropriado e conveniente que Deus é espírito e, por isso, está além e acima de toda e qualquer identificação, tanto em relação ao sexo masculino como ao feminino, assim mesmo, a linguagem cotidiana dos sermões, do culto, da catequese e da instrução transmite uma mensagem diferente: Deus é masculino, ou, pelo menos, mais semelhante ao homem do que à mulher, mais apropriadamente designado como sendo masculino do que feminino.<sup>22</sup>

De fato, somente haverá inclusão nomeando-se Deus/a em metáforas equivalentes<sup>23</sup>, emparelhadas do feminino e também do masculino. Os evangelhos sinóticos oferecem alguns exemplos em parábolas paralelas que refletem a inovação do movimento cristão primitivo no que se refere à inclusão do feminino. Há metáforas da atividade divina que não apontam a sua ação em termos de pai/mãe,

---

<sup>21</sup> Êxodo 3,14.

<sup>22</sup> JOHNSON, 2015, p. 19.

<sup>23</sup> RUETHER, 1993, p. 62.

de uma humildade que tem sido facilmente ignorada pela exegese. Alguns exemplos: diálogos de Jesus, Marta e Maria, a parábola do fermento que faz com que o todo cresça, etc.<sup>24</sup>

É preciso ressaltar que a linguagem de Deus para a teologia feminista tem de ser fecunda e libertária. A teologia feminista rejeita qualquer tipo de dualismo de natureza e espírito.<sup>25</sup> Quer revelar uma imagem de Deus transformadora, inclusiva que lance o humano, homem e mulher para um potencial autêntico, para a frente, mediante uma linguagem que não valide papéis estereotipados ou que justifiquem formas de dominação. Mais ainda, almeja resgatar a imagem de Deus enquanto amorosidade e nutrição, um Deus do Êxodo da libertação e do novo ser. Não há um nome adequado para o/a verdadeiro/a Deus/a. Indicações de seu nome aparecerão à medida em que saímos das formas errôneas de nomear Deus/a, numa produção com um novo conteúdo para a referência à divindade.

A esperança é de que este novo modo de expressar/enunciar possa cada vez mais ser experienciado e possa conscientizar e contribuir para sanar a imaginação, a alienação e os injustos propósitos que ainda fazem parte de todo um contexto sociocultural e político-religioso em nossos dias. Portanto, as teólogas aqui mencionadas advertem sobre o dilema da referência a Deus que é real e não fácil de solucionar; a história é concreta e selvagem em relação a esta problematização. Mas, é exatamente na trajetória desta história que será possível encontrar novos meios e, quem sabe, reerguer do pó a palavra “Deus”, ainda refém de inadequadas interpretações. Assim, como conclui Buber,

os que a rejeitam por se rebelarem contra a injustiça e os abusos dos que tanto buscam dominar os outros em nome de Deus precisam ser respeitados, mas, nós não podemos desistir. É

---

<sup>24</sup> A autora timidamente aponta algumas citações de possibilidade da linguagem inclusiva, a saber, Lucas 10, 38-42 e 13, 18-21.

<sup>25</sup> RUETHER, 1993, p. 64.

compreensível que muitos proponham que por algum tempo não se fale das “últimas coisas”, a fim de remir as palavras que têm profanado! Mas não é assim que essas palavras devem ser redimidas. Não podemos lavar a palavra “Deus”, nem podemos consertá-la, mas podemos, rasgada e manchada como está, levá-la do chão e erguê-la nas horas de grandes preocupações.<sup>26</sup>

É esse Deus com quem contamos na contingência de nossos dias que não pode mais ser enunciado, proclamado, recorrido de modo dissociado. Ele é UM e a humanidade enquanto homens e mulheres que participam desta mesma revelação são todos convidados e convidadas a participarem e dilatarem o sentido real desta unidade igualitária do amor infinito revelado. Isso é uma árdua tarefa para o nosso tempo caracterizado pela nauseante confusão da abertura e desorientação em relação ao papel do homem e da mulher no mundo, especialmente, quando estes são favorecidos pelo dom da fé.

### **Considerações finais**

Sempre haverá um risco em se fazer referência a Deus. Ruether e Johnson nos apresentam uma contundente crítica à linguagem tradicional em relação a Deus no percurso histórico do fazer teológico cristão. Obviamente, o artigo proposto não pôde abarcar toda a vasta reflexão destas duas mulheres e da influência das mesmas para a teologia denominada feminista. O que se buscou foi provocar uma revisita destas abordagens e buscar nas mesmas condições uma retomada no modo de enunciar Deus para os nossos dias. É necessário esclarecimentos e maturidade para transitarmos em um mundo plural de pontos de vista, alguns, nada democráticos e/ou dispostos ao diálogo, e ao constructo de um conhecimento comum e mais preciso.

---

<sup>26</sup> JOHNSON, 2015, p. 79.

No caso do feminino, um longo caminho precisa ainda ser percorrido, mas a certeza de que este já foi iniciado é um impulso para que se prossiga no intento de resgatar a imagem da mulher do estereótipo em que a lançaram e permitir que seu protagonismo seja também fonte de revelação de um Deus que é Pai e Mãe/homem e mulher. Se constata que é de suma importância que saibamos distinguir estudo de gênero presente na teologia feminista de ideologia de gênero unida à propagação de um relativismo nauseante em nossos dias.

Ruether e Johnson, bem como outras importantes teólogas, fazem um percurso de honesta seriedade intelectual em suas abordagens de gênero e religião. As investigações e produção teológica de Ruether foram porta de entrada para os debates e abertura a uma compreensão mais madura e crítica do sentido de se referir a Deus/a enquanto processo, não somente linguístico, mas espiritual libertário da condição do feminino na história. A teologia pode e deve contar com mais reflexões em torno da problemática por elas apresentadas. A teologia e a linguagem muito podem contribuir no avançar destas investigações e na aplicação de *práxis* cotidianas mais esclarecidas de nossa fé.

Johnson oportuniza e descreve a travessia de milhares de mulheres que estão se afastando da herança restritiva do modo exclusivista de se falar de Deus. Juntas elas seguem numa jornada que envolve no deserto espiritual de seus intentos e na permanência na escuridão e no silêncio – sempre esperançosas pelo emergir de uma nova linguagem de fé que constitua novos tratados de transformação emancipadora e novas formas de convivências. Essas formas que valoram o caráter assimétrico que homem e mulher oportunizam em sua diversidade numa complementar contribuição na Igreja – uma conquista de poder, mas de um poder que emerge de dentro do humano e que se expande do interior da Palavra para o mundo.



## Referências Bibliográficas

JOHNSON, Elizabeth A. *She who is*. The mystery of God in feminist theological discourse. New York: The Crossroad Publishing Company, 2015.

RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e Religião*. São Leopoldo, RS: Ed. Sinodal, 1993.

STRÖHER, Marga. *A história de uma história*: o protagonismo das mulheres na teologia feminista. História. Unisinos – maio-agosto 2005.



## Capítulo 7

# O símbolo na linguagem religiosa

*Wilner Charles*

### **Introdução**

Este trabalho aborda a temática do símbolo na linguagem religiosa. Definimos o símbolo como a representação de uma ausência. A linguagem religiosa é concebida como uma linguagem baseada na fé, na experiência individual e coletiva. Nesta breve reflexão a nossa curiosidade é saber “qual é o papel dos símbolos na linguagem religiosa?” Esta interrogação é o que tentaremos responder ao longo de nossa discussão. Entretanto, já supomos que a papel dos símbolos na linguagem religiosa é representativo. Ele aponta para algo ou uma realidade que ele mesmo não é, mas participa, faz parte desta realidade que ele aponta. A linguagem religiosa por si é uma linguagem simbólica por ter referida a algo além de si mesmo.

Propomos trabalhar esta temática porque muitas vezes temos a tendência de interpretar literalmente a linguagem religiosa. Nós como teólogos do século XXI devemos ter uma visão mais ampla sobre a questão da linguagem religiosa. Não podemos interpretar literalmente a linguagem religiosa. Devemos entender e interpretar simbolicamente essa linguagem. Por isso, somos motivados para tratar esta temática no intuito de descobrir o valor dos símbolos tanto na linguagem religiosa como também na linguagem profana.

Seguindo essas razões que nos motivam a tratar esta temática fixamos o objetivo geral dessa reflexão que não é outro senão que apresentar o papel do símbolo na linguagem religiosa. Pensamos que este objetivo será atingido ao analisar cinco elementos específicos. Assim, num primeiro instante apresentaremos a visão geral do simbolismo. Num segundo momento estabeleceremos a convergência e a divergência entre símbolo e signo. Como terceiro passo, estudaremos o papel dos símbolos na linguagem profana. Seguiremos como quarto passo apresentando o papel dos símbolos na linguagem religiosa. E por fim no quinto ponto apontaremos para a verdade e a falsidade dos símbolos na linguagem religiosa.

## 1. Visão geral do simbolismo

O símbolo é qualquer coisa usada para representar outra. Por exemplo, o leão é símbolo da coragem. A pomba com um ramo de oliveira no bico é símbolo da paz<sup>1</sup>. A palavra símbolo é utilizada além da imagem simbólica para expressar as realidades espirituais, por exemplo, Jesus é apresentado como o pão da vida ou a luz do mundo<sup>2</sup>. Sendo imagem, o símbolo surge e se desenvolve através do contato do ser humano com o ambiente.

Para apresentar uma visão geral do simbolismo apontaremos para a Sagrada Escritura, a concepção grega, os Santos Padres, época da Idade Média e a concepção moderna.

Na Sagrada Escritura, o conceito de simbolismo é aplicado a um objeto concreto, relacionado à experiência de fé e a interpretação da palavra com o papel de interpretar a ação salvífica de Deus em Cristo Jesus<sup>3</sup>. “A palavra de Deus é simbólica em toda a extensão em que se projeta para uma realidade que embora situada além do

---

<sup>1</sup> SÍMBOLO. Dicionário brasileiro da língua portuguesa, p. 1599

<sup>2</sup> Símbolo DICIONÁRIO DE ESPÍRITUALIDADE. SÃO PAULO, 1993

<sup>3</sup>BOUFLEUR, GUIDO. LINGUAGEM COMO SIMBOLICA. TEOCOMUNICAÇÃO, P. 10.

sensível se reflita nele”<sup>4</sup>. Conforme a reflexão de Kant quando o Novo Testamento afirma que “ninguém nunca viu a Deus”, expressa uma experiência comum. Pois Deus é invisível em todas as representações.

Para os gregos, o conceito de simbolismo é compreendido na dualidade do platonismo e do neoplatonismo a cerca da realidade. Trata-se da separação entre o cosmos de cá e o cosmos de lá. A primeira refere-se ao sensível e empírico, a segunda refere-se ao ideal e inteligível. Os gregos entenderam o símbolo no sentido que todo existente neste mundo corresponde a uma ideia. O mundo visível, em sua totalidade e em parte, é símbolo. Deste ponto de vista os gregos referem-se a uma metafísica do símbolo<sup>5</sup>.

Para os Padres da Igreja, todo símbolo indica uma realidade salutar invisível. O caráter próprio do símbolo necessita a ajuda da ontologia platônica. O símbolo é a face terrena velada do celeste. O símbolo representa aquilo que ele mesmo significa. O símbolo coincide com a realidade. Símbolo é a presença do invisível no visível<sup>6</sup>.

Na Idade Média faz necessário de buscar entender o simbolismo em dois momentos, a saber, alta e baixa Idade Média. Com efeito, na alta idade Média predominou uma visão cristã sobre o símbolo cujo sua raiz é platônica. Considera-se cada objeto como ideia visível de Deus. “A representação mais pura da essência do símbolo encontra-se nos sacramentos”<sup>7</sup>. Na baixa Idade Média a convenção e o hábito enfraqueceram o gosto pelo simbolismo. Pois, no século XI, surgiu a heresia de Berengário de Tours, que negava a presença de Cristo na Eucaristia. Como bem expresso na Carta Encíclica de Paulo VI, *Mysteryum Fidei*: Berengário “quem primeiro se atreveu a negar a conversão eucarística; a Igreja condenou-o

---

<sup>4</sup> Símbolo DICIONÁRIO DE ESPÍRITUALIDADE. SÃO PAULO, 1993. P. 1609.

<sup>5</sup> BOUFLEUR, GUIDO. LINGUAGEM COMO SIMBOLICA. TEOCOMUNICAÇÃO, P. 11.

<sup>6</sup> BOUFLEUR, GUIDO. LINGUAGEM COMO SIMBOLICA. TEOCOMUNICAÇÃO, p. 11.

<sup>7</sup> BOUFLEUR, GUIDO. LINGUAGEM COMO SIMBOLICA. TEOCOMUNICAÇÃO. p. 11.

repetidamente, se não se retratasse”<sup>8</sup>. Berengário defendeu o simbolismo puro, quer dizer para ele os elementos dos sacramentos são apenas figura, sinal, apenas símbolo. Isto provocou a separação entre o símbolo e realidade<sup>9</sup>.

Para a concepção moderna que é predominada pelo impulso da razão, um símbolo é apenas um sinal, uma imagem instrutiva que ilumina o significado de outra coisa. É um sinal de reconhecimento e de autenticidade. É um sinal que aponta para um conceito<sup>10</sup>.

## **2. A convergencia e divergencia entre símbolo e signo**

Para uma breve reflexão entre os dois conceitos “símbolo e signo”, a fim de desvelar o seu ponto de convergência e divergência, serão analisados num primeiro momento símbolo e realidade. Num segundo momento refletiremos sobre o próprio conceito de símbolo.

Como já refletimos no primeiro capítulo na Idade Média, símbolo e realidade foram se distanciando um do outro de modo que um conceito excluía outro. A nova tentativa de aproximar o símbolo e a realidade hoje é uma grande luta, pois há uma reação forte de absolutização da mentalidade científica-racionalista. Esta mentalidade nega a realidade de tudo que não é calculável ou mensurável. Por isso a questão realidade simbólica se tornou algo estranho. Trata-se do símbolo como algo que não é aquilo que é designado. É algo que se trata de uma realidade fora de si. É quase entendido como sinônimo de não real<sup>11</sup>.

A realidade simbólica é verdadeira realidade, mas é uma realidade de outra espécie. Do ponto de vista comum definimos a realidade como o ser que se pode apalpar e que ocupa um lugar no

---

<sup>8</sup> *Mysteryum Fidei*, 54.

<sup>9</sup> BOUFLEUR, GUIDO. LINGUAGEM COMO SIMBOLICA. TEOCOMUNICAÇÃO, p. 11

<sup>10</sup> BOUFLEUR, GUIDO. LINGUAGEM COMO SIMBOLICA. TEOCOMUNICAÇÃO, P. 12.

<sup>11</sup> BOUFLEUR, GUIDO. LINGUAGEM COMO SIMBOLICA. TEOCOMUNICAÇÃO. P. 12

espaço. Um ser que não está em relação com os que observam não esgota o seu significado. De modo mais profundo podemos definir a realidade também como algo além do material, além do visível, mas que não deixa de ser real de verdade<sup>12</sup>. O símbolo possui uma característica de mistério quer dizer uma realidade que não se deixa determinar. Se for determinado, o símbolo não é mais que um mero sinal.

Agora podemos tentar ver se há uma diferença ou não entre o símbolo e sinal. Segundo Bouffleur<sup>13</sup> há símbolos com matriz de sinal e há sinal de Matriz simbólico. O sinal pode tornar-se simbólico e vice-versa.

Conforme Tillich<sup>14</sup>, tanto os signos como os símbolos remetem para além de si mesmos para outra coisa. Todos os símbolos apontam para além de si mesmos para uma realidade a qual se encontra. O significado e ponto de convergência entre ambos é que eles apontam para além de si mesmos. Desta maneira podemos dizer que os símbolos e signos são convergentes em quanto que ambos têm essa função de apontar para além de si mesmos. Entretanto, há uma diferença entre o símbolo e o sinal quanto ao relacionamento do símbolo no seu modo diverso com a realidade. O sinal não comunga na realidade que ele aponta, ou seja, ele é separado com a realidade para a qual se refere<sup>15</sup>.

Agora se os símbolos e sinais apontam para além de si mesmos e isso caracteriza o ponto de convergência entre ambos, então como diferenciar um do outro para evitar qualquer confusão? O que temos que sublinhar é que os símbolos participam na realidade que apontaram naquilo que eles caracterizam no símbolo, ao passo que os signos não participam no que caracterizam como signo. Assim, como escreve Tillich; a diferença fundamental entre os símbolos e os signos, é que os signos não participam de modo

---

<sup>12</sup> JONG, J.P. de. A Eucaristia, realidade simbólica. São Paulo, Herder, 1969, p. 1-2.

<sup>13</sup>BOUFLEUR, GUIDO. LINGUAGEM COMO SIMBOLICA. TEOCOMUNICAÇÃO. P. 13.

<sup>14</sup> PEATERSON, Michael; HASKER, W; e outros. *Philosophy of religion selected Readings*. Oxford University, 2007.

<sup>15</sup> BOUFLEUR, GUIDO. LINGUAGEM COMO SIMBOLICA. TEOCOMUNICAÇÃO.

nenhum na realidade a qual eles apontam. É algo que está por outra coisa. Enquanto que os símbolos apesar de não simbolizam os mesmos, mas participam do seu significado. Os símbolos são caracterizados pela participação na realidade simbolizada. Os signos são caracterizados pela não participação na realidade apontada<sup>16</sup>.

O próprio do símbolo é de evocar por meio de um objeto perceptível o que não corresponde à percepção sensorial e lhe escapa. Por exemplo, “Justiça” é um valor abstrato, mas representado por uma balança como um objeto concreto. Há símbolo quando o espiritual é representado pelo sensível<sup>17</sup>. Há quatro razões que diferenciam os sinais dos símbolos<sup>18</sup>:

- Primeiro, os sinais são ligados a certo contexto, por exemplo, uma sinaleira numa encruzilhada.
- Segundo, os sinais têm um significado limitado, por exemplo, se as cores da sinaleira significariam mais coisas do que uma só, o transito seria um caos.
- Terceiro, os sinais são instrumentais, pois provocam certo efeito, por exemplo, os carros param ou seguem.
- Quarto, os sinais têm um significado padronizado, por exemplo, em todos os países do mundo as cores da sinaleira significam a mesma coisa.

Para estabelecer uma diferença entre signos e símbolos é preciso levar em conta a questão da linguagem ou do idioma. Em qualquer língua as palavras são sinais que remetem a uma significação no que se expressam. Assim, por exemplo, temos a palavra mesa como signo que representa algo diferente. Mesa tem como conotação lugar o qual serve para escrever ou comer. As quatro letras da palavra mesa não tem nada a ver com o contexto pelo qual é usado. Em todas as línguas quando a palavra obtém uma

---

<sup>16</sup> PEATERSON, Michael; HASKER, W.; e outros. *Philosophy of religion selected Readings*, p. 435.

<sup>17</sup>GOUNELLE, André. Le Symbole Langage De La Religion. Disponível em <http://andregounelle.fr/histoire-des-idees/le-symbole-langage-de-la-religion-sabatier-et-tillich.php> Acesso em 20 de Set. de 2017.

<sup>18</sup> DROOGERS, André. Ciências da Religião, P. 39.



conotação que remete a uma significação além, ela se torna símbolo, mas é antes ela é simplesmente um signo<sup>19</sup>.

Os símbolos não estão ligados ao uso num determinado contexto, são polissêmicos, precisa produzir certo efeito e escapam a padronização por ter mais de um significado. Os sinais representam imanência e os simbólicos a transcendência<sup>20</sup>.

Continuaremos essa reflexão buscando entender o papel dos símbolos na linguagem comum ou profana já que sabemos esta linguagem é diferente da linguagem religiosa, logo após veremos também seu papel nessa mesma referida à linguagem religiosa.

### 3. O papel dos símbolos na linguagem profana

A linguagem simbólica não funciona sobre o modo de adequação, mas sobre modo de analogia. A analogia é uma similitude de natureza entre as coisas ou os seres. Por exemplo, se diz águia para designar Napoleão. A similitude não reside na constituição biológica ou aparência física, mas no comportamento real ou suposto<sup>21</sup>.

Símbolo é a representação de uma ausência. O próprio da profundidade do símbolo é revelar e ocultar ao mesmo tempo. Segundo Paul Tillich o papel do símbolo em linguagem profana assume primeiro um papel representativa. O símbolo representa uma coisa, mas ele não é a essência da coisa em si. Entretanto, como já assinalamos o símbolo se encontra no significado e no poder daquilo que ele representa. O símbolo participa naquilo que representa<sup>22</sup>.

O símbolo é consubstancial ao ser humano. Revela certos aspectos da realidade. Revela a dimensão mais profunda da

---

<sup>19</sup>PEATERSON, Michael; HASKER, W.; e outros. *Philosophy of religion selected Readings*, p. 435-436.

<sup>20</sup> DROOGERS, André. *Ciencias da Religião*. Vol I. S.d. p. 40.

<sup>21</sup>GOUNELLE, André. *Le Symbole Langage De La Religion*. Disponível em <http://andregounelle.fr/histoire-des-idees/le-symbole-langage-de-la-religion-sabatier-et-tillich.php> Acesso em 20 de Set. de 2017.

<sup>22</sup> PEATERSON, Michael; HASKER, W.; e outros. *Philosophy of religion selected Readings*, p. 436.

realidade. Os símbolos não são criações irresponsáveis da psique, mas respondem a uma necessidade e preenchem uma função. O estudo do símbolo nos permite de compreender melhor o ser humano, aquele que ainda não se compôs com as condições da história<sup>23</sup>.

A atualização de um símbolo não é mecânica, mas está relacionada às tensões e às mudanças da vida social, em último lugar e aos ritos cósmicos<sup>24</sup>. O perigo que está no simbolismo é questão da generalização precipitada. Por exemplo, quem usa o símbolo será que está ciente de todas as suas implicações teóricas? Quando estudamos o simbolismo de uma árvore cósmica e consideramos que esta árvore cósmica se encontra no centro do mundo, será que todas as pessoas da sociedade que conhecem esta árvore cósmica, estarão igualmente conscientes do simbolismo integral do centro. Como afirma Eliade<sup>25</sup> “a validade do símbolo enquanto forma de conhecimento não depende do grau de compreensão de tal ou tal indivíduo”. O simbolismo do centro é transparente na sua totalidade para certas pessoas da sociedade arcaica. Os símbolos vêm de longe e fazem parte do ser humano, e é impossível não os reencontrar em qualquer situação existencial do ser humano no cosmos<sup>26</sup>.

Para Eliade, o símbolo serve para se referir a dimensão infinita do ser humano. Assim, escreveu “se é verdade que o homem sempre se encontra inserido numa situação, nem por isso essa situação é sempre histórica, ou seja, unicamente condicionada pelo momento histórico contemporâneo”<sup>27</sup>. Por que o ser humano integral conhece outras situações além da sua condição histórica. Considera-se, por exemplo, o estado de sonho ou da melancolia ou

---

<sup>23</sup> ELIADE, Micea. *Imagens e símbolos*: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso, P. 10-11.

<sup>24</sup> ELIADE, Micea. *Imagens e símbolos*: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso, P.21.

<sup>25</sup> ELIADE, Micea. *Imagens e símbolos*: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso, p. 21.

<sup>26</sup> ELIADE, Micea. *Imagens e símbolos*: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso, p. 21.

<sup>27</sup> ELIADE, Micea. *Imagens e símbolos*: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso, p. 29.

da contemplação estética ou da evasão. Estes estados não são históricos.

#### 4. O papel dos símbolos na linguagem religiosa

O simbolismo é a consequência da incapacidade de linguagem religiosa para exprimir seu conceito com um simples arranjo de palavras. Trata-se de uma realidade totalmente diferente dos objetos da experiência sensível, e para expressá-la temos que servir de imagens que em estrutura de suas analogias não explicam, mas em certo ponto nos levam à percebê-la. Tanto as imagens simbólicas como os conceitos são impotentes para expressar adequadamente a realidade divina. Deus transcende qualquer realidade finita, e por isso não há uma realidade finita que pode ser tomada como expressão direta e própria de Deus<sup>28</sup>. Por isso também podemos acrescentar o símbolo na linguagem religiosa é uma tensão entre a finitude humana e sua transcendência.

O próprio da profundidade do símbolo é revelar e ocultar ao mesmo tempo. Se afirmarmos que o universo é a realidade última, então afirmamos que o universo revela e esconde a realidade última. Para falar de Deus o ser humano é obrigado a usar imagem. Isto é o limite do simbolismo. A linguagem religiosa é caracterizada pelo abundante de símbolos. Ela não se trata unicamente de um instrumento estilístico superficial, trata-se também de um instrumento estrutural que não é capaz de ser eliminado<sup>29</sup>.

Os símbolos religiosos não expressam algo diferente do que todos os símbolos. Mas como todos os símbolos, é a abertura de um nível da realidade, que de outra forma, não é aberto em tudo, que é escondido. Isto é, o fundamento da dimensão realidade em si mesmo. A dimensão da realidade é o chão de todas as outras dimensões e de cada outra profundidade que não está num nível ao

---

<sup>28</sup> MONDIN, *Batista. Como falar de Deus hoje?*, p. 75.

<sup>29</sup> MONDIN, *Batista. Como falar de Deus hoje?*, 1979. P. 76.

lado das outras, mas é um nível fundamental, o nível abaixo de todos os outros níveis, o nível do ser em si próprio, ou o último poder do ser. Conforme Tillich “os símbolos religiosos abrem-se a experiência da dimensão dessa profundidade na alma humana. Se o símbolo religioso cessasse de ter essa função, então morre”<sup>30</sup>.

Para Kant<sup>31</sup> “o símbolo fornece uma analogia na ordem de agir e não na ordem de saber. Visa a suscitar no ser humano uma vida boa. “O símbolo” não de entrever a realidade através das comparações e das figuras mais ou menos apropriadas”<sup>32</sup>. O símbolo dá a possibilidade para se comportar conforme os valores inacessíveis ao saber por que são transcendententes e essenciais para uma existência autêntica. Assim, na concepção de Kant, há uma ilusão na linguagem religiosa, quando transformamos os símbolos em dogma, ou, mais precisamente, quando interpretamos os símbolos em sentido dogmático. Conforme o que entendemos a partir da análise de Kant, por exemplo, não devemos entender a formulação trinitária como sendo um saber sobrenatural que nos desvendaria a essência interna da divindade, que nos revelaria a estrutura e a natureza do ser no seu íntimo. Para Kant a trindade não é uma ontologia metafísica especulativa, mas é uma regulação da vida do crente<sup>33</sup>.

Seguindo a concepção de Kant quando vimos na trindade um dogma que descreve o ser de Deus, isto é um engano, porque isso consista no dever do ser humano. A trindade não comunica um

---

<sup>30</sup> PEATERSON, Michael; HASKER, W.; e outros. *Philosophy of religion selected Readings*. Oxford University, p. 437.

<sup>31</sup>GOUNELLE, André. *Le Symbole Langage de la Religion*. Disponível em <http://andregounelle.fr/histoire-des-idees/le-symbole-langage-de-la-religion-sabatier-et-tillich.php> Acesso em 20 de Set. de 2017.

<sup>32</sup> « Le symbole fournit une analogie dans l'ordre de l'agir et non dans celui du connaître ; il vise à susciter chez l'être humain une « vie bonne ». Il ne permet pas d'entrevoir la réalité à travers des comparaisons et des figures plus ou moins appropriées ».

<sup>33</sup>GOUNELLE, André. *Le Symbole Langage de la Religion*. Disponível em <http://andregounelle.fr/histoire-des-idees/le-symbole-langage-de-la-religion-sabatier-et-tillich.php> Acesso em 20 de Set. de 2017.

conhecimento, mas ela formula uma exigência. Ela indica uma tarefa ou uma ordem. A sua verdade não é algo nocional, mas de preferência é ética. Para Kant o símbolo religioso tem um papel existencial e não cognitivo. O objetivo do símbolo na linguagem religiosa não é de fornecer conhecimento a respeito de Deus, mas de nos ajudar a se tornar melhor<sup>34</sup>.

## 5. A verdade e a falsidade dos símbolos na linguagem religiosa

Falar da verdade e falsidade dos símbolos na linguagem religiosa não significa revelar ou demonstrar cientificamente que o símbolo é verdadeiro ou falso, mas é antes de tudo mostrar que os símbolos possuem sempre motivos internos e não históricos. Deste ponto de vista faz tudo legítimo se aludimos em distinguir entre o que é uma declaração negativa, positiva e absoluta. Precisamos alertar primeiro é necessário reconhecer que os símbolos não são dependentes das críticas empíricas. A pesquisa científica ou ciências naturais e pesquisa histórica não podem exterminar o valor dos símbolos, pois em quanto que a realidade à qual foram criadas não passou permaneceram tais quais são como símbolos. Não podemos comprovar cientificamente ou historicamente a verdade dos símbolos religiosos. Isso é uma afirmação negativa sobre a verdade dos símbolos religiosos<sup>35</sup>.

Para expressar sobre a verdade e a falsificação dos símbolos na linguagem religiosa é necessário esclarecer a seguinte interrogação “existe um critério de verificação de linguagem religiosa?” Se existisse um critério não seria outro além de ser um critério metafísico. Mas, esse critério para a linguagem religiosa cristã deve ser uma linguagem de fé, e por isso não pode ser considerado como critério absoluto. Porque na linguagem religiosa

---

<sup>34</sup>GOUNELLE, André. *Le Symbole Langage de la Religion*. Disponível em <http://andregounelle.fr/histoire-des-idees/le-symbole-langage-de-la-religion-sabatier-et-tillich.php> Acesso em 20 de Set. de 2017.

<sup>35</sup> PEATERSON, Michael; HASKER, W.; e outros. *Philosophy of religion selected Readings*, 200. P. 440.

cristã o critério de verificação metafísica deve juntar-se ao critério da *analogia fidei* quer dizer deve estar em harmonia de uma afirmação de fé com outras afirmações. Também poderíamos apelar ao critério de complementação tais como testemunho e *ortopraxis*, mas estes critérios devem ser tomados juntos e não de forma isoladas<sup>36</sup>.

Dando continuidade ao critério de verificação de linguagem religiosa, para obter um elemento crítico adequado de um lado precisa levar em conta um critério que assegure o fundamento racional da fé, de outro lado necessita um critério que salvaguarde o caráter sobrenatural da fé. Neste ponto concordamos com Schillebeeckx ao aludir que para a linguagem religiosa especificamente a linguagem cristã “não se pode presumir obter um critério de verificação semelhante ao aplicado pelas ciências experimentais. A linguagem cristã é uma linguagem de fé e, portanto, ela se reveste daquela super-racionalidade que é própria da fé<sup>37</sup>”.

Não existe na verdade um critério racional para verificar ou demonstrar a linguagem religiosa. Não há como verificar racionalmente a veracidade ou a falsidade de uma linguagem religiosa. Porém, isso não quer dizer absolutamente que a linguagem religiosa seja uma linguagem arbitraria, pois no plano de reflexão refiramos somente a uma convergência de critérios diversos, que tomados em si mesmos, são insuficientes. Assim como escreve Mondin “nem os critérios parciais tomados individualmente em si mesmos, nem reunidos uns aos outros, chegam a constituir uma verificação apodítica”<sup>38</sup>.

Segundo Tillich<sup>39</sup> podemos mencionar que a verdade dos símbolos religiosos é a sua adequação na situação religiosa em que foram criados e a falsidade dos símbolos na linguagem religiosa é

<sup>36</sup> MONDIN, Batista. *Como falar de Deus hoje?*, 1979. P. 99-101.

<sup>37</sup> MONDIN, Batista. *Como falar de Deus hoje?*, 1979. P. 100.

<sup>38</sup> MONDIN, Batista. *Como falar de Deus hoje?*, 1979. P.100.

<sup>39</sup> PEATERSON, Michael; HASKER, W.; e outros. *Philosophy of religion selected Readings*, p. 440.

sua inadequação de outra situação. Assim, como já dissemos os símbolos são independentes de qualquer crítica empírica. Não pode matar um símbolo pela crítica em termos de ciências naturais. Como exemplo, aludimos à história do nascimento virginal de Jesus. De ponto de vista histórica essa história é uma novela.

<sup>40</sup>É uma criação tardia, tentando tornar compreensível a plena posse do Espírito divino de Jesus de Nazaré. Este símbolo morre porque é teologicamente quase herético. É preciso uma das doutrinas fundamentais de Calcedônia, a saber, a doutrina cristã clássica de que a plena humanidade de Jesus deve ser mantida ao lado de toda a sua divindade. Um ser humano que não tem um pai humano não tem humanidade plena. Esta história então tem que ser criticada<sup>41</sup>.

A seguir Tillich observa que a religião é ambígua e todo símbolo pode ser demonizado, pode tornar se idólatra. Para Tillich se o cristianismo considera que possui uma verdade superior a qualquer outra verdade em seu simbolismo, esta não pode ser outra se não que o símbolo da cruz em que se expressa a cruz de Cristo. “Aquele que ele próprio incarna a plenitude da presença do divino se sacrifica para não se tornar um ídolo, outro deus são ao lado de Deus, um deus em quem os discípulos quisessem fazê-lo”<sup>42</sup>. Assim, podemos dizer que a história decisiva é aquela em que ele aceita sob a condição única de ter que ir a Jerusalém para sofrer e morrer. Isto mostra como Jesus negou a tendência idólatra mesmo em relação a si mesmo. Tal critério vale para todos os símbolos, e é o critério a que toda Igreja cristã deve-se seguir<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> It is late creation, trying to make understandable the full possession of the divine Spirit of Jesus of Nazareth. This symbol will die because it is theologically quasiheretical. It takes away one of the fundamental doctrines of Chalcedon, viz., the classical Christian doctrine that the full humanity of Jesus must be maintained beside his whole divinity. A human being who has no human being who has no human father has no full humanity. This is story then has to be criticized on inner-symbolic.

<sup>41</sup> PEATERSON, Michael; HASKER, W.; e outros. *Philosophy of religion selected Readings*, p. 440.

<sup>42</sup> PEATERSON, Michael; HASKER, W.; e outros. *Philosophy of religion selected Readings*, p. 440.

<sup>43</sup> PEATERSON, Michael; HASKER, W.; e outros. *Philosophy of religion selected Readings*, p. 440. P. 440-441.

## Considerações finais

A linguagem religiosa é uma linguagem simbólica. O símbolo de forma gera é tudo o que representa o outro. O seu papel é representativo. Este trabalho teve como objetivo apresentar o papel do símbolo na linguagem religiosa. Agora vamos apontar apenas os resultados que encontramos a luz desse estudo.

Meditamos sobre uma visão geral simbolismo e a partir desta mesma descobrimos que o símbolo surge e se desenvolve por meio do contato do ser humano com o ambiente. Apontamos nesta visão geral do simbolismo alguns elementos tais como a Sagrada Escritura, a concepção grega, os Santos Padres, a Idade Média e a concepção moderna que nos permitiram de agarrar uma visão sistemática sobre o símbolo.

Procuramos aprofundar nessa reflexão o ponto de convergência e divergência entre símbolo e signo. Assim, esclarecemos dois conceitos, a saber, o símbolo e a realidade, onde ressaltamos que estes conceitos foram se distanciados um do outro de tal maneira um excluía outro. E mostramos que hoje para aproximar estes conceitos é um desafio enorme. Toda a realidade tem que ser calculável e mensurável. Desta maneira se tornou estranho uma realidade simbólica, pois não é falseável. Apesar dessa dificuldade defendemos que a realidade simbólica é verdadeira realidade, porém é uma realidade de outra espécie. Argumentamos que a realidade além de ser algo visível e material é também algo além do visível e material. O símbolo possui um caráter de mistério que não se deixa determinar.

No que diz respeito à convergência e diferença entre signo e símbolo como resultado aludimos que ambos apontam para além de si mesmos. Isto é a marca de suas convergências. Mencionamos que os símbolos participam naquilo que se caracterizam como símbolo ao passo os signos não participam no que caracterizam como signo.



Analizamos o papel dos símbolos na linguagem profana. E nisso defendemos que o símbolo é funcionado sobre o modo de analogia. A analogia é similitude de natureza entre as coisas. A similitude reside no que diz respeito ao comportamento real. O papel do símbolo na linguagem profana é revelar e ocultar ao mesmo tempo.

Defendemos que o papel dos símbolos na linguagem religiosa não é tão diferente do seu papel na linguagem profana. Em ambos os lados assume o papel representativo. Entendemos o símbolo como consequência da incapacidade da linguagem religiosa para exprimir para exprimir o seu conceito com simples arranjos de palavras. O símbolo é a abertura de um nível da realidade da realidade, que de outra forma não é abertura em tudo. O papel dos símbolos na linguagem religiosa é de ajudar o ser humano a se tornar melhor.

Por últimos averiguamos sobre a verdade e falsidade dos símbolos na linguagem religiosa. Mostramos que não há possibilidade de comprovar a verdade e falsidade na linguagem religiosa. A linguagem religiosa é uma linguagem de fé. Defendemos que a verdade dos símbolos na linguagem religiosa é sua adequação na situação religiosa em que foram criados e a falsidade dos símbolos na linguagem religiosa é sua inadequação de outra situação.

## Referências

BOUFLEUR, GUIDO. Linguagem como simbólica. In: *Teocomunicação*. N.13/ Março, 1973; pp. 9-15.

CARTA ENCÍCLICA DE PAULO VI. *Misteryum Fidei*. [http://www.documenta-catholica.eu/d\\_1967-1972-%20SS%20Paulus%20VI%20-%20Enc%C3%ACclicas%20-%20PT.pdf](http://www.documenta-catholica.eu/d_1967-1972-%20SS%20Paulus%20VI%20-%20Enc%C3%ACclicas%20-%20PT.pdf)

CELINA, Maria. Linguagem simbólica como ponte. *Revista Ciências da Religião - História e Sociedade*. Disponível em

<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/2317/2166>>> Acesso 27 de set. de 2017.

DROOGERS, André. *Ciencias da Religião*. Vol I. S.d.

ELIADE, Micea. *Imagens e símbolos: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo,; Martins fontes, 1996.

GOUNELLE, André. *Le Symbole Langage de la Religion*. Disponível em <http://andregounelle.fr/histoire-des-idees/le-symbole-langage-de-la-religion-sabatier-et-tillich.php> Acesso em 20 de Set. de 2017.

JONG, J.P. de. *A Eucaristia, realidade simbólica*. São Paulo: Herder, 1969.

MONDIN, Batista. *Como falar de Deus hoje?* São Paulo: Paulinas, 1979.

PEATERSON, Michael; HASKER, W; e outros. *Philosophy of religion selected Readings*. Oxford University, 2007.

SÍMBOLO. *Dicionário de Espiritualidade*. SÃO PAULO, 1993.

SÍMBOLO. *Dicionário brasileiro da língua portuguesa*. INDECL-ZUS, N.2. São Paulo, 1975.b

## Capítulo 8

# Como falar de Deus na era digital? Questões de linguagem teológica e cibernética

*Aline Amaro da Silva*<sup>1</sup>

### Introdução

A linguagem bíblica é ininteligível no mundo contemporâneo. Existem diferenças quase intransponíveis entre o mundo bíblico-judaico-helenístico e o mundo plural pós-cristão em que vivemos atualmente. A linguagem teológica foi se fechando em si mesma e criando um idioma particular que os próprios cristãos não entendem. Com a revolução digital o abismo linguístico se expandiu, pois a linguagem informática se apropriou e modificou o significado de termos fundamentais da fé como salvar, converter, seguir e testemunhar. Como entender o sentido das palavras, ações e da própria vida de um homem que viveu há dois mil anos atrás numa cultura, linguagem e contexto histórico tão fora da nossa realidade? Como deixar Jesus de Nazaré próximo das gerações digitais que entendem a salvação como a ação de armazenar certo conteúdo num sistema digital?

---

<sup>1</sup> Aline Amaro da Silva é jornalista, mestra e doutoranda em teologia pela PUCRS. Trabalha na formação teológica e comunicacional de catequistas e evangelizadores ministrando disciplinas, cursos e palestras por todo o Brasil. É missionária leiga da Fraternidade Nossa Senhora da Evangelização, atua na Rádio Fraternidade do Rio Grande do Sul e realiza diversas atividades com a juventude. Site: [alineamarodasilva.com](http://alineamarodasilva.com). E-mail: [aline.amaro@acad.pucrs.br](mailto:aline.amaro@acad.pucrs.br).

Esse é o desafio dos teólogos e evangelizadores de hoje: encontrar uma linguagem capaz de traduzir, interpretar e comunicar o cerne da revelação cristã às novas gerações marcadas pela cultura digital. Este artigo busca refletir sobre algumas questões da linguagem teológica e cibernética sem a pretensão de formular soluções, mas instigar que mais teólogos se interessem por pesquisar o tema para que a riqueza da fé cristã não se perca como uma mensagem que não faz mais sentido.

### **Revelação divina e comunicação humana**

Existe uma intensa ligação entre revelação e comunicação. A revelação cristã é o processo de autocomunicação e autodoação do Deus Triúno que se realiza no decorrer da história humana, através dos patriarcas e dos profetas, cujo ápice é a encarnação do *Logos*. “Aproveu a Deus [...] revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade [...], segundo o qual os homens, por meio de Cristo, [...] têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participantes da natureza divina” (*Dei Verbum*, n. 2). Conforme Karl Barth, o próprio Deus em unidade íntegra é o Deus revelador, o evento da revelação e também seu efeito sobre a pessoa humana, por isso, a revelação é um evento Trinitário (BARTH apud WERBICK, 2008, p. 18). Deus nunca precisou do homem, mas amou sua criatura a tal ponto que desejou divinizá-la, inserindo-a na sua própria vida divina.

“Deus se manifesta verbalmente” significa [...] duas coisas. Primeiro: ele se abre, se comunica, seu íntimo se exprime no *Logos*, sua palavra da essência, no *Logos tornado pessoa humana*; ele se exprime verbalmente de forma insuperável em Jesus Cristo, na sua vida, morte, consumação. Segundo: Deus se exprime verbalmente no testemunho da vida e no testemunho verbal dos crentes – por meio do seu Espírito, que aparece na vida e no discurso dos crentes por ele arrebatados e impregnados (WERBICK, 2008, p. 18).

Dessa forma, a revelação cristã é uma comunicação perene e contínua entre Deus e os seres humanos que se expressa através do próprio Deus, em Jesus Cristo, e de suas testemunhas, pelo Espírito Santo, formando a comunidade de fé, a Igreja. A *ekklesia* tem a missão tanto de zelar para que o conteúdo revelado não se perca ou se deturpe ao longo dos séculos quanto de viver e proclamar com autenticidade o depósito da fé.

Pensar a revelação hoje se torna fundamental para dar continuidade a essa eterna comunicação divino-humana. A questão da linguagem na teologia cristã é tão profunda que em nenhuma outra crença vamos encontrar a profissão de fé na encarnação da Palavra de Deus, portanto, da Linguagem de Deus como fundamento da vivência e do Credo. Na cultura pós-cristã em que vivemos, como podemos “tirar o véu” que esconde a verdade sobre Deus e sobre os homens e testemunhar que “a vida se manifestou” (I Jo 1, 2)? É sobre os meios com que Deus vem até o homem na era digital e as diferentes maneiras que o Verbo divino se “encarna” na cibercultura que vamos refletir. A pergunta norteadora deste estudo que liga a área de revelação com a ciberteologia é: Como e com que linguagem falar de Deus na era cibernética?

A plenitude da revelação divina para toda a realidade humana e cosmos se concretiza na encarnação do Verbo (Jo 1, 14). Sendo assim, Jesus Cristo constitui-se o maior evento de diálogo realizado entre o ser humano e Deus. O Verbo Encarnado revela quem é Deus e a partir dessa descoberta, desvela aos olhos do ser humano sua própria essência e identidade, como demonstra o Papa João Paulo II na *Redemptoris Missio*:

Nesta Palavra definitiva da Sua revelação, Deus deu-se a conhecer do modo mais pleno: Ele disse à humanidade Quem é. E esta auto-revelação definitiva de Deus é o motivo fundamental pelo qual a Igreja é, por sua natureza, missionária. Não pode deixar de proclamar o Evangelho, ou seja, a plenitude da verdade que Deus nos deu a conhecer de Si mesmo (*RM*, n. 5).

No acontecimento da Encarnação do Verbo, Deus passou a habitar em tudo o que é humano, inclusive na linguagem. A partir dessa comunicação de Deus com sua criatura, utilizando as palavras de homens e mulheres, a linguagem humana tornou-se *capax Dei*. É possível o discurso teológico somente porque Deus se dirigiu a nós primeiro. Deus, no exercício de sua plena liberdade, quis “necessitar” do homem, quis introduzi-lo, através de Jesus Cristo, no lar Trinitário.

Seguindo a lógica da célebre frase de Marshall McLuhan (1964) – “O meio é a mensagem” – podemos compreender que o Filho de Deus é o meio e a mensagem. Conforme a *Dei Verbum* (n. 2) explicita: “a verdade profunda tanto a respeito de Deus como a respeito da salvação dos homens, manifesta-se-nos, por esta revelação, em Cristo, que é, simultaneamente, o mediador e a plenitude de toda a revelação”. Jesus, único mediador entre Deus e o homem é, portanto, a mais perfeita comunicação que já existiu e que perdura ininterruptamente, pois nos diz respeito à nossa vida hoje.

Deus se comunica e se dá a entender na pessoa humana – em supremo compromisso e nitidez na pessoa de Jesus Cristo, no qual o Logos se tornou pessoa humana. A mensagem da sua vida, da sua morte e da consumação de sua vida, seu testemunho de vida e de palavra são o veículo no qual Deus se transmite às pessoas, e o veículo é em si mesmo a mensagem na qual Deus se expressa verbalmente (WERBICK, 2008, p. 19).

Se Jesus Cristo e a mensagem de sua vida forem tomados como veículo, também precisamos levar em conta as veiculações humanas históricas nas quais o Logos se expressa verbalmente. Deus se dá a conhecer à pessoa humana e a partir desse diálogo de amor surge a necessidade no ser humano de corresponder a esse amor: a fé. Percebe-se assim a importância da linguagem para que a revelação seja bem recebida pela pessoa humana e para que esta seja capaz de entendê-la e compartilhá-la com os outros.

## A missão de comunicar o Verbo

Na Tradição judaico-cristã, essa resposta de fé do homem a Deus inicia com Abraão e perpassa toda a história do povo judaico até chegar em Jesus Cristo e seus apóstolos. Tradição esta que por centenas de anos é transmitida oralmente e que posteriormente o povo de Deus vai redigindo e compilando textos que darão origem às Sagradas Escrituras.

A Igreja transmite de geração em geração a palavra da essência de Deus que lhe é verbalizada/prometida no Logos e lhe é acessada pelo pneuma; este processo de Tradição é confiável [...] porque o próprio Deus lhe transmitiu seu Logos no Espírito Santo, atualizando com essa Tradição, na comunidade dos crentes e para o “mundo”, a verdade de sua verbalização/promessa de si (WERBICK, 2008, p. 26).

A Igreja tem por missão proclamar o Verbo de Deus em Espírito e em verdade. Jesus, quando apareceu aos apóstolos após a Ressurreição, ordenou algo que foi constituindo a natureza comunicativa da Igreja – a evangelização (Mc 16, 15).

A evangelização não deve ser concebida como propaganda de uma determinada ideologia, mas como a apresentação de uma Pessoa, o anúncio de fatos salvíficos, o convite em aceitar essa Pessoa e esses fatos como a salvação oferecida por Deus, aceitação que compreende o compromisso de colocar em prática as exigências da vida que tal salvação implica (RAMOS, 1992, p. 424).

Todo o cristão é *Imago Christi*, logo, cada cristão deve ser um comunicador por excelência. Jesus Cristo vive em cada um de nós como a Palavra eterna do Pai que anseia em ser proclamada pela nossa vida de maneira integral. Por isso, Deus difunde a graça através do Espírito que também “[...] abre as pessoas para a verdade do Logos e quer torná-las representação dessa verdade – [...] corpo de Cristo, presença visível do Cristo exaltado na comunidade dos que nele creem” (WERBICK, 2008, p. 21-22).

Segundo Manuel Hurtado (2013, p. 13), comunicar a fé é uma tarefa impossível, ninguém pode transmitir a fé. No entanto, o intransmissível é, paradoxalmente, comunicado porque é Deus quem deposita a fé e o desejo da verdade no coração do homem. No entanto, esse caminho para encontrar a fé em Jesus, percorre primeiro nossa humanidade. Hurtado salienta que evangelizar não significa transmitir conteúdos, mas consiste, em primeira instância, na transmissão da fé-confiança elementar antropológica de crer na vida. Logo, desenvolver a coragem de ser constitui-se a missão primordial dos evangelizadores. É Jesus que nos faz passar da fé-confiança antropológica para a fé-confiança teologal. A fé na vida e a posterior fé em Jesus surgem de uma palavra de ânimo, atenção e autoridade: “Minha filha, a tua fé te curou; vai em paz” (Lc 8, 48).

A descoberta da fé-confiança se realiza a partir do encontro com um homem: Jesus de Nazaré. O apelo feito por esse Homem provoca uma ação: o seguimento de Jesus. Evangelizar é menos a transmissão de uma doutrina e mais apontar um caminho que nos concede a liberdade interior – o encontro íntimo e pessoal com Jesus Cristo.

Segundo Hurtado (2013, p. 15-16), adentrar no mistério de Jesus é a condição para que a transmissão ocorra, entendida como o acontecimento da vida de Deus em mim. A transmissão da fé é fruto da experiência do Deus que acontece em mim. Assim, o conhecimento pessoal de Jesus pressupõe um autêntico encontro com o Nazareno, um evento teológico interior. Quando Deus acontece em mim, a comunicação da fé se realiza.

Sem a coragem humana de ser, não seríamos capazes de seguir o chamamento de Jesus (HURTADO, 2013, p. 19). Só depois de termos saboreado o encontro com o Senhor, é possível professá-lo, por isso, a fé e o seguimento de Jesus Cristo possuem caráter pessoal. Mas, no momento que algo acontece em mim e me leva a acreditar nos outros e com os outros, o que eu experimentei não é só meu, torna-se comunitário. Desse renovado olhar sobre a fé, surge uma nova compreensão da evangelização e a urgência de



comunicar o Cristo conectando-o com a perspectiva da sociedade em rede.

### **A nova evangelização: como falar de Deus hoje**

Battista Mondin (1979) faz um percurso em seu livro que perpassa as diversas reflexões filosóficas de Wittgenstein, Husserl, Heidegger e perspectivas teológicas de Barth, Tillich, Bultmann, Schoonenberg e Metz, mostrando que o estudo da linguagem é uma tarefa obrigatória tanto para a filosofia quanto para a teologia, se estas ainda querem ter algum papel relevante no mundo contemporâneo.

Para sanar o problema querigmático – que, em suma, consiste em descobrir a maneira mais adequada de falar sobre Deus e comunicar o Evangelho para que o ser humano atual entenda e se encante pela fé cristã – várias soluções teológicas foram sugeridas no decorrer do século XX. São elas: A tradução na linguagem existencialista, secular, escatológica, política, científica, ontológica, dialética e estética (MONDIN, 1979, p. 68-69). O século XXI, e com ele a eclosão do digital, traz novos desafios a compreensão da mensagem cristã na sociedade em rede. “Isso tudo não podia deixar indiferente a teologia que deve necessariamente dialogar com a cultura, se quiser manter uma possibilidade de aproximação com os homens de nosso tempo” (MONDIN, 1979, p. 5).

Esse esforço da teologia e da Igreja de ainda ser uma voz forte, amiga e confiável aos cidadãos digitais chama-se “nova evangelização”, expressão que ficou característica do pontificado de João Paulo II. O que a torna “nova” é que esta evangelização não é dirigida apenas aos não batizados, mas atualmente precisamos proclamar o Evangelho também aos “batizados não convertidos”. A nova evangelização não se trata de formular um novo conteúdo, mas é uma força-tarefa para elaborar uma linguagem adequada com a qual se consiga comunicar a nossos contemporâneos que eles são

chamados à nova vida no amor de Deus (JOÃO PAULO II, 2001, n. 29).

A partir disso, percebemos a necessidade de anunciar a Jesus através de uma nova linguagem, inserido dentro do novo contexto da cibercultura. A *Verbum Domini* se refere à internet como o “novo fórum onde fazer ressoar o Evangelho, na certeza de que o mundo virtual nunca poderá substituir o mundo real”. Sobre como devemos entender a rede, escreve Spadaro:

As recentes tecnologias digitais não são mais somente *tools*, isto é, instrumentos completamente externos ao nosso corpo e à nossa mente. A Rede não é um instrumento, mas um ambiente no qual vivemos. Talvez até mais, sendo um verdadeiro tecido interligado da nossa experiência da realidade. (SPADARO, 2012, p. 5).

Isso significa que a internet faz parte de nossa realidade. A tecnologia da informação digital é formada por códigos, portanto, é tecida pela linguagem de *bits* e *bytes*. Mais ainda, a linguagem digital faz parte dos nossos hábitos de comunicação diários, de tal maneira que estão modificando nossa forma de pensar (BROCKMAN, 2011). Se a rede transforma o modo como pensamos, também muda nossa antropologia, nossas características humanas. Se a cultura digital modifica nossa antropologia, conseqüentemente, muda a maneira de pensarmos e vivermos a fé. Se conceituarmos a teologia como *intellectus fidei*, ou seja, pensar a fé, a internet também altera a maneira como fazemos teologia. Da necessidade de compreendermos a metamorfose atual e o que isso implica na vida cristã, surge a área de ciberteologia que significa pensar a fé nos tempos da rede. “É necessário considerar a ciberteologia como a inteligência da fé em tempos da rede, isto é, a reflexão sobre a pensabilidade da fé à luz da lógica da rede”. (SPADARO, 2012, p.40)

A ciberteologia necessita de um *locus* próprio do qual obtenha um olhar diferenciado da sociedade, detectando os aspectos que implicam na teologia, para assim, desenvolver sua reflexão. A *Gaudium et Spes* fala do lugar teológico dos “sinais dos tempos”,

como sendo os grandes fenômenos que movem e marcam a história. De acordo com este documento, estes sinais devem ser primeiro observados e analisados pelo teólogo, para serem em seguida interpretados e discernidos à luz da fé.

A internet é um fenômeno antropológico sociocultural, um ambiente de comunicação e de relações, de prática da fé e da espiritualidade dos seres humanos. Por ser um princípio ativo de transformação da sociedade, a rede é uma realidade que não deve ser ignorada pela perspectiva teológica. Na concepção de Diéz, apesar da internet estar sujeita à ambiguidade e às consequências negativas do pecado pessoal e social, como qualquer realidade terrena, a melhor resposta a essa ambiguidade é o discernimento e o compromisso, não a condenação e a passividade.

É preciso, contudo, afirmar que a teologia cristã é uma teologia do novo, daquilo que constantemente se renova. A novidade, a renovação, a criatividade são categorias centrais na teologia cristã. O novo precisa ser discernido teologicamente. [...] A bondade das coisas, dos meios, das técnicas... consiste na sua adequação ao plano que Deus traçou sobre esta criação e esta humanidade (MARTÍNEZ, 1997, p. 500).

Essa nova realidade traz uma nova necessidade na continuação da obra salvífica de Jesus Cristo. O Verbo também precisa fazer-se presente em todos os contextos humanos, como aponta a *Verbum Domini*, n. 113: “No mundo da internet, [...] deverá se sobressair o rosto de Cristo e ouvir-se a sua voz, porque, se não há espaço para Cristo, não há espaço para o homem”. Diante disso, podemos cogitar que a rede é um lugar ciberteológico que possibilita ao ser humano hiperconectado compreender a revelação de Deus e sua presença no mundo de hoje.

## Da linguagem teológica para a cibernética

Podemos começar nossa reflexão sobre linguagem teológica e cibernética com uma questão inquietante que Bento XVI expôs na homilia da solenidade de Pentecostes, em 2012: “É verdade, multiplicamos as possibilidades de comunicar [...], mas podemos dizer que cresceu a capacidade de nos entender ou talvez, paradoxalmente, nos entendemos cada vez menos?” Se a tarefa da teologia é refletir sobre a fé para comunicá-la e torná-la compreensível aos nossos contemporâneos, então, o diálogo entre as visões, culturas e linguagens do universo bíblico e do mundo atual deve ser uma das principais preocupações teológicas. É impossível se comunicar sem um código de linguagem.

Sobre a evangelização, principal missão da Igreja, a *Evangelii Nuntiandi* (1975) preocupa-se em garantir que o anúncio do Evangelho alcance as pessoas do nosso tempo. A Igreja “tem o papel de assimilar o essencial da mensagem evangélica, de a transpor, sem a mínima traição à sua verdade essencial, para a linguagem que esses homens compreendam e, em seguida, de a anunciar nessa mesma linguagem” (EN, n. 63).

Geffré (2004, p. 26) sublinha que uma teologia hermenêutica tem que levar a sério a nossa experiência e o contexto histórico. Um dos fatores mais marcantes da nossa época é a revolução digital. Dessa forma, a ciberteologia pode ser considerada uma teologia hermenêutica imprescindível para o tempo em que vivemos.

A Palavra Divina é expressa em alguma forma de linguagem, seja oral, visual ou escrita. Cada momento histórico e cada civilização possui uma linguagem própria, parte integrante de uma cultura. Hoje já se aceita o método hermenêutico para o estudo bíblico, a fim de perceber o que a cultura, as formas literárias e as linguagens da época judaicas em que os textos sagrados foram elaborados têm a contribuir na interpretação do conteúdo revelado. Embora a mensagem divina nas Sagradas Escrituras seja universal e atemporal, sua linguagem e seus símbolos nem sempre são bem

decodificados nos tempos atuais. Faz-se necessário traduzi-lo para a cultura e para a configuração do pensamento de hoje.

Um ponto positivo para a proclamação do Evangelho é que a era digital nos trouxe um “Universal sem totalidade” (LÉVY, 2000), a saber, a cibercultura. Fora a cultura cristã que consegue se inserir em diversas culturas, nunca antes na história houve uma cultura que tivesse tamanho potencial para se tornar universal sem ser imposta por algum regime totalitário. Já descobrimos aqui dois pontos de intersecção entre Cristianismo e cibercultura: a catolicidade e a liberdade. Abraçar a fé cristã supõe o ato consciente de um sujeito livre. De certa forma, também existe uma livre escolha da pessoa para se apropriar da cultura digital, bem como sua livre navegação no ciberespaço.

Acima já afirmamos que a linguagem humana é *capax Dei* pelo fato do Verbo ter se feito carne e habitado entre nós. Também vimos que comunicar a Revelação é um mandato de Jesus aos seus seguidores. Porém, é importante ressaltar que o mistério divino é inefável e todas as nossas formas de expressar Deus são imperfeitas. Sobre o risco de nossa linguagem reduzir ou distorcer o conhecimento de Deus, Clodovis Boff orienta:

[...] é preciso ter bem claro, em teologia, que toda a linguagem é incomensurável aos Mistérios. Todos os conceitos da fé são assintóticos: visam as realidades divinas, sem nunca poder agarrá-las e menos ainda abraçá-las. [...] Em epistemologia teológica, importa estar sempre alerta para resistir a tendência reificadora e mitologizante do discurso humano, tendo muito claro que tudo o que falamos de Deus é desproporcional, inadequado e imperfeito (BOFF, 1998, p. 305).

Assim, C. Boff aponta que o caminho mais seguro e mais utilizado na linguagem teológica é a analogia. A linguagem analógica é comparativa, busca-se semelhança em realidades distintas com o objetivo de compreender melhor alguma dimensão, no caso da teologia, de Deus. Para comunicar o incomunicável, a analogia força

de certa maneira os limites da linguagem comum, como a querer transgredi-los. Por isso, é a linguagem daquilo que se encontra além da linguagem, o modo de falar da existência, do transcendente e do divino. Através de conceitos e metáforas, ela transfere significado da realidade empírica para a realidade profunda, embora a diferença seja sempre maior que a paridade. “O laço entre o mundo da Criação e o mundo do Criador é a relação de semelhança, justamente desvelada pela analogia”.

Deus fala e se autocomunica. Entretanto, Deus é mistério, então, há coisas não ditas sobre Ele mesmo. Isso significa que o silêncio também comunica quem é Deus. O mistério se dá e quer ser revelado em Cristo que é a plenitude da Revelação. O que seria do discurso ou da música sem as pausas? São elas que dão ritmo à comunicação. Analogamente, a teologia afirmativa precisa ser combinada com a teologia negativa e a linguagem analógica com a linguagem apofática. Da mesma maneira, a teologia e a evangelização não são fecundas sem o silêncio da escuta e a espiritualidade.

Com as novas tecnologias surgem novas possibilidades de metáforas e analogias para alimentar o pensamento teológico e nossa concepção de mundo. Constatamos facilmente que a linguagem informática se apropriou de diversas palavras-chaves da teologia na sua construção de sentido, tais como: salvar, converter, justificar e compartilhar. Também a teologia encaixou no seu discurso, principalmente a teologia prática, termos da linguagem informática. Percebemos que esse intercâmbio linguístico e cultural é inevitável. Logo, a teologia deve aproveitar toda riqueza e potencial que a cibercultura oferece para atualizar conceitos fundamentais da fé, a fim de obter uma melhor compreensão e recepção da mensagem cristã.

No entanto, é preciso estar consciente de que a cultura do ciberespaço coloca objetivamente, além de qualquer outra consideração, novos desafios para a nossa capacidade de formular e escutar uma linguagem simbólica pública que fala da

possibilidade e dos sinais de transcendência em nossa vida. O software que “transporta átomos de cultura” agora já é alimento diário para milhões de pessoas e a pergunta sobre a linguagem não pode ser reduzida de nenhum modo àquela do “revestimento” provisório dos conceitos sempre iguais e idênticos a si mesmos (SPADARO, 2012, p. 37).

De fato, a cibercultura nos desafia a formularmos uma nova linguagem simbólica teológica e pública que fale do transcendente em nossa vida. O relato dos Atos dos Apóstolos sobre Pentecostes nos ensina que, para evangelizarmos um povo, devemos falar a sua língua. O fazer evangelizador dos tempos da rede precisa desenvolver narrativas que a geração digital entenda – parábolas para os tempos hipermodernos.

### **O *enter* de Deus na internet**

A internet não se reduz à rede mundial de computadores, ela é a rede mundial de pessoas. A rede de relações on-line modificou todas as estruturas da sociedade, facilitou até mesmo a organização social pela digitalização dos sistemas públicos e privados. A internet é utilizada hoje em todas as áreas de conhecimento, tanto para pesquisar quanto para divulgar resultados de pesquisas. E mesmo informações pessoais são facilmente encontradas na “nuvem” como podemos ver nas redes sociais. Por outro lado, a rede é uma *imago societati*, isto é, uma representação da sociedade, ou ainda, uma extensão desta que mimetiza seus comportamentos, tendências, linhas de pensamento e de ação. Além disso, o ambiente digital é um ótimo lugar para buscar e encontrar a Deus. O ciberespaço é a interface onde Deus pode chegar até nós, pois a experiência espiritual acontece dentro de nós. “Nós” se refere tanto aos “nós” que tecem a rede, isto é, os links, as relações, quanto a “nós” pessoas conectadas na rede.

Deus se comunica conosco através de toda a obra da criação, desde os seres inanimados até os seres dotados de vida. De forma

especial, Deus encarna no mundo pelos seres humanos. Ser criatura de Deus denota a possibilidade de ser instrumento do Espírito para a autocomunicação de Deus. “Criação e ser humano são *capax infiniti* (abertos para o infinito), na medida em que Deus [...] neles pode expressar-se e definitivamente se expressou no Filho do homem que foi Jesus” (WERBICK, 2008, p. 21). Logo, Deus se revela através de nós.

A rede é formada por pessoas em relação. A vida cristã é a configuração de Jesus nas almas, e a perfeição consiste na transformação das almas em Jesus. Se vivemos com intensidade a mesma fé que Paulo – “Eu vivo, mas já não sou eu que vivo, pois é Cristo que vive em mim. Minha vida presente na carne, eu a vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou a si mesmo por mim” (Gl 2, 20) – então, Deus habita na internet através de nós. Essa doutrina paulina é expressa em suas diversas cartas (2Cor 3,18; 2Cor 13,5; Gl 3,27; Ef 3,17; Rm 8,2). Sem dúvida, toda a Trindade habita na alma a partir do momento em que ela se abre para a vida da graça, prefigura da eterna habitação de Deus na alma que acontecerá na vida gloriosa que nos espera (Jo 14,23).

O Espírito é o amor que procede de Jesus para nós e de nós para Cristo gerando uma relação tão profunda que nos tornamos um só Corpo e um só Espírito com Ele. Sem a habitação do Espírito Santo em nossas almas, não podemos ser de Cristo (Rm 8,9). João esclarece a íntima relação que existe entre o Espírito Santo e a caridade. O amor é imagem de Deus, porque “Deus é caridade; aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele” (1Jo 4,16). No entanto, o sinal contundente desta recíproca apropriação é o recebimento do Espírito Santo. “Nisto reconhecemos que permanecemos nele e ele em nós, ele nos deu o seu Espírito” (1Jo 4,13).

[...] a razão profunda por que Deus habita em nós, por que permanece em nós e nós nele é o amor: o amor de Deus que desce às profundidades de nossas almas, o nosso amor que por suas exigências irresistíveis atrai a Deus dos céus e o cativa com os



vínculos da caridade; são estes dois amores que se buscam, que se encontram e que se difundem em divina unidade; da parte de Deus, é o Espírito Santo que se nos dá, e de nossa parte é a caridade, imagem do Espírito Santo, que não pode separar-se do divino original (MARTINEZ, 1977, p. 23).

A habitação do Espírito Santo é obra do amor; Deus está em nossas almas de forma especial porque nos ama. Essa apropriação do Espírito, esta habitação permanente e íntima em nossas almas é eficaz para revelar-nos a Trindade. Sendo assim, Deus vem a nós no ciberespaço pela comunhão do Espírito que é nada menos do que a pessoa humana no seio da Trindade:

A “comunhão do Espírito Santo conosco” corresponde a sua eterna comunhão com Deus. [...] Pelo Espírito somos recebidos na eterna comunhão de vida do Pai, do Filho e do Espírito Santo, e nossa vida humana limitada participa da eterna circulação da vida divina. [...] Na comunhão do Espírito Santo, a Trindade divina possui uma abertura tamanha que toda a criação encontra lugar nela (MOLTMANN, 2002, p.96-97).

Segundo Moltmann (2002), a comunhão do Espírito transcende a Igreja e se derrama para toda a humanidade. Sendo assim, a Igreja representa a comunhão de Deus com as pessoas no Espírito Santo e a comunhão de pessoas entre si dentro dessa comunhão com Deus. Trazendo para a realidade digital, a rede pelo fato de ser constituída por nós, Corpo Místico de Cristo, pode se tornar uma extensão do ser Igreja, uma Rede Eucarística. Dessa forma, Cristo está on-line, habita na nossa realidade, fala a nossa língua, participa de nossa cultura, convive conosco na mesma ambiência cibernética.

## **Conclusão**

A partir do Concílio Vaticano II, há uma crescente reflexão da Igreja Católica sobre a comunicação em todos os níveis da vida

humana. Durante o pontificado do Papa Bento XVI, a reflexão para o Dia Mundial das Comunicações se voltou à comunicação digital e à atuação do jovem nessa mudança de época. Todas essas cartas desenvolvem uma verdadeira teologia da comunicação sobre o papel da internet para a humanidade. Seu pensamento sobre a rede evolui até chegar a potencial “vocação” da internet:

A troca de informações pode transformar-se numa verdadeira comunicação, os contatos podem amadurecer em amizade, as conexões podem facilitar a comunhão. Se as redes sociais são chamadas a concretizar este grande potencial, as pessoas que nelas participam devem esforçar-se por serem autênticas, porque nestes espaços não se partilham apenas ideias e informações, mas em última instância a pessoa comunica-se a si mesma (BENTO XVI, 2013).

A comunicação e a relação fazem parte da essência de nosso ser e de toda a natureza. Não só da criação, mas é próprio da Trindade Criadora. Essas são as qualidades fundamentais que possibilitam a humanidade ser *imago Dei* e ser pessoa humana. Também são as características que distinguem a rede de um meio de comunicação tradicional. À medida que o homem, pelo desenvolvimento tecnológico e fruto do seu esforço, é dotado de melhores capacidades comunicativas, novas formas, ferramentas e ambientes onde se comunicar, ele está se assemelhando mais a Deus e se aproximando da vida trinitária. Por isso, a internet possui seu lugar no plano de Deus para a criação.

As novas tecnologias vieram facilitar a comunicação e a comunhão entre as pessoas humanas e divinas. A evangelização deve assemelhar-se a um processo de verdadeira comunicação do encontro, em que todos são emissores e receptores que interagem reciprocamente. Podemos esquematizar dessa forma: Deus nos falou primeiro através de Jesus Cristo – nós respondemos a Ele – Deus nos envia a testemunhar o Verbo para os próximos – nossos irmãos falam com Deus – Deus responde a eles e assim continua.

Para visualizarmos melhor este processo, imaginemos a figura de uma espiral, pois a evangelização é um processo vivo e dinâmico que ocorre na história, mas é “*trans*histórico” porque envolve as pessoas humanas e Divinas no tempo e na eternidade.

A revelação é a comunicação do encontro amoroso de Deus com os seres humanos, através do evento Cristo. O autopronunciamento de Deus àqueles que não o conhecem acontece através de nossa humanidade. Esse desvelamento possui um único objetivo: levar todos os seres humanos a participarem da vida de comunhão Trinitária. Quando Cristo vive em mim e eu estou conectado, o Verbo encarna na rede. Nesse sentido, o meu “próximo”, aquele que está em minha rede de contatos, pode, através da minha vida, conhecer e ter uma experiência de Deus.

Acreditamos que a internet por seu potencial interativo e universal, apesar de ainda estar em fase embrionária, pode ajudar a humanidade a chegar ao ponto Ômega da esperança escatológica, a plenitude da comunhão entre Deus, os seres humanos e o cosmo, desejada por Jesus: “[...] a fim de que todos sejam um, como tu, Pai, estás em mim e eu em ti; que eles estejam em nós [...], para que sejam perfeitos na unidade e para que o mundo reconheça que me enviaste e os amaste como tu me amaste” (Jo 17, 21-23).

A internet, como o nome já diz, é um “entre nós”. Ela está entre nós não para nos separar, mas para nos unir. A rede é chamada a ser um elo de comunhão entre as pessoas. No mundo fluído e desterritorializado, com mil oportunidades em que vivemos, o ser humano precisa sempre buscar o fio condutor do discernimento que não permite que se desvie do caminho que o levará ao encontro com Deus, a comunhão Trinitária. Existe comunhão quando há relação de amor com Deus. O ciberespaço pode ser um solo fecundo para essa experiência de amor florir. É natural que Deus se comunique com os nativos virtuais no ambiente digital, *habitat* próprio dos jovens Y. Por isso, cabe à geração net descobrir a espiritualidade própria que nasce da rede.

## Referências

ASSEMBLÉIA GERAL DA CNBB, 35<sup>a</sup>, 1997, SP. *Igreja e comunicação rumo ao novo milênio: Compromissos e Conclusões*. Disponível em: <<http://www.arquidiocese.org.br/media/igreja%020e%020comunicacaonovo%020milenio.pdf>>. Acesso em: 19 de set. de 2011.

BENTO XVI. *Verbum Domini: a Palavra de Deus na vida e missão da Igreja*. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20100930\\_verbum-domini\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_po.html)>. Acesso em: 21 de mai. de 2013.

\_\_\_\_\_. *Homilia na Solenidade de Pentecostes*. Roma, 27 de maio de 2012. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20120527\\_pentecoste.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120527_pentecoste.html)>. Acesso em: 09 de dez. de 2017.

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. São Paulo: Vozes, 1998.

BROCKMAN, J. *Is the Internet changing the way you think? The net's impact on our mind and future*. New York: Harper Collins, 2011.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum*.

GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

HURTADO, Manuel. Fé e seguimento. *Itaici: Revista de Espiritualidade Inaciana*, n. 91, pp. 09-22. Itaici, São Paulo: CEI – Itaici, mar. de 2013.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Redemptoris Missio*: sobre a Validade permanente do Mandato Missionário. Roma, 1990. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_po.html)>. Acesso em: 21 de ago. de 2011.

\_\_\_\_\_. Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*. Roma, 2001. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/2001/d](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/2001/d)>

ocuments/hf\_jp-ii\_apl\_20010106\_novo-millennio-ineunte\_po.html>.  
Acesso em: 21 de mai. de 2013.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2000.

MARTINEZ, Luís M. *O Espírito Santificador*. São Paulo: Paulinas, 1977.

MARTÍNEZ, Felicísimo D. *Teologia da comunicação*. São Paulo: Paulinas, 1997.

MCLUHAN, Marshal. *Os meios de comunicação como extensão do homem*. São Paulo: Cultrix, 1964.

MONDIN, Battista. *A linguagem teológica: Como falar de Deus hoje?* São Paulo: Paulinas, 1979.

PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi*. Roma, 1975. Disponível em:  
<[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html)>. Acesso em: 22 de nov. de 2017

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. *Instrução Pastoral Aetatis Novae: sobre as comunicações sociais no vigésimo aniversário de Communio et Progressio*, n.10. Disponível em:  
<[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/pccs/documents/rc\\_pc\\_pccs\\_doc\\_22021992\\_aetatis\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_22021992_aetatis_po.html)>. Acesso em: 25 de ago. de 2011.

RAMOS, M. *Evangelização e Liturgia*. In: SARTORE, Domenico (Org.). *Dicionário de liturgia*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992.

SILVA, Aline Amaro da. *Igreja e Cultura Digital: a nova evangelização dos nativos virtuais*. Monografia em Jornalismo. FAMECOS/PUCRS, 2011.

\_\_\_\_\_. *Cibergraça: fé, evangelização e comunhão nos tempos da rede*. Dissertação de mestrado em Teologia. Escola de Humanidades/PUCRS, 2015.

SPADARO, Antonio. *Ciberteologia: Pensar o Cristianismo nos tempos da rede*. São Paulo: Paulinas, 2012.

\_\_\_\_\_. *O Mistério da Igreja na era das mídias digitais*. Cadernos Teologia Pública, Ano IX, N° 73. São Leopoldo: IHU – Unisinos, 2012.

WERBICK, Jürgen. Prolegômenos. In: SCHNEIDER, Theodor (Org). *Manual de Dogmática*. Vol. I. 3.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.