

Cadernos Teologia Pública

As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica

O cristianismo como estilo

Christoph Theobald

ano VIII - número 58 - 2011

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS




UNISINOS
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

As narrativas de Deus numa sociedade
pós-metafísica
O cristianismo como estilo

Christoph Theobald

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano VIII – Nº 58 – 2011

ISSN 1807-0590

Responsáveis técnicos

Cleusa Maria Andreatta

Marcelo Leandro dos Santos

Tradução

Ernesto Xavier

Revisão

Isaque Gomes Correa

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

MS Ana Maria Formoso – Unisinos

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Profa. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Dra. Susana Rocca – Unisinos

Profa. Dra. Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico

Profa. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Profa. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Profa. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

www.ihu.unisinos.br

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica

O cristianismo como estilo

Christoph Theobald

Trinta e cinco anos após ter sido formulada como projeto na revista *Concilium*¹, a Teologia narrativa tornou-se uma realidade quase corriqueira da prática teológica. Tendo por base a narratologia literária e bíblica, ela evolui como uma forma maior da dogmática cristã e da pastoral catequista e litúrgica da Igreja, sem que saibamos até hoje a razão de sua importância.

Ora, existe um elo íntimo entre nosso interesse cultural pela narrativa ou a biografia e a situação cultural de nossas sociedades pós-modernas. A pluralidade de visões de mundo que nelas coabitam e a individualização crescente dos estilos de vida nelas praticados invia-

bilizam qualquer metafísica ou religião que se proponham impor uma determinada concepção do universo ou um certo modo de vida específico como norma universal. Falar de sociedade pós-metafísica equivale a registrar de forma global essa situação como fato. Tendo perdido seu “envelope” sagrado ou metafísico, as comunidades tendem a voltar-se para suas próprias tradições, religiosas ou não, a ativar seus recursos narrativos para fundar seus estilos de vida e a contentar-se com uma aproximação mais ou menos difícil com as outras, e, assim, renunciam a pensar a situação pós-metafísica que existe de fato. Isso é particularmente perigoso num

¹ J. B. METZ, “Pequena apologia da narrativa” in *Concilium* 85 (maio de 1973), 57-69 e H. WEINRICH, “Teologia narrativa”, in *Concilium* 85 (maio de 1973), 47-55.

momento em que as biociências e biotecnologias ameaçam confiscar a questão do futuro das sociedades humanas, “naturalizá-la”, de certa maneira, e resolvê-la como se se tratasse de ficção científica.

Ante essa situação, uma teologia narrativa que se considerasse um simples substitutivo da forma metafísica, considerada como a teologia clássica do segundo milênio, pareceria bastante pueril e desaparelhada para tornar plausível a pretensão universal inerente à tradição cristã e a seus relatos de Deus. Situar-se resolutamente na sociedade pós-metafísica não significa de forma alguma renunciar a pensar. É, ao contrário, o *elo* existente entre este contexto mundial radicalmente novo e o relato de Deus que é preciso elucidar e pensá-lo pelos dois ângulos, ou seja, pelo ângulo de nossa sociedade pós-metafísica e por Aquele a que chamamos Deus. O recuo da metafísica conduz, é certo, a retirar o potencial narrativo da tradição bíblica, embora, por outro lado, comprometa a concepção que essa tem de Deus enquanto “sujeito” de uma trama *universal* que o apocalíptico designa pelo conceito de “vontade divina” (*prothesis tou theou*), enquanto o universal, hoje, reduz-se ao debate sobre o que é uma sociedade justa e sobre o que emana de uma “ética da espécie humana”.

Se quisermos que a teologia narrativa saia da condição de simples moda e fundamentá-la de um ponto de vista filosófico e teológico, devemos pensar a fé em Deus na idade pós-metafísica, e tentar compreender o que faz o crente quando este “O” coloca na condição de “Sujeito”, “Sujeito” de uma narrativa universal. É o que tentarei fazer num primeiro tempo.

Esse elo entre Deus e o relato passa pela “fé”, que é ao mesmo tempo um ato de “avaliação” do conjunto de uma existência singular ante o mal e o absurdo, e mesmo da significação da existência de uma humanidade na imensidão do universo. Um tal ato de avaliação demanda tempo e se inscreve no tempo de uma vida e no tempo da História. Embora permanecendo de ordem avaliativa ou argumentativa, ele assume necessariamente uma forma narrativa que, no caso da tradição bíblica e evangélica, se reveste de uma forma muito particular. Num segundo momento, mostrarei como essa norma específica de narração concede um lugar irredutível à liberdade de avaliação crente, tal qual essa se apresenta na idade pós-metafísica, e como ela transmite uma imagem específica e universal a Deus. A teologia narrativa só estará à altura dos desafios que se propõe se, num mesmo movimento de pensamento, a forma da memória bíblica, feita

de relatos e avaliações, expressar perfeitamente o conteúdo teologal dessa memória, vontade de Deus, “estruturado” por sua forma única de entregar-se a nossas avaliações e relatos.

Os limites da narratividade aparecem precisamente no momento em que tomamos consciência de que ela repousa sobre um ato de avaliação, confrontado com a questão da teodiceia, que pode assumir as formas mais diversas, como, por exemplo, aquela do debate com Deus. Esses limites tornam-se mais evidentes ainda quando consideramos a pluralidade dos gêneros literários implicados na memória bíblica, na qual a narratividade é apenas um elemento, certamente maior, mas que se articula com outros elementos como a lei, a argumentação, o hino, etc. É o próprio princípio da concordância entre a forma dessa memória complexa e seu conteúdo – princípio ao mesmo tempo estético e teologal – que permite darmos à narratividade seu justo lugar no seio de uma teologia cristã conjugada a uma sociedade pós-metafísica e pós-moderna, consciente da densidade literária de suas tradições. É o que demonstrarei na última parte deste trabalho.

I. Pensar a fé em Deus na idade pós-metafísica

As principais características do que se chama de idade pós-metafísica já foram evocadas: positivamente, constatamos o pluralismo radical de visões de mundo no seio de nossas sociedades pós-modernas e a individualização crescente de nossos estilos de vida; negativamente, comentamos o fim de qualquer metafísica que queira fazer de *uma* dessas visões de mundo ou de *um* desses estilos de vida uma norma universal de referência para todas as outras culturas, o que acarretaria no final das contas, e de novo positivamente, um *deslocamento do antigo universal metafísico e religioso* rumo a uma metarreflexão moral e política sobre as deliberações que nossas sociedades e seus indivíduos implementam efetivamente para “estabelecer o que é de igual interesse para cada um e o que é igualmente bom para todos”². Pensar Deus hoje em dia implica tirar-se proveito deste deslocamento (e que se o faça positivamente), de maneira que a fé em Deus apareça sob um ângulo novo, ângulo sob o qual nunca tenha sido percebida na idade metafísica. Isto su-

² É assim que J. Habermas resume a posição de uma teoria universal da justiça e da moral, desconectada de uma ética particular da vida bem-sucedida, tributária dos grandes relatos metafísicos e religiosos da humanidade; Cf. J. HABERMAS, “Um comedimento justificado. Existirão respostas pós-metafísicas para a questão da ‘vida justa’?” in id., *O futuro da espécie humana. um a um eugenismo liberal?* (2001). Paris: Gallimard, 2002, 12sv.

põe entretanto que não se faça silêncio em torno do estatuto aporético de nossa condição: esta condição não pode, com efeito, significar o desaparecimento da questão da verdade ou sua limitação aos campos científicos e sociopolíticos. Precisamos, pois, enfrentar esta dificuldade de fundo e atravessá-la no próprio ato de pensarmos hoje a fé em Deus.

A fé no seio da condição pós-metafísica do homem

1. A consequência maior do fim da metafísica é o recuo de “Deus” para o campo da “inevidência” radical, ao passo que, antes, ele se impunha em sociedades regidas e pensadas a partir dele. Ninguém tem mais a obrigação de fazer com que Deus intervenha na gestão de sua existência; e o princípio da laicidade consiste em mantê-lo à distância de nossas questões públicas. Pela primeira vez na história da humanidade, surge, assim, uma distinção que não poderia ser mais nítida entre aquilo que é objeto do “saber”, sob todas as suas formas, aliás, e o que provém da “fé”. O silêncio de “Deus” torna possível uma pluralidade de posturas ou atitudes diante do enig-

ma da vida e do mundo; ele revela o que é a fé, em última instância: um *ato de liberdade sem qualquer garantia*.

Esse posicionamento radical da “fé” está longe de ser a menor consequência da passagem de nossas sociedades para a idade pós-metafísica. Ele remonta a Kant e a sua separação entre saber e fé. A fé desse filósofo é a primeiríssima tentativa pós-metafísica, não somente de criticar todos os *conteúdos cognitivos* de uma fé religiosa que ultrapassam a autonomia da simples consciência moral e autolegisladora – o “fato da razão” –, mas também de retirar destes conteúdos, pela própria razão prática, a *modalidade da fé* (*Vernunftglauben*) sob a forma dos “postulados”. É verdade que o filósofo de Königsberg ainda não tem consciência do pluralismo religioso, mas o desenrolar de sua argumentação transcendental permanece pragmático. Poderíamos mesmo dizer que sua maneira de continuar a falar de uma “metafísica dos costumes” ou ainda de uma “metafísica da natureza” não é reminiscência do passado mas nos adverte para não tomarmos o “pós” como um convite a renunciar a pensar a radicalidade do ato de fé que ele quer salvar como essencial³.

³ É por esta razão que F. Marty fala em sua leitura da obra de Kant de “nascimento metafísico”. Cf. F. MARTY, *O nascimento da metafísica em Kant*. Paris: Beauchesne, 1980.

2. Encontramos neste ponto a interpretação de Jürgen Habermas do gesto fundador de Kant que, no *Prólogo* de sua obra *Entre naturalismo e religião. Os desafios da democracia*, propõe uma definição da idade pós-metafísica:

Chamarei então “pós-metafísica”, [...] as posições agnósticas que distinguem estritamente *fé* e *saber*, sem postular, naturalmente (à imagem da apologética moderna), a validade de uma religião em especial, mas sem tampouco contestar (à imagem do cientificismo) a estas tradições em seu conjunto, um possível conteúdo positivo.

Com efeito, o conjunto do prólogo é atravessado pela inquietude ante uma “modernização que tende a sair dos trilhos”; e, à maneira de Kant, Habermas espera poder encontrar nas tradições religiosas “recursos” de uma “linguagem que abra o mundo e faça com que se regenere [...] uma consciência normativa que hoje perde força por todos os flancos”⁴. Ele tem plena consciência dos limites teóricos das teorias morais formais e deontológicas de inspiração kantiana, para as quais não há res-

postas quando se levanta a questão da *motivação* para o bem agir, particularmente quando se abordam problemas relativos a uma ética da espécie humana que possui um elo com as biociências e com as biotecnologias. Mas ele não se mostra sensível à *aporia*, inerente à idade pós-metafísica, *aporia* que resulta precisamente da pluralidade das religiões e visões de mundo, cada uma pretendendo à verdade com relação aos fiéis de outras religiões e aos não crentes. Embora constatando esse fenômeno, ele tende mais a reduzir as “convicções” e a “fé” a “opiniões”⁵, situando-as no esquema aristotélico da opinião (*doxa*) e do saber (*épistémè*)⁶.

Muitos crentes consideram, com efeito, sua “fé” como “opinião” (*doxa*) enquanto um grande número de não crentes coloca sua liberdade simplesmente ao abrigo de qualquer questionamento último, ficando numa reserva dita “agnóstica”. Na realidade, uns e outros adotam instintivamente a mesma atitude de fundo face ao plural que é seu elemento, seja contentando-se com o estado de sua crença, seja recusando-se a engajar-se.

⁴ Ibid., 14 e 48.

⁵ Cf., por exemplo, a seguinte formulação: “Nós não associamos às orientações axiológicas que têm para nós – e para aqueles que compartilham nosso modo de vida – qualquer pretensão que deixe supor que elas mereceriam um reconhecimento universal” (ibid., 49).

⁶ Cf. C. THEOBALD, *O cristianismo como estilo*. Uma maneira de fazer teologia na pós-modernidade. “Cogitatio fidei” 261, Paris, Le Cerf, 2007, 659 e 693sv.

Por mais legítimos e necessários que pareçam esse agnosticismo e essa tolerância de fato no plano público de nossas sociedades democráticas, devemos perguntar-nos se essas atitudes não conduzem finalmente a uma redução das tradições religiosas e sua utilidade histórico-social. Habermas exalta, é verdade, o pensamento pós-metafísico de um Kierkegaard, que se confronta com “a intransponível heterogeneidade” da fé⁷ e prega uma atitude de “não ingerência” em relação às religiões. Entretanto, ele reduz essas últimas à condição de “recursos” e qualifica de “apologética” a tentativa interna da teologia católica de manter a questão da verdade no campo das convicções religiosas, posição, segundo ele, simetricamente oposta ao cientificismo, que, por sua vez, considera-as *per se* não verdadeiras, ilusórias ou destituídas de sentido⁸.

Quanto à fé cristã, ela não pode contentar-se com o estatuto de “opinião”, uma vez que a convicção íntima que ela exige do sujeito é, ao mesmo tempo, um compromisso ante a verdade e ante sua própria verdade – compromisso mais e mais inexpugnável na medida em que a “fé” encontra na idade pós-metafísica o posicionamento

radicalmente livre e sem garantias a que nos referimos no início. Faz-se, entretanto, imediatamente necessário acrescentar que a manutenção da questão da verdade no campo específico de nosso convívio, que são nossas convicções, não é de único interesse da tradição cristã, mas, antes, importa a nossas sociedades. A supressão da busca do verdadeiro nesse terreno seria desastrosa, pois privaria a humanidade de um último potencial de motivação necessário à sua sobrevivência.

3. É muito provavelmente nesse ponto que reside a principal dificuldade para a teologia contemporânea. Não que o caráter inexpugnável da verdade não possa ser demonstrado: tão logo se argumenta em favor de tal ou qual ponto, supõe-se com efeito a existência de uma possível verdade. Uma vez que vive em um ambiente multicultural e multirreligioso, o próprio crente não tem como furtar-se a adotar uma perspectiva “panorâmica” e “comparatista” em relação ao fenômeno religioso e, então, perguntar-se *por que* adere à fé cristã, enquanto tantas outras opções a ele apresentam-se e o interpelam, buscando sua adesão. Esse modelo de argumentação pode ser facilmente universalizado e postula como condi-

⁷ J. HABERMAS, *Entre naturalismo e religião*, 53sv.

⁸ *Ibid.*, 56-58.

ção última do verdadeiro que ninguém se veja excluir da argumentação e que nenhuma violência se exerça sobre os interlocutores. Objetivo “utópico” certamente necessário – como denunciar de outra maneira violência e exclusão –, mas ao mesmo tempo impossível – como não reconhecer seu caráter “fictício”? A “utopia” do consenso universal sem limitações não garante com efeito nada além da possibilidade de se situar *além* do ceticismo (nada é verdadeiro) e do dogmático (eu conheço a verdade); postura que o Vaticano II chama de “busca responsável da verdade” (*Dignitatis humanae*, 3).

Mas, isso posto, deve-se reconhecer que ninguém tem a obrigação de argumentar. Como em outros tempos, a maioria de nossos contemporâneos vive segmentos inteiros de sua existência sem recorrer a esse tipo de racionalidade. Suas convicções últimas, voltadas para o sentido que dão a suas vidas, baseiam-se mais no registro emocional. Já tivemos oportunidade de observar esse fato. Acrescente-se esse clima de aporia inerente à questão da verdade: embora permanecendo “uma” ou “comum” a todos os seres humanos, ela é irremediavelmente marcada por nossas divisões históricas e, logo, irremediavelmente atravessada pela insuperável pluralidade de nossas convicções “axiais” ou finais. Enquanto essa aporia, mais perceptível em nosso contexto mundial

e pós-metafísico, mas, sem dúvida, estrutural do enigmático problema humano, obriga o pensamento a manter *ao mesmo tempo* o respeito pela pluralidade e pela argumentação em favor do “verdadeiro”, ela não cessa de se ver reduzida a uma combinação indiferenciada de opiniões múltiplas, e até mesmo, de se ver reduzida à violência ou simplesmente à indiferença mútua.

De que forma, nesse clima global de “niilismo suave”, argumentar em prol da pretensão da fé cristã à absolutidade?

A doutrina do postulado e a estrutura doxológica da “fé”

Para abordar essa questão no ambiente da aporia acima descrita, não vemos qualquer outra possível abordagem que não aquela da renovação da doutrina kantiana do “postulado”, rearticulada com base em uma concepção doxológica do ato de fé. A crítica da metafísica em tipos de pós-modernidade não pode efetivamente significar o fim de um pensamento do verdadeiro, que deve então, para manter a abertura radical do humano, abrir uma pequena passagem, bem precária, entre o dogmatismo e o ceticismo.

1. No que tange à sua vertente filosófica, reafirmamos o estatuto “fictício” da utopia de uma comunicação

universal sem limites e acrescentamos desde já que, para a hermenêutica filosófica, o “grande relato bíblico”, chamado igualmente “grande código”⁹, tem igualmente um caráter “fictício”, estatuto que indexe mais particularmente sua metáfora central, aquela do Reino de Deus. Não tardemos, entretanto, a precisar que essa sensibilidade ao “mundo” bíblico como totalidade não exclui, mas, ao contrário, inclui o interesse histórico pela gênese deste mundo e por aqueles que o inventaram e o abriram. É precisamente nesse ponto que intervém o ato de “postulação”: ele mantém – até o final e ainda além do que se pode afirmar conhecível – um “absoluto” que, embora da ordem de uma ficção ou de um “como se...”, apresenta-se como condição necessária para que aquele que o defende possa levar uma vida “sensata”.

Em Kant, que se apoia nesse ponto no “fato da razão” do imperativo categórico, esse ato de fé razoável postula por uma instância divina, ou seja, um autor moral do mundo, capaz de reconciliar as duas ordens da lei na-

tural e da lei moral¹⁰. Mas pouco importa aqui o detalhe da argumentação; é o que ela aparenta que nos interessa e sobretudo uma forma de evidenciar a criatividade interna de uma “fé” que explicita e extrapola progressivamente tudo aquilo de que dispõe para resistir ao absurdo e ao mal¹¹ até antecipar uma “entidade ética comum”, espécie de igreja universal e invisível na terra da qual o Reino de Deus é o símbolo.

Mas a doutrina kantiana do postulado quer manter sobretudo a autonomia absoluta da consciência moral e, de certa forma, a “gratuidade” do respeito a outrem e a si mesmo, independentizada de qualquer promessa de recompensa ou castigo. Devemos perguntar-nos o que torna esse ato gratuito e o torna assim possível. Kant reflete, certamente, sobre o problema da vontade corrompida e pervertida pelo mal e sua possível regeneração, sem porém ceder quanto à necessidade de entregar somente ao homem e a suas obras aquilo em que ele deverá transformar-se, seja bom, seja ruim. Ora, é nesse pon-

⁹ NORTHROP FRYE, *O grande código. A Bíblia e a Literatura*. Prefácio de Tzvetan Todorov. Paris: Le Seuil, 1984.

¹⁰ Cf., entre outros, *Crítica da faculdade de julgar*. § 87sv, in E. KANT. Obras filosóficas. 2, Biblioteca da coleção Pléiade. Paris: Gallimard, 1985, 1253sv.

¹¹ Jürgen Habermas comenta em *Entre naturalismo e religião*, 26-28 “a palavra de Adorno, autor segundo o qual o segredo da filosofia kantiana residiria em sua “impossibilidade de pensar o desespero” [...] como uma aprovação do dialético Kant que escruta os abismos de um pensamento dedicado a esclarecer, explicar e que nisso obstina-se partindo unicamente de sua subjetividade”; ele não se detém nas críticas de Kant quanto à teodiceia (Cf., por exemplo, E. KANT, *Sobre o insucesso de todas as tentativas filosóficas em termos de teodiceia*, in *Obras Filosóficas 2*, 1393-1413.)

to, no ponto exato da maior fragilidade da vontade humana, que se pode introduzir, numa perspectiva um pouco mais paulina, a experiência e a noção do indivíduo “poder ser ele mesmo” ou de “poder ser o que lhe é mais próprio”. Kierkegaard, a quem devemos a primeira destas expressões, conduz a travessia de si pela transcendência interior, até seu mergulho na força que a põs por terra¹², enquanto Heidegger, autor da segunda formulação, identifica a emergência de si a um “chamado ouvido”: “Ao Si próprio chamado, nada é gritado, mas ele próprio é convocado a si mesmo, ou seja, ao seu mais próprio poder ser”¹³. Em razão do caráter formal da reflexão, trata-se nos dois casos de uma verdadeira “postulação”; em Kierkegaard, ela toma a forma de uma resistência ao mal de que o pensador cristão lança mão na análise daquilo a que chama de “doença à morte”, o salutar fracasso de qualquer ato de afirmação de si por si.

Claro está que, em todos esses casos, a tradição narrativa da Bíblia serviu como “recurso”, permitindo a articulação filosófica dessa “fé” pós-metafísica sob dife-

rentes formas. Por razões que se esclarecerão na sequência, o teólogo não pode reagir positivamente em relação ao fenômeno de aprendizado e de “retratamento”, mesmo conservando sua liberdade de expressar preferências em relação a tal ou qual dessas “reprises”. Além disso, não basta, numa perspectiva neotestamentária, afirmar que essa “fé de razão”, soma-se como em Kant, à “consciência moral” em sua autonomia; parece-nos que se pode, e mesmo que se deve, mostrar que representa de certa forma o núcleo de uma “consciência espiritual” que, numa experiência de gratuidade originária, põe-se à prova autorizada a existir por si mesma, no seio da intersubjetividade humana e em sua inalienável solidão. Condição relacional e sociopolítica que trataremos mais adiante¹⁴.

2. Quanto à dimensão *doxológica ou teologal* da fé, ela emerge do próprio centro dessa postulação, precisamente no ponto onde se manifesta uma gratuidade absolutamente discreta e, logo, sem exigência de reconhecimento ou “retorno”. Se, no plano filosófico, o homem bíblico aparece primeiro como o crente que dá existência

¹² Cf. S. KIERKEGAARD, *A doença à morte*, Paris, Obras Completas, XVI, Paris, Editions de l'Orante, 172.

¹³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. § 56, Tübingen: Niemeyer, 1963, 273.

¹⁴ A “versão fraca da Alteridade” proposta por J. Habermas se compreende em sua própria abordagem: esta corre o risco entretanto de colocar o trans-subjetivo e o absoluto num mesmo plano: “Numa tal perspectiva, escreve ele, fica claro que o que torna possível nosso ser ‘si mesmo’ é um poder mais trans-subjetivo do que absoluto” (*O futuro da natureza humana*, 23).

a “Deus”, esse ato de “invenção”, se nos permitirmos o uso desse termo, consiste, do ponto de vista propriamente teológico, em dar a Deus o estatuto de “sujeito”; isso implica uma “inversão” do olhar ou uma “conversão” do sujeito humano, que abordará doravante o “real” com espanto (*thaumazein*), adotando “de certa maneira” o próprio olhar de Deus sobre ele: “em tua luz, vemos a luz”, canta o salmista, e seu canto é retomado por toda uma tradição que utiliza a metáfora da “imagem” e do “espelho” para trazer o trabalho da sabedoria ou do Logos para o seio da humanidade de Deus (Cf. Sg 7, 26sv; 1 Co 13, 12; 2 Co 3, 18)¹⁵.

A livre criatividade da “fé” é assumida nessa experiência doxológica. Ela não é anulada; o silêncio de Deus é sua própria réplica. Mas esse silêncio toma no próprio ato de rezar e de louvar a Deus uma nova conotação: ele agora reside na fé, ele a transcende por dentro e a engloba ao mesmo tempo em que engloba o todo do “real”, manifestando-se como simples “sim” divino. O ato de fé propriamente teologal permanece sendo o resultado de uma *synthesis*, que simultaneamente é sentida e compreendida como realização, até mesmo como encarnação de uma “vontade divina”, da qual somente um pen-

samento narrativo holístico pode dar conta; demonstrá-lo-emos na segunda parte. Face aos percalços da história e às múltiplas manifestações do mal, essa fé continua a resistir ao absurdo e ao trágico, mas procedendo de hora em diante a uma ponderação da vida humana a partir do “sim” silencioso de Deus. Muito provavelmente, a confissão de fé do apóstolo Paulo é sua mais alta expressão: “Estimo, com efeito (*logizomai*), concluindo assim um longo período de pensamento compartilhado com os Romanos, que os sofrimentos do tempo presente são sem proporção com a glória que se deve revelar em nós” (Rm 8, 18). A manutenção e o anúncio de um Evangelho até no seio da provação do mal e da morte não podem ter senão Deus como sujeito: Bondade radical d’ “Aquele que dá vida aos mortos e chama à existência o que já não é” (Rm 4, 17).

Uma maneira de assumir a aporia da condição pós-metafísica

No ponto em que chegamos na argumentação da fé em favor de sua própria consistência, já podemos retornar à aporia inerente à questão da verdade, ou seja,

¹⁵ Cf. também C. THEOBALD. *O cristianismo como estilo*, 841-861.

inexpugnável unidade do “verdadeiro” e a ameaça que parece pesar sobre ela em razão da incontornável pluralidade das convicções últimas que coabitam com maior ou menor dificuldade no seio de uma mesma humanidade.

1. Quanto à maneira específica da tradição bíblica e cristã de abordar essa aporia incontornável, a forma *própria* que ela lhe dá, ela consiste em assumir integralmente a fragilidade humana que essa enigmática condição produz: a fé “toma a si” a mentira, a violência e toda e qualquer exclusão, até mesmo a ausência de qualquer interesse pelo verdadeiro; ela simplesmente aplica a regra de ouro (Mt 7, 12) em relação às outras convicções axiais da humanidade.

Integrar assim a perspectiva do outro, seja ele quem for, a ponto de tomar a si situações-limites da intersubjetividade humana, incluindo-se aí a eventual recusa da comunicação, *é identificar a verdade em última instância a uma maneira de comunicar-se com o outro*; maneira que o Novo Testamento, o apóstolo Paulo particularmente reconhece ao Messias, que é para ele Jesus de Nazaré. Esta perspectiva que podemos chamar de “kenótica” (Ph 2, 5sv) ou assimilar à “santidade” bíblica supõe não somente que o sujeito mantenha até o final uma coerência consigo próprio (concordância e matos, palavras e atos) e ative sua capacidade paradoxal de colocar-se

(com simpatia e compaixão) no lugar do outro, sem jamais deixar o seu próprio lugar; ela implica também e sobretudo que, precisamente nas situações-limites da comunicação, sua relação à morte tenha mudado. Retornarei a esse ponto de forma mais explícita na última parte.

2. A fé que, como dissemos, explícita e extrapola, num processo de estimação e de ponderação, tudo de que dispõe para enfrentar situações inéditas de comunicação, assimila essa santidade absolutamente não exigível a Deus, considerado capaz de tornar possível, ao longo da história, o “improvável” e até mesmo o “impossível”. Em sua forma propriamente doxológica de entrega de si, ela dá assim à Bondade radical sua última significação, que a teologia do século XX e o Concílio Vaticano II visavam quando utilizaram a terminologia paradoxal de “autocomunicação de Deus com o mistério” (*Dei verbum*, 2 e 6).

Observemos, para concluir esse primeiro tempo, que esse conceito responde perfeitamente às exigências de um pensamento pós-metafísico, inaugurado pela visibilidade dada à modalidade da fé: se Deus tudo deu, inclusive a si próprio, como indica a noção de “autocomunicação”, então compreendemos não somente o *silêncio* Dele, que tudo disse, mas, ao mesmo tempo, a forma última de uma fé que não pode ser senão um ato livre, sem

qualquer garantia, que recebe precisamente de Deus – sem qualquer confusão com nossas conquistas cognitivas e técnicas – o que para todo o sempre somente Ele pode dar ao homem, ou seja, dar-se a Si mesmo em sua santidade absolutamente gratuita.

Com essas poucas reflexões sobre o pensamento de Deus na idade pós-metafísica todas as condições estão reunidas para retirarmos os relatos de Deus de uma utilização puramente circunstancial, e até mesmo folclórica, e introduzi-los em uma teologia narrativa que não esquiva a pretensão da fé de colocar Deus em posição de “sujeito” de uma trama universal; é o que me proponho realizar agora nesta segunda parte deste trabalho.

II. Da ponderação à narração

A travessia de um pensamento pós-metafísico da fé em Deus conduziu-nos, com efeito, ao ponto preciso onde podemos nos perguntar se há razões propriamente teológicas, baseadas na figura cristã de Deus, para fundamentar o laço entre Ele e uma narrativa universal, estabelecida pela primeira vez na literatura apocalíptica com a noção de “vontade divina”. Começarei por discutir as razões adiantadas pela teologia narrativa clássica em seu

próprio favor, para em seguida avaliá-las em função de sua pertinência na idade pós-metafísica. Será necessário demonstrar na sequência – e aqui se trata de um ponto maior – que os relatos evangélicos do Novo Testamento são particularmente afinados com nossa condição histórica, porque se interessam não somente pelo Cristo e seus discípulos, mas também pela figura, mais elementar e universal, daqueles que as circunstâncias de todas as sortes confrontam com a questão do peso e do valor de suas vidas. Esse interesse pelas multidões anônimas e pela singularidade absoluta daquele que nelas se destaca conduz, com efeito, a estabelecer um laço entre Deus e nossas histórias humanas, o que chamamos sua “vontade”, que não é outra coisa senão Sua maneira de deixar a multidão dar-lhe existência por uma “ponderação” cren-te no sentido antropológico e, eventualmente, doxológico do termo utilizado acima.

No horizonte dessa hipótese, perfila-se já a questão da razão de ser dos outros gêneros literários ou formas de discursos na memória bíblica, que poderiam, eles também, postular como candidatos a uma entrada privilegiada na teologia. Questão legítima que só abordaremos no último tempo de nosso percurso, com o intuito de propor uma definição mais precisa do que seja teologia narrativa.

As hesitações da teologia narrativa clássica

Desde seu início, em 1973, esta questão de uma definição da teologia narrativa vem sendo, com efeito, marcada por bom número de hesitações, provocadas sobretudo pela conscientização de certos limites internos ao projeto: a teologia cristã em sua integralidade pode realmente ser relatada em termos de teologia narrativa? Todos os autores ficam na defensiva ante o risco evidente de “confusionismo”: “Ninguém jamais imaginará que, sob o nome de teologia narrativa, vá esconder-se o projeto de apenas narrar ao invés de pensar”, sublinha Paul Beauchamp¹⁶. Eberhard Jüngel confessa já no prefácio de *Deus mistério do mundo* sua perplexidade: “Não pude decidir, escreve ele, se a teologia narrativa podia tomar a forma de uma dogmática científica ou se ela pertenceria antes à autorrealização da Igreja, tendo então seu *Sitz im Leben* na pregação”¹⁷. E, mais recentemente, Paul Ricoeur expressou suas reservas: “Temo, disse ele,

uma certa inflação da narrativa como gênero literário às expensas de outros modos de discurso: prescritivos, proféticos, hínicos, sapienciais”¹⁸.

1. Os teólogos dão ao menos duas razões para fundamentar a supremacia da narrativa sobre outros gêneros de discurso, tais como a argumentação. Após Paul Beauchamp, Bernard Sesboüé propõe uma “pequena antropologia da narrativa”, que se esforça por depreender “a mola secreta desta necessidade que temos da narrativa”. Ele lembra que “a falta é a substância da narrativa”, e mais ainda “o faltar”; o que nos conduz de nossa própria narrativa à narrativa bíblica, para lá lermos “as duas componentes de nossa salvação, libertação da finitude e libertação do mal”¹⁹. Já Jean Baptiste Metz havia adiantado razões *soteriológicas* para fundamentar a necessidade do relato: a história do sofrimento como história da culpa e história dos vencidos resiste a qualquer lógica emancipadora e levanta a questão de uma soteriologia puramente especulativa²⁰.

¹⁶ P. BEAUCHAMP. “Narratividade bíblica do relato da paixão”, in RSR 73/1 (1985), 41 (relançado in id., *O relato, a letra e o corpo*. Ensaios bíblicos. “Cogitatio fidei”, 114, Paris, Cerf, 1992, 110.

¹⁷ E. JÜNGEL. *Deus mistério do mundo* (1977). 2 vol., “Cogitatio fidei”, 116 e 117. Paris: Cerf, 1983; citação in 1, XVIII.

¹⁸ P. RICOEUR, *Leituras 3*. Nas fronteiras da filosofia. Seuil/Paris: 1994, 363 (nota).

¹⁹ B. SESBOÜÉ, *Jesus Cristo, o único mediador, 2: Os relatos da salvação*, “Jesus e Jesus Cristo”. 51, Desclée, Paris: 1991, 18-23.

²⁰ J. B. METZ. *A fé na história e na sociedade*, 144-157.

Numa abordagem mais barthiana, Eberhard Jüngel dá razões propriamente *teológicas*, que pregam que se faça da “humanidade de Deus uma história a ser contada”²¹:

O fato de o homem não poder corresponder à humanidade de Deus senão ao narrá-la, escreve ele, tem seu fundamento no momento em que reconhecemos a humanidade de Deus como um fato que imprimiu uma virada na história da humanidade, fato que somente se torna real pela *potentia aliena* do Deus vindo ao mundo, e não por esta história com suas probabilidades próprias. A linguagem que corresponde à história é a narrativa. A linguagem que responde a esta virada da história nada mais é do que narrativa²².

Jüngel insiste então na presença escatológica do fim da história “no curso do tempo”: “o anúncio dos novos tempos faz com que a existência do mundo até hoje apareça como envelhecida pelos novos tempos e destinada a desaparecer”²³. Mas o que somente pode ser contado “no curso do tempo” não é, porém, uma possibilidade do tempo, mas supõe a vinda ao mundo do seu mistério. Jüngel pensa essa vinda em uma “ontologia fundamental” do possível e do real²⁴, que já anuncia os desenvolvimentos de Paul Ricoeur no décimo estudo de o *Si-mesmo como um outro*²⁵.

O face a face entre Metz e Jüngel é muito instrutivo no contexto de nossa pesquisa de um princípio que per-

²¹ E. JÜNGEL. *Deus mistério do mundo* 2, 121-145.

²² *Ibid.*, 129.

²³ *Ibid.*, 124sv.

²⁴ Cf. E. JÜNGEL. *Deus mistério do mundo*. 1, 332-351; especialmente p. 334: “Contestando então a decisão aristotélica favorável à primazia ontológica da realidade, nós lhe opomos a possibilidade como sendo a ‘mais’ ontológica do ser. O possível é então também o plus daquilo que se passa. A possibilidade é a positividade daquilo que se passa. Isto significa além de tudo: o próprio ato de passar e mesmo o que já passou não são sem possibilidade”.

²⁵ P. RICOEUR. *O Si-mesmo como um outro*. 364sv: “Entendo que a *energeia*, que os latinos traduziram por *actualitas*, designa de forma global aquilo dentro de que estamos realmente. Mas, ao se colocar a tônica no ‘sempre já’ e em toda a impossibilidade de sair deste laço de presença, ou em resumo, na facticidade, não estaremos atenuando a dimensão da *energeia* e da *dunamis* em virtude da qual o agir e o sofrer humanos estão enraizados no ser? É para dar conta deste enraizamento que propus a noção de fundo ao mesmo tempo efetivo e potente. Insisto nestes dois adjetivos. Existe uma tensão entre potência e efetividade, que me parece essencial à ontologia do agir e que me parece apagada da equação entre *energeia* e *facticidade*. A dificuldade dialética entre os dois termos gregos está ameaçada de desaparecer numa reabilitação aparentemente unilateral da *energeia*”.

mita estabelecer um laço intrínseco entre Deus e a narração narrativa. Metz não indica nenhuma razão teológica para estabelecer a necessidade de argumentação, que ele reduz, aliás, a uma apologia do relato. Ele se priva já de saída da possibilidade de basear sua própria maneira de pensar identificando o *logos* da *theo-logia* cristã a uma cristopraxia sucedânea a Jesus. É o ponto em que Jüngel protesta vigorosamente, fazendo valer a exigência de verdade inscrita na narrativa bíblica:

o interesse prático do narrador, escreve ele, não é dirigido diretamente para o agir: ele prefere antes tornar experimentável o que, sem a palavra narrativa, não se dá a compreender por si (...), mas que, uma vez usada a palavra narrativa, aparece como algo de extrema evidência. Não é a razão prática, mas a faculdade de julgar que se interpela em primeiro lugar²⁶.

A sustentação de Jüngel para a ouvinte que é Maria, preferida por Jesus a Marta que age precipitadamente, mostra que ele recusa a redução da contemplação à ação. Mas a explicação teológica dessa recusa é o interesse dos relatos bíblicos para a verdade, que as próprias Escrituras fazem valer, entre outras coisas, pela argumentação.

Eberhard Jüngel foi, com efeito, o único a fundamentar *teologicamente* a diversidade dos gêneros literários e, notadamente, a diferença entre relato e argumentação. Para ele, a *forma* dos mais antigos textos, “cartas apostólicas de caráter fortemente discursivo”, indica que Deus não se deu a contemplar com exceção do crucificado: somente essa interdição cristã das imagens seria suscetível de garantir a singularidade única de Deus que não teve histórias porque *é* história. A argumentação das cartas permitiria então proteger os relatos evangélicos da narrativa apócrifa, que esqueceria esse princípio²⁷.

Mesmo se o conteúdo da argumentação de Jüngel e sobretudo a concentração de sua teologia sobre o Crucificado não eclipsam a convicção, não se pode negar que ele tenha tocado, *en passant*, o princípio de uma teologia narrativa que consiste em *colocar em absoluta concordância a forma e o conteúdo da memória bíblica*, tarefa que implica muito evidentemente uma reflexão teológica sobre os limites da narratividade, que prometemos abordar no último tempo de nosso percurso.

2. Por outro lado, devemos discutir desde agora a afirmação de Jüngel segundo a qual Deus não tem histó-

²⁶ E. JÜNGEL. *Deus mistério do mundo*. 2, 136.

²⁷ *Ibid.*, 143-145.

rias porque é história. Poderemos nós contestar a grande trama bíblica, já tão plural em si mesma, em sua capacidade de engendrar um sem-número de relatos? Que aqui se pense nos grandes relatos da história, de Eusébio até hoje, ou nas diferentes versões da intriga filosófica dos tempos modernos, de Lessing²⁸ a Fr. Kermode²⁹ e J. Habermas, ou ainda a essa parte da literatura mundial que se deixou inspirar por certas figuras das Escrituras ou por algumas de suas tramas, e até mesmo pela Bíblia como um todo³⁰. Mas não devemos tampouco esquecer, também e sobretudo, as múltiplas biografias de santos e figuras de grande espiritualidade³¹, que, elas próprias calcadas sobre relatos evangélicos, engendraram outras biografias por vezes anônimas, numa grande confusão de relatos.

Haveria uma visão ascética de voltarmos as costas a essa visão apocalíptica³², concentrando todos os nossos esforços em defender a unicidade de Deus que não tem histórias. É verdade – e voltaremos a esse ponto –, a

intriga bíblica organiza-se ao redor do Deus único e seu único “o único engendrado”, aquele que cantam os Salmos 2 e 110 e que visa de longe o oráculo Isaías 53, 8: “Quem contará sua geração?”. Para São Tomás, essa geração divina e humana de Jesus é com efeito inefável³³; e nós percebemos o argumento de Jüngel, que interrompe o relato, nesse ponto crucial, pela interdição de qualquer imagem. E entretanto, não deveríamos pensar simultaneamente o fato de que a epístola dos Hebreus, por exemplo, transfere a “filiação divina” à condição comum de todos? “Convinha, com efeito”, escreve seu autor, “àquele para quem e através de quem tudo existe, conduzir à glória uma multidão de filhos”³⁴. Essa extraordinária transgressão indica claramente que o Deus de Jesus Cristo tem uma multidão de histórias.

Nossa percepção atual é que essa multidão, da forma que se sobressai no plural interno da intriga bíblica e por sua capacidade de incitar à criação de outros rela-

²⁸ G. E. LESSING. *A educação do gênero humano* (1780). Paris: Aubier, 1946.

²⁹ Fr. KERMODE. *The sense of an ending*. Studies in the theory of fiction. Londres: Oxford University Press, 1966.

³⁰ Cf. os estudos reunidos por F. MIES (ed.) *Bíblia e literatura*. O homem e Deus na mesma trama. Bruxelas: Editions Lessius, 1999.

³¹ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Vida de Antônio*. SC, 400. Paris: Cerf, 1994.

³² Ap 7, 9-17.

³³ IIIa, q 31, a 3.

³⁴ He 2, 10. Cf. também *O cristianismo como estilo*, 673-691.

tos, está de fato intimamente ligada ao estatuto do ato de fé numa sociedade pós-metafísica, analisada num primeiro tempo em nosso percurso; por outro lado, ela é confirmada e mesmo exigida pelo centro cristológico e pneumatológico dos relatos evangélicos. Esses são os dois pontos que devemos abordar agora e que nos afastam do campo da teologia narrativa clássica.

O ato de “ponderação” demanda tempo

Vimos anteriormente que, numa perspectiva filosófica, a lei explícita e extrapola tudo de que dispõe para enfrentar o absurdo e que, numa perspectiva teológica e doxológica, ela chega a se desapossar de si mesma, deixando a Deus a palavra e adotando seu olhar sobre o “real”. Esse desapossamento convém mais particularmente em todas as situações-limites da comunicação humana, sobretudo quando a difícil coabitação entre convicções extremas se transforma em violência e se apresenta no horizonte a possibilidade de assumir essa última através de uma atitude de não violência. Experimentando concretamente o caráter improvável dessa postura que a tradição bíblica designa pelo termo de san-

tidade, a fé vai até o limite de sua extrapolação doxológica e atribui essa santidade a Deus, cuja Bondade pode tornar o impossível gratuitamente possível no próprio seio da história da humanidade.

1. Essa explicitação e essa extrapolação que a fé empreende são um ato de avaliação e de ponderação que *demandam tempo e se inscrevem no tempo de uma vida e no tempo da história*. Esses dois polos, singular e coletivo, de um mesmo ato devem ser distinguidos e mantidos juntos porque um implica o outro e reciprocamente³⁵.

Dar sentido à sua vida e entrar eventualmente na inversão doxológica da fé teológica permanece, com efeito, uma experiência absolutamente singular que acompanha toda uma vida com suas crises e repartidas, suas múltiplas surpresas e suas fases mais calmas, sem jamais terminar antes da morte do sujeito; ela pode expressar-se precisamente em elementos de relatos, intrigas de resolução e de revelação (segundo as expressões consagradas da narratologia), indo da simples confiança ou da confissão até o relato biográfico. Ela só pode acontecer se o ambiente viabilizar sua realização, fornecendo ao sujeito os recursos de linguagem e aqueles provenientes de uma tradição com suas figuras de identificação, que lhe permi-

³⁵ Cf. nosso estudo “Résister au mal”, dans C. THEOBALD. *Le christianisme comme style*, p. 959-996.

tam articular assim seu próprio itinerário e sua própria maneira de significá-lo. Por sua vez, essas tradições de sentido têm, também, uma história que consiste em integrar a seu patrimônio narrativo, graças a um fenômeno de releitura, as experiências decisivas, crises, retornos, que conduziram esses sujeitos, individuais ou coletivos, através de patamares críticos, a conscientizações espirituais e avaliações cada vez mais aprofundadas e sutis.

O próprio da tradição bíblica não é somente ter articulado esses múltiplos enredos coletivos e singulares e tê-los reunido e encadernado juntos em grandes brochuras cada vez mais vastas, chegando a imprimir ao conjunto a forma holística de um grande relato. A especificidade desse *corpus* se assinala também e sobretudo por sua maneira de nele inscrever, desde as primeiras palavras, a *postulação de sentido sob sua forma doxológica*, fazendo, certamente, de Deus o “sujeito” da grande narrativa que, engloba e faz conspirar de dentro para fora o conjunto de intrigas singulares e coletivas, mas fazendo-o de tal forma, que a avaliação do “peso” de cada episódio desse relato seja progressivamente revelado aos próprios atores humanos. Desse ponto de vista, o percurso narrativo da

Gênese é particularmente significativo do conjunto da Bíblia³⁶. Se ele articula já de saída dois níveis da vontade divina e da liberdade humana, entregue à contingência da história e ao mal sob todas as formas, ele dá, no ciclo de José, ao sábio que sonhava e sabia interpretar os sonhos dos outros uma clarividência quase divina e, *après coup*, lágrimas humanas, que têm sua origem na forma como Deus retira o bem do mal (Gn 50, 20).

2. Entretanto, essa postulação é aquela de um narrador anônimo e onisciente, quase silencioso, e em todo caso completamente discreto, que deixa ao leitor como uma evidência de que Deus é o autor de uma trama divina. Mas somente na modernidade essa postulação é assim percebida, e em sua forma específica de pressuposto. Ninguém o expressou melhor do que o escritor Thomas Mann em seu romance *José e seus irmãos*, obra em quatro volumes, escrita entre 1933 e 1943 e frequentemente comentada até hoje. Ele remonta, através da memória de José até Abraão, e mostra de que forma o “sonhador roído pela inquietude” foi “empurrado para os caminhos pela inquietude de Deus (*Gottesnot*)” e como ele o “descobriu”, fazendo aparecer, por várias vezes e com extre-

³⁶ Cf., entre outros, R. ALTER. *L'art du récit biblique* (1981). Bruxelles: Editions Lessius, 1999, 216-239 e o excelente estudo de J.-P. SONNET. “Y a-t-il un narrateur dans la Bible? La Genèse et le modèle narratif de la Bible hébraïque”, dans F. MIES (éd.), *Bible et littérature*, 9-27.

ma precisão, a *inversão do movimento de postulação no coração da estrutura doxológica da fé*. Eis o que se lê no segundo volume:

Ele se chamava Abraão, o que podia significar “meu pai é sublime” mas também, com razão, “pai do Sublime” – afinal, em certa medida, não seria Abraão o pai de Deus, *posto que o contemplara e, em pensamento, concretizara sua imagem* (ausformen und hervordenken)? Seguramente, as insígnias qualidades que Lhe atribuía eram apanágio do Senhor, Abraão não as havia criado. Todavia, não as teria ele engenhado, discernindo-as, ensinando-as, conferindo-lhes pelo espírito uma realidade? Sem qualquer sombra de dúvida, as onipotentes virtudes de Deus existiam substancialmente fora de Abraão, mas elas estavam ao mesmo tempo nele e dele emanavam. Em certos momentos, era impossível dissociá-las de sua própria alma, Abîram, tão estreitamente unidas e confundidas estavam no conhecimento. Este foi o ponto de partida desta aliança...³⁷.

Ou ainda este breve resumo no quarto volume:

Deus pusera em seu peito a inquietude, a fim de que *trabalhasse sem descanso para concretizá-lo pelo pensamento* (ausformen und hervordenken) e o Senhor

recompensou a criatura que criava em espírito o Criador, cobrindo-o de insígnias promessas. Estabeleceu com ele uma aliança a fim de que cada um se santificasse através do outro...³⁸.

Pluralidade das figuras da “fé” e pluralidade dos relatos: Deus pede para ser contado

1. Se estamos passando – certamente de uma maneira um tanto rápida – da Gênese às narrativas evangélicas, isso não significa que nos afastemos dos dois níveis, estabelecidos por narradores oniscientes e anônimos, ainda que a “voz” divina aqui seja infinitamente mais discreta, e o herói principal, Jesus, conduzido, em Marcos e Mateus, rumo à experiência abissal do abandono divino. Isso é muito provavelmente para os narradores uma maneira de colocar à prova sua própria “onisciência”. Mas o ponto específico em nosso contexto é a maneira dessas narrativas situarem o ato de fé como um ato de avaliação no interior da própria relação entre Jesus e aqueles que cruzam seu caminho. Essa perspectiva é tão decisiva, que deve ser integrada na própria definição do gênero literário “evangelho”:

³⁷ TH. Mann. *José e seus irmãos*. II: O jovem José. Paris: Gallimard, 1936, 40sv (grifo nosso).

³⁸ TH. Mann. *José e seus irmãos*. IV: José, o provedor. Paris: Gallimard, 1936, 343 (grifo nosso).

Os evangelhos são relatos de conversão em que não é focalizado apenas o itinerário de Jesus, do início ao fim, mas sim, ao mesmo tempo, aquilo que Jesus se torna “em” e “para” aqueles e aquelas cujos itinerários cruzam o seu³⁹.

Subentende-se, nessa definição, a perspectiva narratológica, segundo a qual tudo o que acontece na cena do texto pode reproduzir-se, no próprio ato de leitura, entre o narrador e os leitores, se esses últimos consentirem em entrar no processo de identificação, representando no relato.

Ora, esse não traz à cena somente o destino dos discípulos de Jesus e de seus Doze apóstolos; ele reserva um lugar privilegiado à figura de “qualquer” que, *sem ser discípulo*, recebe o crédito de um ato de “fé”: Vai, meu filho, minha filha, foi tua fé que te salvou (Cf. Mc 2, 5 e 5, 34). A alteridade de “qualquer” é fortemente sublinhada, sobretudo por Lucas, que o encarna na figura do centurião admirado por Jesus: “Mesmo em Israel, declara ele à multidão, não encontrei uma tal fé” (Lc 7, 9). Essa fé elementar não é qualificada senão por sua situação relacional: “qualquer um” tem o direito de se pronunciar, ao menos implicitamente, em relação a Jesus, tornando-se

assim beneficiário de sua presença – “Meu filho, minha filha...” –, e Jesus o/a remete a seus recursos internos mais profundos – “Tua fé te salvou”.

Se o que acontece nos relatos evangélicos pode se reproduzir entre narradores e leitores, é preciso distinguir dois tipos de relação com o texto. Não há somente a leitura eclesial feita pelos discípulos de Cristo, que é legítima, mas também a leitura de “qualquer”, centurião de nossos dias que considera que os relatos assim como o conjunto da narrativa bíblica como texto de identificação e “escola de humanidade” encontram nela sua própria aventura humana e buscam nesse reservatório a inteligência das vias humanas para dar-lhes ainda hoje uma forma, eventualmente escrita. Ele o faz então a partir desta postulação elementar e fundamental que supõe que a vida, aconteça o que acontecer, cumpre sua promessa, sem que a inversão doxológica se produza nem a experiência que a ela corresponde tenha lugar. É essa força de engendramento plural bíblico que um certo ascetismo teológico impediu Jüngel de perceber.

2. A leitura cristã e litúrgica do texto, por outro lado, ativa de saída a estrutura doxológica da fé e a inver-

³⁹ Cf. C. THEOBALD. “Jesus não está só. Aberturas”. In P. GIBERT & C. THEOBALD (dir.). *O caso Jesus Cristo. Exegetas, historiadores e teólogos em confronto*. Paris: Bayard, 2002, 410.

são que faz de Deus o “sujeito” da grande intriga da história do mundo. *É aqui que se esclarece ultimamente o laço entre Deus e a narrativa*: somente a leitura trinitária do texto bíblico permite manter até o fim a iniciativa de Deus, conservada no ato doxológico, e a criatividade inerente ao ato de fé, inclusive aquela de “qualquer”, que acabamos de tratar: há *vontade de Deus* porque a contingência perigosa e feliz da história e a pluralidade e a singularidade dos itinerários contam até o fim. Mas essa *alteridade* interna à vontade divina lhe dá ao mesmo tempo, e dá à sua unidade, a profundidade “abissal”⁴⁰ que o conceito de “autocomunicação de Deus como mistério”, introduzido no final da primeira parte, tenta pensar.

A explicação trinitária dessa “entrega de Si” de Deus permite, com efeito, manter, de um ponto de vista teológico, a criatividade interna da fé – ainda uma vez, inclui-se aqui também aquela de “qualquer”: Deus é aquele que Se dá ao homem, dando-lhe seu próprio espírito de santidade, precisamente para que o homem possa Lhe dar existência no seio de Sua criação. Esse livre ato de escuta e de obediência “kenótica”, ao mesmo tempo

divino e humano, o Messias, Jesus, incarna-o de uma vez por todas. Sua existência, porém, teria desaparecido há muito da história e desapareceria hoje se aqueles e aquelas que o seguem não continuassem a Lhe dar existência em seus próprios itinerários: é precisamente essa tensão fundamental entre o “uma vez por todas” de sua “passagem” na Palestina e o Espírito santo e criador que permite pensar a criatividade histórica da tradição cristã e o desapossamento de si em proveito da humanidade que deve caracterizá-la na idade pós-metafísica.

3. Registremos, para encerrar este segundo tempo, um duplo resultado, que nos faz deixar a teologia narrativa sob sua forma clássica.

Em primeiro lugar, compreendemos por que a teologia só pode abordar de forma globalmente *positiva* as tentativas realizadas na idade pós-metafísica de considerar as tradições religiosas e em particular a tradição narrativa da Bíblia como “recurso” que permite recuperar através desses conteúdos a *modalidade* da fé (*Vernunftglauben*), sem a qual torna-se difícil, hoje em dia, encontrar motivações para agir corretamente quando se abordam os pro-

⁴⁰ Cf. a doxologia do cap. 11 da epístola dos Romanos: “Oh profundidade da riqueza tanto da sabedoria como do conhecimento de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis, os seus caminhos! Quem, pois, conheceu a mente do Senhor? Ou quem foi o seu conselheiro? Ou quem primeiro deu a ele para que Lhe venha a ser restituído? Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele, pois, a glória eternamente. Amém!” (Rm 11, 33-36).

blemas relativos ao futuro da espécie humana. Como o Jesus dos relatos evangélicos aproximou-se de “qualquer” para nele suscitar sua *própria* fé elementar, da mesma forma a teologia de hoje está convidada a adotar uma atitude hospitaleira, não desprovida de crítica, naturalmente, diante de todas as manifestações de uma “fé” na vida e no futuro da humanidade, sejam quais forem suas ressurgências e a profundidade onde se situem.

E se ela dá provas de benevolência e, por vezes, de admiração ante as tentativas de aprendizado e melhoramento suscitados por sua tradição, ela não pode deixar de reconhecer, ao mesmo tempo, que ela própria beneficiou-se com a entrada das sociedades na idade pós-metafísica para uma melhor compreensão da perspectiva teologal de seus próprios recursos narrativos. Esse processo de aprendizagem multissecular passou pelo aprovisionamento progressivo da exegese crítica, cuja retomada na teologia narrativa só está disponível graças à mediação de uma filosofia da religião do tipo kantiano, uma vez que somente essa última permite dar sua verdadeira significação ao interesse histórico pela gênese do mundo bíblico e por aqueles que o inventaram e lhe deram abertura: se, de um ponto de vista filosófico, esse ato de abertura origina-se numa postulação, ele supõe, de um ponto de vista teológico, uma livre experiência doxológica, dentro da

qual Deus se manifeste como “sujeito” de uma intriga universal, tornando o crente capaz de abordar suas relações com outrem “à maneira divina”.

O segundo resultado entrevisto por Jünger é o princípio de concordância entre a forma e o conteúdo teologal da memória bíblica. Esse princípio já nos guiou em nossa forma de abordar a narrativa bíblica e os relatos evangélicos. Resta-nos explicá-lo nesse último tempo de nosso percurso.

III. O princípio de concordância entre forma e conteúdo e os limites da narratividade

Se nos interessamos, para concluir, por esse princípio de concordância, é que não somente ele nos permite esclarecer os limites entre a teologia narrativa, a exegese crítica e a narratologia literária e bíblica. Ele nos permite também, e principalmente, chegar a uma definição mais delimitada, e por conseguinte mais precisa, da teologia narrativa: ela deve estar relacionada a uma memória bíblica que atravesse outros gêneros literários, mas que esteja compreendida precisamente nessa forma diferenciada, a partir da experiência teologal da santidade como seu último mistério.

Um princípio estético e teologal

Lembremos primeiramente que a concordância entre a forma e o conteúdo de uma obra ou de um discurso é o critério mais elementar para apreciar sua qualidade estilística. Esse critério encontra na narratologia literária uma aplicação particular, posto que essa, interessa-se precisamente pela relação intrínseca entre narrador e leitor, como já assinalamos: o que está em jogo *na* narrativa entre os personagens, organizados e perfilados dentro de uma intriga mais ou menos complexa por um narrador mais ou menos onisciente, é conclamado a tornar-se “realidade” *entre* o texto e seus leitores. A análise dos “pontos de observação” em que se coloca o narrador conduz de saída a identificar sua maneira de guiar o leitor com suas estratégias “pedagógicas” mais ou menos sutis.

1. Essa observação geral permite que interroguemos os textos bíblicos como qualquer outro texto, formulando a *questão estilística*: existe concordância, sim ou não, e em caso afirmativo, qual, entre o *que* a narrativa quer comunicar e *sua maneira* de fazê-lo? Questão que se radicaliza se o que está em jogo na comunicação é o Evangelho, o “mistério”, a “fé”... Ou ainda, a correspon-

dência misteriosa da “fé” com o “ponto de vista” de Deus. À sua maneira, o apóstolo Paulo enuncia esse princípio de concordância em 1 Co 2, 1-5: “...minha palavra e minha pregação nada tinham dos discursos persuasivos da sabedoria, mas eram uma demonstração feita pela força do Espírito, a fim de que a vossa fé não fosse fundada na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus”. Formulada a partir de sua própria experiência apostólica, essa breve passagem parte do estatuto teologal da fé para libertar o ouvinte de uma eventual força de persuasão do retórico cristão, ou, antes, para exigir desse que a forma de seu discurso não seja obstáculo à divina liberdade da fé do receptor, fé que ela tem por missão suscitar e que, ao contrário, ela esteja àquela perfeitamente ajustada – princípio geral que deve evidentemente aplicar-se até mesmo às cartas paulinas, bem como aos relatos evangélicos e a todo o resto da Bíblia.

Assim explicitado, o princípio estético da concordância entre forma e conteúdo não abre somente uma verdadeira crítica interna ao cânone das Escrituras; ele permite também a elaboração de uma teoria da inspiração⁴¹; ele interroga a teologia e o teólogo quanto à sua

⁴¹ Cf. C. THEOBALD. “A recepção das Escrituras inspiradas”. In P. GIBERT e C. THEOBALD (dir.). *A recepção das Escrituras inspiradas*. Exegese, história e teologia. Paris: Bayard e RSR, 2007, 269-298.

comunicação. Ele não pode contentar-se com a posição de comentador das Escrituras; mesmo tendo a vocação de retornar sempre à posição do *didáskalos* de Mateus ou ainda do *hodêgos* de Lucas, oculto no personagem de Philippe (Ac 8, 31 e contexto). Ele se inspira, pois, nas múltiplas pedagogias bíblicas e no princípio de concordância quando esse instaura sua própria conexão com os textos e, através dos textos, com outros leitores, cuja autonomia “teológica” lhe é tão cara. É precisamente esse interesse central da Bíblia para o ponto de vista do receptor e sua situação, evidenciado pela análise narrativa, que obriga o teólogo a situar-se, com outros leitores, à distância do texto bíblico, “fora do texto”, que não o leva somente a *reler* a narrativa no hoje, mas o convida ainda – e principalmente – a reescrevê-lo, honrando assim (contra o ascetismo de Jünger) sua força de engendramento plural, estabelecida no segundo tempo de nosso percurso.

2. É aqui que ele deve fazer intervir a pluralidade das convicções e “pontos de vista” dentro de nossas sociedades pós-metafísicas e a aporia inerente à questão da verdade, que tratamos no primeiro tempo de nosso percurso. O princípio estético de concordância entre forma e conteúdo encontra sua *significação propriamente teológica* quando não é mais aplicado somente a textos, mas principalmente as “testemunha” que deram forma a estes

textos e deles vivem; ele carrega então o nome mais concreto de “santidade”: forma de vida que corresponde de maneira absoluta ao que ela significa, ou seja, a própria santidade de Deus. Esse estilo de vida é mais particularmente posto à prova quando nossas convicções últimas tornam-se fonte de violência. A santidade se “mostra” então com essa “postura” altamente improvável, que, como já dissemos, consiste em manter-se até o fim na concordância consigo mesmo, tomando a si as situações-limites da intersubjetividade humana, inclusive a recusa eventual de comunicar-se. Em uma situação de ameaça, isso supõe uma liberdade radical em relação à perspectiva da morte. O centro do Novo Testamento, o que ele designa como seu *mysterion* (Cf. Mc 4, 11; 1 Co 2, 1. 7), não é nada mais do que um Deus comunicando à multidão *esta* santidade que o constitui em si mesmo (Cf. Lv 19, 1sv; Mt 5, 43-48).

Retrospectivamente, esclarece-se aqui a pluralidade de “pontos de vista”, organizada por um narrador evangélico que não quer controlar a liberdade de seus leitores mas, ao contrário, como um pedagogo, tenta suscitar-la até mesmo nas situações-limites que esse tem de atravessar. Confrontado com as figuras de santidade na história, ele pode ser conduzido finalmente a adotar a atitude doxológica ante o texto, “santo”, ele próprio, e

aclamá-lo como Palavra do Deus santo. Ele pode também legitimamente considerá-lo como um “clássico”, entre outros, ao qual se refere em razão de sua qualidade estilística e da coerência do modelo de humanidade que ele expõe, e buscando nele uma “fé” humana que o faz atravessar, segundo a ocasião, de maneira exemplar ou heroica, as situações difíceis ou felizes que diante dele se apresentam.

Concluindo, resta-me sugerir brevemente que, embora fundando a teologia narrativa, esse princípio de concordância, tomado em sua significação teológica, limita-a ao mesmo tempo, em respeito a outros gêneros literários e, logo, outros tipos de teologias.

Os limites da narratividade

É a santidade de Deus, concordância absoluta entre o *que ele é* e sua *maneira* de entregar-se entre nossas mãos, que pede para ser contada: é ela que funda, em última instância, a articulação teológica entre a narrativa bíblica e a multiplicidade de nossos relatos, dando assim, como demonstramos, à teologia dita narrativa seu estatuto principiador. Mas essa mesma santidade exige também a presença de uma lei ou de uma regulação, oferece um ambiente onde o debate e a argumentação devem

encontrar seu lugar e termina no que ela pressupõe desde o início como sua expressão mais alta, a doxologia sob todas as suas formas. Assim, a santidade abre a teologia narrativa a outros tipos de pensamento teológico.

1. Lembremos que o *estatuto principiador da teologia narrativa* esteve no coração de nosso percurso que quis honrar até o final o gesto de memória bíblica que consiste em colocar Deus na posição de “sujeito” de uma intriga universal. Esse laço intrínseco entre Ele e a narrativa da humanidade nós abordamos na segunda parte: primeiro a partir do ato de “fé” como ato de ponderação, que é a questão maior de toda a existência humana e que, ao se inscrever numa narrativa individual, é transportado e suscitado pelo *potencial narrativo* de nossas tradições coletivas. Em seguida, a partir da inversão doxológica de uma fé que liga o conjunto de nossos relatos humanos Àquele que Se entrega sem reservas a nossos múltiplos pontos de vista e maneiras de Lhe dar livremente existência na história. Ora, esse laço entre Ele e a intriga da história humana recebe agora um novo e último esclarecimento, após haver encontrado a *coerência* literária da tradição narrativa de nossa memória bíblica e ter fundado o princípio – estético – de concordância entre sua forma e o que essa veicula na *misteriosa* concordância de Deus consigo próprio, inteiramente engajado na comuni-

cação que faz de Si próprio naqueles e naquelas que, sem violência, defrontam-se com a violência. É precisamente essa “santidade” que faz compreender a vertente pneumatológica e cristológica da narrativa de Deus, sua unidade sendo criadora da teologia nem seu estatuto principiador.

A partilha da própria santidade de Deus com a multidão introduz em *todo* ser humano, seja qual for sua tradição, religiosa ou não, um *limite* incrivelmente móvel entre um chamado “desmedido” que ressoa em seu interior, o chamado a ser *como* Deus, e sua própria “medida” humana (Cf. Mt 5, 43-48). Existe verdadeiramente “engendramento” quando o que se apresenta assim à “consciência espiritual” (a que retornamos nesse ponto) como algo “desmedido” revela-se subitamente “na medida” de um tal ou de uma tal (Cf. Lc 6, 38). Nenhuma definição vale mais aqui; mesmo se gostaríamos tanto de fixar nossos “limites” através de leis, delimitar nossos terrenos ou, ao contrário, reduzir o “excesso divino” em nós a um jogo de comparação ou de rivalidade com outros. Mas o engendramento gracioso de um tal ou uma tal – à imagem do Único – torna-os incomparáveis. Sem jamais poder ser definido, o *incomparável em nós clama por ser narrado*: ser contado numa multiplicação de relatos individuais e coletivos, sim! Essa multiplicação seria, entretanto, impensável se a própria santidade de Deus

não tivesse assumido uma figura histórica *única* e de tal forma que nessa figura ela se diz *inteiramente* – o que significa também *de uma vez por todas* – precisamente sob a forma de uma multiplicação infinita. Seria adequado explicitar aqui – não podemos fazê-lo no âmbito de um trabalho como este – que é a vitória do Cristo sobre a morte (Cf. Jn 10, 18 e He 2, 14sv) que torna possível sua própria santidade, realiza-a inteiramente e oferece a outros esta mesma liberdade (Cf. AP 12, 11); ponto tão difícil de receber em outras civilizações, nas quais a morte não marca a unicidade de uma vida.

E. Jünger percebeu a novidade radical que representa essa curva crística na história da humanidade, novidade que somente a forma da narração pode honrar. Ele não viu, entretanto, que a Unicidade de excelência do Cristo consiste precisamente em ter engendrado uma multidão de “únicos”: “se o grão de trigo cai na terra e não morre, ele fica só (*monos*); se ao contrário ele morre, ele traz fruto em abundância” (Jn 12, 24).

2. Como é então possível que tal multiplicação não conduza a uma desagregação da tradição e a uma diluição apócrifa da arte bíblica de contar?

A resposta encontra-se primeiramente pelo lado do discurso prescritivo da lei, imbricado no desenrolar do relato bíblico. Talvez se deva dizer, inversamente, que o

relato surge no coração da lei, no lugar preciso onde ela “diz”, insistindo na aposta libertadora do *sabbat*, sua razão de ser⁴². A norma moral e sua explicação em tábua de mandamentos e interditos é, com efeito, a resposta necessária da sociedade à deriva da competição humana no campo da violência. Mas a “resposta” a um excesso de violência, e até mesmo a uma incerteza radical da espécie humana quanto a seu próprio futuro, não deveria vir, aliás, de uma desmedida bondade e solicitude que inclusive, de certa forma, precedesse e prevenisse essa violência? A narrativa bíblica retraga precisamente o itinerário que conduz da preocupação ética e moral da justiça rumo à descoberta de uma “justiça que ultrapassa a justiça”, a economia metaética da doação de si a outrem, que constitui a “testemunha” das “testemunhas”: “Amai vossos inimigos e rezai por aqueles que vos perseguem. Assim, vos tornareis filhos de vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o sol sobre maus e bons, e faz cair a chuva sobre justos e injustos” (Mt 5, 44).

A extrema fragilidade dessa passagem para o que as Escrituras designam como sua realização não se deve somente à violência, mas, sobretudo, à impossibilidade

divina de legislar com base num apelo por “mais” justiça. Novamente o princípio da comunicação da santidade divina à multidão vem em nosso socorro para fazer-nos compreender a conveniência de uma regra dogmática e sua forma. A dupla norma ética e moral de justiça, aquilo a que chamamos “dogma”, situa-se paradoxalmente no espaço de ausência de qualquer legislação para deixar as testemunhas irem até o fim de seu próprio percurso de realização, para lembrar-lhes sua vulnerabilidade constitutiva, aberta por graça, e mantê-las assim ligadas umas às outras.

Vê-se, com efeito, emergir na literatura epistolar. Em São Paulo, por exemplo, uma verdadeira “regra de fé”⁴³, que enuncia as condições da salvação. Sua função, porém, não é regular de forma justa o viver juntos dos homens (Cf. Rm 10, 1-5), mas sim manter aberto em Cristo, “fim da lei” (Rm 10, 4), o espaço de comunicação do Espírito nos corações dos homens (Cf. Rm 5, 5) e sem discriminação *entre* todos os homens, e reuni-los, com base nesse único fundamento, na Igreja. Quando essa regra encontra no século IV sua forma acabada no Símbolo, seu *conteúdo* trinitário indica claramente seu bom uso

⁴² Cf. P. BEAUCHAMP. *O relato, a letra e o corpo*. Ensaios Bíblicos, CF, 114. Paris: Cerf, 1982, 191-194.

⁴³ Cf. Rm 10, 9: “Se, com a tua boca, tu confessas que Jesus é o Senhor, e se, em teu coração, crês que Deus o ressuscitou dos mortos, serás salvo”.

espiritual de permitir e aliar uma multidão de relatos, que concordam perfeitamente com a imagem bíblica do Deus único, mistério do laço entre incomparáveis.

Uma teologia dogmática ou especulativa, referenciada ao símbolo eclesiástico e não a seu desenvolvimento histórico, torna-se então necessária e é como que exigida pela própria memória bíblica e aquilo que a fundamenta, a comunicação histórica da santidade de Deus. Mas, mesmo tendo uma função reguladora necessária, ela deve permanecer ligada à teologia narrativa, que a protege contra um fechamento ideológico.

3. Como então evitar, perguntemo-nos uma última vez, que essa insistência na posição incomparável de cada testemunha e em sua vulnerabilidade provoque sua marginalização ou seu afastamento elitista em relação à sociedade? A resposta teológica somente pode vir do *estilo argumentativo* de certos discursos narrativos ou dos argumentos sapienciais que interrompem, às vezes por muito tempo, o desenrolar da narrativa bíblica. Será preciso lembrar que Jesus e Paulo eram temíveis controversistas? O interesse constitutivo da Bíblia pela santidade de Deus implica essa capacidade de ponderação argumentativa do receptor; essa é a última manifestação de sua liberdade teológica e a garantia de que a convergência ou a paz, para falar em termos bíblicos, não provenha de uma im-

posição externa. A presença da argumentação mostra que a pluralidade muitas vezes conflituosa dos pontos de vista está submetida a um trabalho renovador da crítica. O horizonte de verdade em regime bíblico não é, com efeito, de ordem “destinal”: a verdade é entregue à *liberdade histórica* dos sujeitos e das sociedades.

É, pois, impossível honrar em nossos dias a experiência do Deus santo do relato bíblico, sem nos darmos conta ao mesmo tempo que esse Deus se entregou a nossos debates e que nós temos então o dever de entrar na controvérsia entre os grandes estilos de vida do mundo, que concernem a todos no limite incerto de nossa existência. Foi o que tentamos fazer nesta contribuição, defendendo de maneira argumentativa os relatos de Deus contra a folclorização que os ameaça na idade pós-metafísica, mantendo, no que lhes concerne, a questão da verdade. Essa controvérsia, que se inscreve em cada época nas grandes estruturas de debate disponíveis em dada sociedade, deve, em nossa época, defrontar-se com a diferenciação interna das “pretensões de validade” que afetam todo discurso comunicável: autenticidade, rigidez normativa e verdade. Quando o crente argumenta em favor da justeza da proposta cristã no *mundo social* e exprime uma pretensão à *verdade* de seu discurso no *mundo de tudo* que é “real”, ele *atesta*, no debate, nele implican-

do-se de forma autêntica, que a sociedade e o mundo não estão tragicamente fechados à santidade, mas, na condição de criação, desde sua fundação por Deus, mostram-se abertos a uma consumação escatológica. Ele argumenta, pois, em favor do primado ontológico do *possível* sobre o *real*, cuja expressão perfeita é novamente a ficção literária da narrativa.

Entretanto, dado o estatuto pós-metafísico de nossas sociedades, onde a Bíblia tornou-se um relato cultural, entre outros, somente o discurso *hínico ou doxológico*, absolutamente gratuito, pode, em última instância, reconhecer a Deus a posição de “sujeito” de uma grande “intriga”: aquela da santidade fazendo-se imanente a nossa história multiforme e sem harmonia...

Cadernos Teologia Pública: temas publicados

- Nº 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- Nº 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- Nº 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- Nº 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- Nº 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- Nº 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- Nº 7 – *Transformações recentes e perspectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- Nº 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- Nº 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- Nº 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- Nº 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- Nº 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- Nº 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- Nº 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- Nº 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- Nº 16 – *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- Nº 17 – *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 18 – *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Süss

- Nº 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel
- Nº 22 – *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
- Nº 23 – *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 24 – *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- Nº 25 – *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 – *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 – *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 – *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 – *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 – *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 – *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 – *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 – *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 – *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 – *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 – *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 – *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 – *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 – *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 – *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 – *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 – *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi

- N. 43 – *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 – *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 – *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 – *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 – *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 – *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels
- N. 49 – *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos* – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 – *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Giraudo, SJ
- N. 51 – *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 – *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 – *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 – *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo
- N. 55 – *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 – *Igreja Introvertida: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 – *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson



Christoph Theobald, teólogo jesuíta, é professor de Teologia Fundamental e Dogmática na Faculdade de Teologia do Centre-Sèvres, em Paris e especialista em questões de teologia fundamental e de história da exegese. É redator-chefe adjunto da revista *Recherches de Science Religieuse*. Possui trabalhos em história da exegese (séculos XIX e XX, Modernismo) e em história dos dogmas, em teologia fundamental e dogmática (cristologia, trindade, criação, antropologia, eclesiologia), no campo da estética e em teologia pastoral.

Algumas publicações do autor

La Réception du Concile Vatican II. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.

«Dans les traces...» de la constitution «*Dei Verbum*» du concile Vatican II. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.

“Música e Teologia em Johann Sebastian Bach”. In *Cadernos Teologia Pública*, nº 27, ano 4. São Leopoldo, 2007.

L'univers n'est pas sourd. Sciences et foi en quête de sens, avec Bernard Saugier et d'autres. Bayard, 2006.

L'Eglise sous la Parole de Dieu, chap. IV dans *Histoire du Concile Vatican II*. 1959-1965. Tome V: Concile de transition. La quatrième session et la conclusion du Concile. Paris-Leuven: Le Cerf-Peeters, 2005, 337-437.

Le péché originel. Heurs et malheurs d'un dogme, (sous la direction de C. Boureux et de C. Theobald). Paris: Bayard, 2005, 215 p.

Une nouvelle chance pour l'Evangile. Vers une pastorale d'engendrement, (sous la direction de Philippe Bacq SJ et de C. Theobald SJ). Paris: Lumen vitae & Les éditions de l'atelier & Novalis, 2004, 204 p.

Présences d'Evangile. Lire les Evangiles et l'Apocalypse en Algérie et ailleurs. Paris: Les éditions de l'atelier, 2003, 224 p.

La Révélation, col. Tout simplement. Paris: Les éditions de l'atelier, 2001, 238 p.

L'Esprit créateur dans la pensée musicale de Jean-Sébastien Bach, avec Ph. Charru Mardaga, 2000.

Histoire des dogmes. t. IV: la Parole du salut, (avec B. Sesboüé). Paris: Desclée, 1996.

Art. Sens de l'Ecriture du XVIIIe au XXe siècle, dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Fascicule 67 et 68. Paris: Letouzey et Ané, 1992/93, 470-514.