



# A fé cristã em tempos de pós-modernidade: desafios para o constructo epistêmico do saber teológico\*

Elias Wolff<sup>a</sup>

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Pucpr, Brasil

<http://orcid.org/0000-0003-2479-2340>

RECEBIDO: 28-09-21. APROVADO: 25-01-22

**RESUMO:** A teologia caracteriza-se como saber da fé contextualizada nos espaços e tempos em que vivem as comunidades de fé, com a finalidade de justificar a fé das comunidades e orientar a sua vivência na interação com as características socioculturais de cada época. Desse modo, a episteme teológica acompanha as mudanças que ocorrem nos tempos e nos contextos da comunidade de fé, que sempre implicam nas hermenêuticas e nas vivências da fé.

O objetivo deste artigo é analisar o tempo atual que se caracteriza como fim de uma época, a modernidade, e configuração de uma nova, por muitos designada como pós-modernidade, cujas características incidem diretamente na estrutura epistêmica da fé cristã. O método é a análise qualitativa da bibliografia que mostra como em contexto de pós-modernidade, não apenas afirma-se a verdade, mas também emerge o questionamento se é possível alguma verdade, e há, inclusive, quem conclui um vínculo intrínseco entre “pós-modernidade” e “pós-verdade”, o que estaria indicando também o hoje como tempo de “pós-religião”. A conclusão é que a teologia, como o dizer da verdade de fé precisa confrontar-se com essas tendências, buscando colher a sua contribuição para o saber da fé cristã. Daí emergem exigências de mudanças na estrutura epistêmica da fé; a recolocação do objeto da teologia; a sensibilidade às novas expressões de abertura para o Transcendente; e novas pautas que ressignificam temas permanentes da fé cristã. Dessa forma, a pós-modernidade oferece novas possibilidades para a teologia hoje.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teologia; pós-modernidade; fé cristã; pós-verdade; cultura; sociedade.

\* Artigo de reflexão.

<sup>a</sup> Autor de correspondência. Correo electrónico: [p.eliaswolff@gmail.com](mailto:p.eliaswolff@gmail.com)

*La fe cristiana en tiempos de la posmodernidad: desafíos para la construcción epistémica del saber teológico*

RESUMEN: La teología se caracteriza como un conocimiento de la fe contextualizado en los espacios y tiempos en que viven las comunidades de fe, con el propósito de justificar la fe de las comunidades y orientar su experiencia en la interacción con las características socioculturales de cada época. De esta forma, la episteme teológica sigue los cambios que se dan en los tiempos y en los contextos de la comunidad de fe, y estos cambios inciden siempre en la hermenéutica y en las experiencias de fe.

El objetivo de este artículo es analizar el momento actual, que por el fin de una era, la modernidad, y la configuración de una nueva, por muchos denominada posmodernidad, cuyas características inciden directamente en la estructura epistémica de la fe cristiana. El método es el análisis cualitativo de la bibliografía, que muestra cómo en el contexto de la posmodernidad no solo se afirma la verdad, sino también el cuestionamiento de si alguna verdad es posible; incluso hay quienes concluyen un vínculo intrínseco entre “posmodernidad” y “posverdad”, que señalaría también el hoy como una época de “posreligión”.

Se concluye que la teología, como narradora de la verdad de la fe, necesita confrontar tales tendencias, buscando recoger su contribución al conocimiento de la fe cristiana. De ahí surgen demandas de cambios en la estructura epistémica de la fe; la sustitución del objeto de la teología; la sensibilidad a nuevas expresiones de apertura a lo trascendente; y nuevas orientaciones que dan nuevo sentido a los temas permanentes de la fe cristiana. De esta manera, la posmodernidad ofrece nuevas posibilidades para la teología de hoy.

PALABRAS CLAVE: Teología; posmodernidad; fe cristiana; posverdad; cultura; sociedad.

---

COMO CITAR:

Wolff, Elias. “A fé cristã em tempos de pós-modernidade: desafios para o constructo epistémico do saber teológico”. *Theologica Xaveriana* vol. 73 (2023): 1-27. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx73.fctpdce>

---

## Introdução

O tempo em que vivemos é por muitos considerado como “pós-moderno”, com características que expressam superação do projeto da modernidade sustentado no racionalismo, na tecnocracia, na crença num progresso linear, na absolutização das verdades. A atual “condição pós-moderna” caracteriza-se por uma multiplicidade irreduzível que suplanta toda identidade e singularidade; mudanças constantes na compreensão do real, rompendo com toda pretensão de saber universal e totalizante; fluidez do que era considerado sólido em termos de conhecimento e de verdade.

Há quem não veja nesses elementos, entre outros, características de uma “pós” modernidade, mas sim a sua expressão tardia influenciada pelas novas ciências, as novas tecnologias, a globalização. Assim, não há consenso no que se entende por “pós-moderno” para indicar o tempo atual.

Seja como for, são inegáveis as alterações profundas nas formas de viver no tempo atual. Há um novo *ethos* sociocultural e novas epistemologias com transformações em todos os âmbitos da vida humana, individual e coletiva, que incidem diretamente na cultura, na economia, na política, nas religiões. Neste artigo, propomos verificar as implicações desses fatos para o pensar teológico.

As novas ciências refazem as epistemologias clássicas e a compreensão da verdade, exigindo da fé cristã rever suas categorias, hermenêuticas, linguagens e ritos; a força da diferenciação e das constantes mudanças em tudo, coloca em dúvida verdades pretendidas definitivas, como dogmas e doutrinas; as novas antropologias propõe novas concepções também do transcendente em sua relação com o mundo humano e vice-versa, com tensões entre fé e razão, e integrando no ato de fé a concepção de autonomia da realidade histórica e de responsabilidade humana pela sua transformação; e a intensa fragmentação da realidade humana situa “o que interessa” em espaços definidos localmente e individualmente, questionando verdades universais e forças transcendentais que se crê atuarem na realidade e na história. Nisso acontece a afirmação do sujeito, em sua singularidade histórica, como fonte de constituição do sentido, o que se confronta com a dinâmica comunitária da vivência da fé.

É nesse cenário que este artigo reflete sobre o que é teologia, qual sua finalidade e como fazê-la, analisando as implicações mútuas entre fé e pós-modernidade e verificando as exigências que daí emergem para as comunidades religiosas que se situam nesse tempo.

## Colapso da modernidade ou sua continuidade na pós-modernidade?

A modernidade, com a razão iluminista das ideias claras e distintas de Descartes, o espírito absoluto de Hegel, o racionalismo dos princípios kantianos, o sujeito da classe trabalhadora marxista, gerou um modelo de conhecimento da realidade com meta-discursos que concebiam a verdade dentro de um sistema racionalmente estabelecido. Por muito tempo, esse modelo se tornou paradigma para a compreensão da verdade, que se pretendia universal. O discurso da racionalidade prometia abarcar a totalidade do real e se impunha como expressão da verdade.

Esse esquema começa a colapsar a partir de meados do século XIX. F. Nietzsche (1844-1900) lança dura suspeita à verdade, abrindo seu horizonte de sentido plural, afirmando que para além dos fatos o que há são apenas versões. Uma possível verdade só é atingida em perspectivas, o que explicita a relatividade dos discursos. Já no século XX, M. Heidegger (1889-1976) questiona o saber especulativo deslegitimando a sistematização metafísica e propondo a concepção de verdade como acontecimento da autoação do mistério do ser - *Dasein*. E J. P. Sartre (1905-1980) afirma o *sem-sentido* da realidade e que a luta para viver na verdade é uma “paixão inútil”.

O mundo objetivo e tradicional confronta-se com um ideal de vida centrado na subjetividade e na livre escolha dos critérios de comportamento. Rejeita-se a racionalidade moderna que absolutiza a verdade. Surgem novas ciências, novas tecnologias e a globalização que mundializam novas epistemes do saber e novas formas de viver.

Temos, assim, o surgimento de um novo tempo axial, por alguns denominados “pós-modernidade”, cuja origem M. Sarup identifica nas mudanças socioculturais, nas ciências e na economia que ocorrem a partir dos anos 70 do século XX, alterando significativamente as formas de viver no tempo e no espaço<sup>1</sup>. Alguns intelectuais negam que a modernidade tenha terminado e preferem chamar o tempo atual de “modernidade líquida” (Bauman, 1998, 2005); “modernidade tardia” (Giddens, 1991, 2002); “capitalismo tardio” (Jameson, 1991); e “sociedade pós-industrial” (Harvey, 1992).

É uma tarefa complexa entender o tempo atual como “pós-moderno”. De um lado, a expressão “pós” indica a superação das formas de vida caracterizadas pela modernidade. De outro lado, traços da modernidade se manifestam também nesse momento de “pós”. Seja como for, como tardia modernidade ou sua pós, o tempo atual se caracteriza por transformações em todos os âmbitos da vida pessoal e social.

<sup>1</sup> Ver Sarup, *Identity, Culture and the Postmodern World*, 94.

Estudiosos situam essas mudanças - pós-modernas – em dois principais horizontes: no socioeconômico; e no epistemológico, como um conjunto de teses filosóficas que rompem com a pretensão de neutralidade da ciência e expressam seu vínculo com questões sociais e políticas<sup>2</sup>. Assim, numa visão geral, a expressão “pós-modernidade” “oscila entre dois elementos e autoexcludentes: (1) período histórico, época e *ethos* social, ontologia, (2) corrente teórica, epistemologia, tradição intelectual e filosófica de pensamento”<sup>3</sup>.

### Traços desse novo tempo

Com J-F Lyotard (1924-1998) entendemos que vivemos hoje numa “condição pós-moderna”<sup>4</sup>. No âmbito do conhecimento, afirma-se uma mudança constante e incontrolável na compreensão do real, uma multiplicidade irreduzível que suplanta toda identidade e singularidade como “jogos de linguagem”<sup>5</sup> que destroem os metadiscursos<sup>6</sup>.

D. Harvey mostra que tais mudanças são frenéticas e geram fragmentação, insegurança, efemeridade. As metanarrativas que absolutizam o saber, são substituídas pela heterogeneidade e diferença<sup>7</sup>.

Z. Bauman entende que a incerteza substitui o tempo sólido e contínuo da modernidade: o “mundo pós-moderno está se preparando para a vida sob uma condição de incerteza que é permanente e irreduzível”<sup>8</sup>.

Nesse novo clima intelectual não há possibilidades de consenso de tipo metafísico. A metalinguagem universal que pretendia explicitar as estruturas universais da realidade e ao uno imutável e eterno, cede lugar à diferença, à pluralidade, à contingência histórica do real. O sujeito moderno não é mais fonte de sentido, afirma-se o vitalismo dos desejos “em recusa às injunções de um superego vinculado ao sistema”<sup>9</sup>.

Essas tendências remetem a uma nova interpretação do tempo histórico atual, de sua configuração religiosa e do conceito de verdade que daí se extrai. A ênfase está na secularização que coloca a humanidade em uma nova consciência, de autonomia, frente

<sup>2</sup> Alvesson e Deetz, “Teoria crítica e abordagens pós-modernas para estudos organizacionais”, 226-264.

<sup>3</sup> De Souza, “Pós-modernidade nos estudos organizacionais: equívocos, antagonismos e dilemas”, 271.

<sup>4</sup> Lyotard, *La condition post-moderne. Rapport sur le savoir*. “Condição pós-moderna” é a tradução para o português do título em francês.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 67-68.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 7-9.

<sup>7</sup> Ver Harvey, *A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*.

<sup>8</sup> Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, 32.

<sup>9</sup> De Oliveira, “Pós-modernidade: abordagem filosófica”, 27-28.

à realidade e de responsabilidade pela sua transformação, com constantes tensões entre fé e razão. O dogma da pós-modernidade é o da tecnociência, que suporta a elitização de grupos detentores do poder, que se impõem sobre a grande massa social.

O avanço das ciências, como a engenharia genética, oferece esperanças e, ao mesmo tempo, temor para o futuro. Proporcionam facilidades na preservação da vida, mas também a ameaçam pelos próprios meios que visam assegurá-la.

A física quântica rompe com o objetivismo das tendências empíricas; o princípio da indeterminação de Heisenberg afirma a dimensão subjetiva e provisória dos conhecimentos científicos. Uma nova visão do mundo se distancia sempre mais das teses de Ptolomeu e Newton, com o impulso da astrofísica, a cosmologia moderna e as biociências, que mostram um mundo em constante evolução, deixando claro que as leis que o fazem funcionar não são conhecidas com a objetividade pretendida, como uma máquina perfeita.

Mudanças nos estilos de vida implicam diretamente nas concepções sobre a vida, onde tanto o empirismo pragmático quanto o existencialismo tendem a aprisionar a verdade no que é experimentado pelo indivíduo e na sua subjetividade.

## Pensar em imagem

Em sua conformação hodierna, o pensar mostra-se livre das determinações formais da modernidade, de caráter transcendental, distante da experiência real, concreta. Por outro lado, o pensar pós-moderno também apresenta-se livre das percepções sensíveis e da imaginação, nas quais ele era confinado, por exemplo, entre os pré-socráticos e os sofistas. Escapou das amarras do empirismo que pretendia encobrir o elemento inteligível das sensações percebidas pelos sentidos. Assim, na atualidade o mundo não mais é pensado como cosmo natural, próprio do pensamento antigo e medieval; não mais pela representação moderna do racionalismo ou do empirismo; e também não é um mundo estruturado como linguagem contemporânea, ainda subordinado à representação.

O mundo pós-moderno é “configurado enquanto imagem”<sup>10</sup>. É o “pensar em imagens”, que significa, essencialmente, rememorar o passado e projetar o futuro, no âmbito de uma dimensão na qual o pensar, bem como a imaginação, prescinde das asserções e negações próprias do pensar conceitual, pensando, pois, necessariamente em imagens, contudo, à diferença da percepção sensível e da imaginação, sem confundir

<sup>10</sup> Da Silva, “Forma de pensar e emancipação pós-modernas do humano”, 269.

pensamento e imagem<sup>11</sup>. Vemos isso em Nietzsche e Heidegger. Para Nietzsche, a vontade de poder é uma imagem da verdade humana. Essa verdade não se expressa por retórica, mas por imagens, sendo o mito a principal expressão de algo para além de conceitos e de sensações: “a verdade não se expressa nem na forma escrita, nem na forma retórica. Emprega-se o mito quando a brevidade do tempo impede um ensino científico.

Invocar testemunhas é um procedimento retórico<sup>12</sup>. Testemunhas são imagens que expressam uma nova forma de pensar. Essa forma se intensifica quando a pós-modernidade configura o mundo por imagens digitais, em contraste com o mundo da modernidade estruturado como linguagem. O mundo imagético pós-moderno, digitalizado, impõe o pensar “em imagem”, que possibilita uma presença que não é apreendida conceitualmente, mas como um acontecimento.

Na verdade, esse fato não é originalidade deste tempo. O pensar em imagem está na origem da vida humana. Mas originalmente era como que sensações percebidas a partir de objetos materiais, com o desenvolvimento de uma memória intelectual e sensível. No contexto pós-moderno, “pensar em imagens” não tem um substrato material, pois são “imagens digitais, fixadas, por seu turno, através de uma memória igualmente digital, que se constitui como uma estrutura mediante a qual a imagem se conforma enquanto imagem e se conserva em um recipiente todo virtual e autônomo em relação ao intelecto”<sup>13</sup>. Tais imagens estão livres para qualquer acesso e uso. A memória digital é apenas repositório das imagens digitais, distinta da memória intelectual e da memória sensível.

A conclusão disso é que o tempo atual de realidade imagética propõem um pensamento abstrato, débil, que enfatiza a crítica aos conceitos objetivos e à “realidade objetiva” pensada pela “razão forte”. Nessa direção Gianni Vattimo retoma o niilismo de Nietzsche para propor uma desfundação da ontologia de Heidegger. A consequência é a explicitação da fragilidade ou mesmo da dissolução do ser. Tal é o sentido de “superação” (*Verwindung*)<sup>14</sup> em Vattimo, indicando que a “pós” modernidade

<sup>11</sup> Ver Vattimo, *O fim da modernidade*; Vattimo, *The Adventure of the Difference*; Vattimo, *A sociedade transparente*.

<sup>12</sup> Nietzsche, *Da retórica*, 32.

<sup>13</sup> Da Silva, “Forma de pensar e emancipação pós-modernas do humano”, 267.

<sup>14</sup> Baleeiro, “Verwindung: A ideia de “superação” no pensamento de Vattimo”, 39-49. É importante observar que essa expressão tem raízes em Heidegger e indica não “superar” o tempo que nos precede, que estaria no termo *Überwindung*, como abandono ou dispensar o que foi construído em tempos anteriores. Por sua vez, *Verwindung*, indica “curar”, “alterar” o tempo precedido, para acolher o que possibilita a vivência nos novos tempos (Guarino, “Vattimo e a necessidade de nos libertarmos da verdade como ‘última idolatria’”).

como desfundação do pensamento ontológico heideggeriano não pode colocar outro fundamento<sup>15</sup>. Afinal, o niilismo é o destino de tudo, como superação de toda estrutura fixa e verdade objetiva.

Assim, acontece a emancipação do humano da “última idolatria”, a adoração da verdade como Deus. Por isso, o que a condição pós-moderna busca é “distanciar-se criticamente do pensamento ocidental enquanto pensamento de fundamento; de outro modo, porém, não podem criticar este pensamento em nome de uma outra fundação, mais verdadeira”<sup>16</sup>. A principal crítica feita a Vattimo é de afirmar que toda ênfase numa verdade fixa, estável e objetiva seria opressão e restrição, expressão de oposição à liberdade da pessoa. A questão é se, de fato, o “pensamento fraco” pode garantir dignidade e liberdade ao ser humano.

## Verdades em tempos de “pós-verdade”?

A pós-modernidade coloca em questão o conceito de verdade, algo sobre o que nunca se obteve consenso, mas hoje tem-se a impressão que qualquer afirmação pode ser tanto verdadeira quanto falsa, a depender do modo como algo é afirmado e como é compreendido por quem ouve. Nesse contexto, a “verdade” vinculada à subjetividade, está na dependência da interpretação e afirma-se pela “realidade do consenso”. É o que se constata com as *fake news*, que escancaram a “verdade” na era da “pós-verdade” na política, por discursos ideológicos sem a transparência dos projetos; na saúde, com o negacionismo da ciência ou com pesquisas falsificadas; na educação, com ensino de perfil ideológico ou religioso à revelia da comprovação de fatos; no meio ambiente, negando a gravidade das questões ecológicas, entre outros campos. Michael Foucault, com as teorias da dissonância cognitiva e percepção, não apenas afirma a postura perspectivista, mas coloca a busca da verdade num segundo plano.

De um lado, esse fato é criticado como relativismo, indiferentismo e subjetivismo. Cada pessoa faz a verdade ao seu gosto. De outro lado, a cultura pós-moderna mostra que o sujeito não está sozinho no espaço, a sua autoconsciência é contextualizada, histórica, construída por relações. Assim, o conhecimento da verdade não está na dependência apenas da subjetividade.

Mesmo com sua postura perspectivista, M. Foucault mostra que a autoconsciência é um efeito secundário, “a formação discursiva de uma época”, na qual a subjetividade é finita, situada, contextual<sup>17</sup>. Manfredo A. de Oliveira mostra que o

<sup>15</sup> Vattimo, *O fim da modernidade*, 10.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>17</sup> Foucault, *L'archéologie du savoir*, 238-239.



pensamento de Marx depende do ser social; Darwin e Nietzsche dependem da vontade de vida; os historicistas dependem do caráter irrecusável da história; Freud, de não ser senhor da própria consciência; Heidegger e Gadamer, da “prioridade do ser sobre nossas interpretações sobre ele, isto é, nossa incapacidade de desligar das realidades históricas ‘pré-dadas’”<sup>18</sup>. Portanto, toda consciência é finita, não é fundamento de si mesma (Gadamer).

Então, a compreensão da “verdade” já não depende da consciência, “mas é antes algo que ocorre em nós”<sup>19</sup>. A consciência não é o fenômeno originante ou o princípio fundamental do pensar e do agir, e por isso não pode explicar inteiramente as coisas, pois não explicamos nem a nossa condição por meio de nós mesmos<sup>20</sup>. Nesse sentido, Gadamer diz que a história não nos pertence, mas nós é que pertencemos à história. Isso mostra que “a tradição histórica de nosso sistema de compreensão é condição irrecusável de nós mesmos”<sup>21</sup>.

## O impacto da pós-modernidade no pensar teológico

### Tendências de continuidade e de ruptura

A tecnociência afirma o horizonte pragmático da existência, vinculando o conceito de verdade com o que é útil. João Batista Libânio percebeu claramente que mesmo buscando ser contra todo absolutismo, essa postura se absolutiza num humanismo ateu; e embora contrariando a racionalidade dos metadiscursos, constrói uma espécie de religião da razão, em oposição à religião revelada<sup>22</sup>.

Isso impacta na teologia rejeitando as verdades dogmáticas; a convicção perene da fé; a tradição religiosa onde se enraíza as convicções de fé e suas práticas; as autoridades das comunidades religiosas, sobretudo institucional; o universo semântico de categorias teológicas centrais na perspectiva cristã, como “Deus”, “revelação”, “encarnação”, “salvação”, “reino”, “igreja”, “sacramentos”, “missão”, entre outros.

Mudanças na episteme teológica são frequentes na história do cristianismo. No Oriente cristão, Clemente de Alexandria (+215) e Orígenes (+253) são os primeiros a utilizar o conceito “teologia” para expressar o conhecimento cristão de Deus. A cristologia tem pressupostos, categorias e hermenêuticas diferenciadas entre a Escola

<sup>18</sup> De Oliveira, “Pós-modernidade: abordagem filosófica”, 33.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Libânio, “Desafios da pós-modernidade à teologia fundamental”, 153.

de Alexandria e a Escola de Antioquia. Agostinho (+430) entende a teologia como *doctrina christiana*, e Abelardo (+1142) como conhecimento cristão de Deus (tal qual no Oriente), dando-lhe um sentido de “ciência”, enquanto saber distinto dos estudos bíblicos.

Na Idade Média, surge a *facultas teológica*, coexistindo nas universidades com as faculdades das Artes, das Leis, da Medicina. Tomás de Aquino utiliza Aristóteles para dar nova racionalidade à teologia, com estrutura e linguagem técnicas do sistema escolástico. O pensar teológico caracteriza-se como apologético, cristalizando-se nas “*sumas*” como um dogmatismo rígido, essencialista e inflexível. Esse sistema foi rompido com a teologia protestante a partir do século XVI. Mas é no século XIX que surgem outros modelos epistêmicos, quando Max Weber (1864-1929) propõe estudos da religião com significativas alterações na relação entre fé e teologia. Com a contestação do saber histórico positivista por F. Schleimacher (1768-1834) e W. Dilthey (1833-1911), provoca-se uma revolução hermenêutica no pensar teológico, afirmando que toda compreensão é situada em condicionamentos históricos. Contra o conhecimento objetivante do historicismo, está também R. Bultmann (1884-1976), que demitologiza a exegese bíblica e afirma o conhecimento existencial.

Contudo, um pensar cristão difícil de assimilar pelas pessoas crentes emerge no século XX, com as teologias da secularização (Bonhoefer, 1906-1945), da Morte de Deus (Thomas Altizer, 1927-2018; Paul van Buren, 1924-1998; William Hamilton, 1924-2012) do “desencantamento do mundo” (Charles Taylor, 1931), do cristianismo sem religião, ou sobre “o religioso pós-religião” (Marcel Gauchet, 1946). A filosofia de Gianni Vattimo (1936) afirma um “cristianismo débil”, centrando-o na caridade e na *kenosis*, e não numa doutrina ou estrutura religiosa; e E.W Von Herrmann (1934) afirma um “ateísmo hermenêutico”.

Nessas tendências, as heranças da fé cristã deixam de ser necessárias para a teologia, que é secular, acadêmica e científica, podendo ser desenvolvida por agnósticos ou ateus que traçam o desenvolvimento das crenças na história atual. Então a transcendência não precisa ser entendida como abertura para o divino, mas para o sentido suficiente que qualifica a existência na dimensão imanente. A ênfase na subjetividade da fé se opõe aos dados objetivos propostos por qualquer autoridade que oriente seja sobre o dado da revelação, seja sobre a moral. Hoje, uma significativa parcela da humanidade desconsidera a dimensão religiosa da existência e então emergem questões como:

É possível a experiência de Deus naqueles estratos de sociedade humana não mais organizados do ponto de vista da experiência religiosa? [...] Com se dá a experiência do Absoluto num contexto a-religioso? É possível o encontro da

teologia cristã com uma cultura cuja dinâmica expressivista é fundamentalmente niilista e cética?<sup>23</sup>

Aqui estão em jogo questões de conteúdo e de método da teologia, que exige rever o constructo epistêmico da fé cristã, considerando que as transformações atuais não acontecem apenas em detalhes da cultura ou da fé, mas no marco total de referências. Trata-se de uma “mudança de paradigmas”<sup>24</sup> que exige remodelação na estrutura do sistema teológico, com uma virada hermenêutica que mostra “um cristianismo sob o risco da interpretação”<sup>25</sup>. A teologia é desafiada à constantes reinterpretaciones criativas dos dados de fé, como razão aberta, e numa correlação crítica e mútua entre passado e presente, doutrina e experiência, religião e sociedade. Somente assim garante a pertinência do mistério cristão para o mundo atual.

### Implicações para a “verdade” na teologia

A discussão sobre a verdade em tempos de pós-verdade implica diretamente na teologia. A questão que emerge é: qual a veracidade da fala teológica? Derrida mostra que o saber sistemático tradicional se dá com base a um pensamento da presença. Como observa Manfredo A. de Oliveira, a racionalidade metafísica se vê como presença do logos e o vincula à fala, mostrando “o caráter logocêntrico e fonocêntrico de presentismo metafísico”<sup>26</sup>. Assim,

....o sentido era pensado como presença plena a si mesmo, livre de toda exteriorização e temporalização, sentido ideal puro, o que o conduz à primazia do logos e da fala como sua forma adequada de expressão. Logos, na tradição, significa ao mesmo tempo razão e linguagem. Isso manifesta que a metafísica ocidental limitou o sentido do ser ao campo da presença.<sup>27</sup>

A pós-modernidade impele a teologia a uma mudança epistêmica na compreensão verdade, não mais como representação mental correspondente à realidade. A “verdade” da teologia não é no sentido do *verum = factum* (Vico e positivismo histórico), mas “no sentido profundo do *verum facti*”<sup>28</sup>. Os eventos históricos contem verdades que a inteligência da fé perscruta, interpreta e articula num sistema conceitual. Mas a verdade não está no conceito que a expressa, pois ao sentido desse conceito

<sup>23</sup> De Aquino, “A pós-metafísica e a narrativa de Deus”, 9.

<sup>24</sup> Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 219.

<sup>25</sup> Ver Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*.

<sup>26</sup> De Oliveira, *Pós-modernidade: abordagem filosófica*, 38.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>28</sup> Boff, *Teoria do método teológico*, 69.

se acrescenta a “dimensão de referência à realidade externa”<sup>29</sup>. A verdade da teologia, como ciência hermenêutica, expressa então uma “saturação de sentido”<sup>30</sup> no conjunto de sua fala.

A pós-modernidade mostra as condições de nosso ser no mundo como sistemas sem unidade interna, sem um centro absoluto. Nada pode ser interpretado a partir de um ponto de vista totalitário ou de uma consciência infinita. Não é possível uma metalinguagem universal subjacente aos diferentes jogos de linguagem da vida cotidiana. O pensamento não está além de nossas diferenças linguísticas. E tudo é fragmentado, perde-se a unidade sistemática da compreensão do real.

Nisso a concepção de “verdade” depende diretamente do comportamento das pessoas. E na sociedade secularizada, pessoas com fé se desencantam das doutrinas e estruturas das tradições religiosas. Então o desejo religioso, como fato antropológico, é suficiente expressão da fé em Deus. Para muitas pessoas, percorrer um caminho de fé diferente da igreja ou mesmo sem ela é a forma de evitar um cristianismo deformado em sua verdade. Vattimo justifica assim um cristianismo não religioso, ou um culto religioso do divino sem uma formalidade institucional<sup>31</sup>.

Isso desafia a teologia a compreender que a organização interna do saber da fé cristã está sempre vinculada às suas condições de produção. Paul Ricoeur mostra a importância do texto, em sua estrutura objetiva, para a organização interna e suas condições de produção<sup>32</sup>. M. Foucault e M. de Certeau mostram que todo discurso contém uma ideologia<sup>33</sup>. Também Gadamer contribui na compreensão da interação entre o texto e o intérprete, o que se dá pela “conversa”<sup>34</sup>.

A teologia pode servir-se desses pensadores para compreender a precariedade e a constante necessidade de revisão de suas formulações de fé. Fazer teologia na pós-modernidade é viver a “hermenêutica da suspeita, que se interroga de maneira crítica sobre os pressupostos conscientes ou não de nossa pré-compreensão como também sobre as condições de produção dos textos a interpretar”<sup>35</sup>. A “razão da fé” não tem o domínio do seu objeto com ideias claras e distintas. A teologia precisa ser humilde e cauta no discernimento dos pressupostos do saber da fé em seus diferentes contextos,

<sup>29</sup> Hick, *O futuro da cristologia*, 39.

<sup>30</sup> Boff, *Teoria do método teológico*, 91.

<sup>31</sup> Vattimo, *Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso*, 7-16.

<sup>32</sup> Ver Ricoeur, *Teoria da interpretação*.

<sup>33</sup> Ver Foucault, *A ordem do discurso*; Foucault, *L'archéologie du savoir*; Certeau, *A invenção do cotidiano*.

<sup>34</sup> Ver Gadamer, *Verdade e método. Traços fundamentais para uma hermenêutica filosófica*.

<sup>35</sup> Geffré, “Pour un christianisme mondial”, 8.

numa análise realista das estruturas de produção e comunicação da “inteligência do crer cristão”<sup>36</sup>.

Nenhuma teologia tem um discurso definitivo acerca do mistério, pois a fé deixa espaço para a dúvida e os questionamentos próprios da razão humana. Longe de negar a fé, isso pode provocar ainda mais fé. Serve para o saber teológico o que diz C. Geertz: “...o homem é um animal suspenso em teias de significado que ele mesmo teceu”<sup>37</sup>. Não significa que a fé muda, com o tempo, em seu conteúdo. Mas que ela tem uma história em sua compreensão e vivência. Se o objeto da fé é sempre o mesmo, “o crível” da pessoa crente muda, e isso possibilita distinguir entre o que pertence à revelação e ao “veículo cultural de uma época”<sup>38</sup>.

À teologia cabe cumprir essa tarefa. Não existem demonstrações irrefutáveis da verdade, mesmo para a fé. Por isso também não existe demonstração de verdades de fé a partir de um único lugar religioso. Teologia se faz em diálogo com diferentes formas de argumentar sobre o que se crê, assumindo novos *locus theologicus*, como a sociedade, a academia, a política, a cultura, a economia, as religiões. Daí emergem novas racionalidades sobre o mundo, a história, o sentido, que enriquecem a fé cristã. Por isso em nosso tempo só tem sentido o ato teológico que se faz intercultural, interdisciplinar, inter-religioso, ecumênico.

John Hick mostra que “afirmar a verdade de algo ... é um ato de responsabilidade para com evidências que não pode escapar do que se sabe ser verdadeiro em um determinado tempo ou lugar”<sup>39</sup>. Em termos de interpretação, para mostrar a verdade de algo do passado é preciso inserir o seu sentido no presente. Daqui surge o princípio da analogia, fundamental na linguagem teológica: afirma-se a verdade dentro do contexto do que se sabe verdadeiro em nosso mundo atual. E a analogia com o que se experiencia como verdadeiro no presente atua como critério para afirmar a verdade de forma geral: “Comumente não se pode afirmar como verdadeiro em outro contexto histórico o que se sabe ser ontologicamente impossível dentro do próprio contexto em que se está”<sup>40</sup>.

Nessa direção é que se perscruta a verdade teológica na perspectiva cristã como Verdade por “autonomasia, a Verdade em pessoa - Deus”<sup>41</sup>, que se “revela no evento,

<sup>36</sup> Ibid., 28.

<sup>37</sup> Geertz, *The Interpretation of Vultures*, 149.

<sup>38</sup> Geffré, *Como fazer teologia hoje. Hermenêutica teológica*, 208.

<sup>39</sup> Hick, *O futuro da cristologia*, 39.

<sup>40</sup> Ibid., 39.

<sup>41</sup> Boff, *Teoria do método teológico*, 68.

tal como se dá na história da salvação e em sua revelação”<sup>42</sup>, com algumas exigências específicas que veremos a seguir.

## Exigências da pós-modernidade para o pensar teológico

### Mudanças na estrutura epistêmica da teologia

A cultura pós-moderna exige refazer a episteme teológica, outrora construída com base em conceitos e fórmulas que sustentam postulados pretensamente imutáveis. Não mais serve o tecnicismo da escolástica e sua objetivação da linguagem sobre os mistérios da fé, vinculando-os estreitamente a conceitos como *transubstantio* no sacramento eucarístico, *homoousios* na cristologia, *persona* na teologia trinitária, *causa instrumentalis et efficax* na teologia da graça, entre outros. Isso expressa uma unidade hermética da linguagem teológica na racionalização escolástica dos tratados de fé e sua legitimação pelo juridicismo de uma época. A modernidade questionou esse modelo teológico, mas sua estrutura só se desequilibra de fato com a pós-modernidade.

Isso implica no método da ciência. Thomas Khun critica a possibilidade de um método científico que afirme um conhecimento científico, valorizando a comunidade científica na prática da ciência<sup>43</sup>. A ciência é afirmação de um paradigma, mas enquanto a ciência normal propõe um paradigma dominante, a ciência revolucionária busca substituí-lo por outro, incomensurável<sup>44</sup>. Para Feyerabend, a noção de um método científico racional é um mito e o anarquismo é o melhor meio de praticar ciência<sup>45</sup>. Para muitos, o método científico

...foi substituído por estudos sociológicos sobre a prática científica e pela cultura material dos laboratórios [...] se refere aos protocolos experimentais para a geração de dados, e não mais a regras de lógica necessárias para justificar fatos científicos.<sup>46</sup>

Também em teologia a questão do método é complexa e existe variadas propostas, sustentadas em diferentes tradições históricas e filosóficas, na hermenêutica bíblica e nos locais institucionais de autoridade. John Mueller<sup>47</sup> verifica quatro diferentes métodos:

<sup>42</sup> Ibid., 69.

<sup>43</sup> Kuhn, “Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice”, 320-339.

<sup>44</sup> Ver Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*.

<sup>45</sup> Ver Feyerabend, *Against Method*.

<sup>46</sup> Marcum, “Explorando as fronteiras racionais entre as ciências naturais e a teologia cristã”, 42.

<sup>47</sup> Mueller, *What Are They Saying about Theological Method?*

1. *Empírico*: partindo da experiência humana, busca entender Deus e nossa relação com Ele. Assim é para David Tracy, por exemplo, e podemos compreender o significado da ação de Deus em diferentes *locus teológicos*: a vida das pessoas, a comunidade de fé, a sociedade e a academia<sup>48</sup>.
2. *Existencial*, que analisa as vicissitudes existenciais em relação à fé em Deus. Paul Tillich vê aqui o sentido da vida humana.
3. *Sócio-fenomenológico*, pelo qual se analisa as condições sociais para a compreensão da fé. Assim é a teologia da libertação na América Latina, e a proposta de Edward Schillebeeckx que vincula fé e história, sendo tarefa da teologia transformar as realidades sociais injustas.
4. *Transcendental*, cujo expoente é Karl Rahner, buscando entender as condições pelas quais as pessoas se auto-superam para estabelecer uma relação com Deus. Aqui Bernard Lonergan mostra não apenas um Deus amoroso, mas como a pessoa pode se apaixonar por ele e pelas outras pessoas pela conversão<sup>49</sup>.

Importante citar, ainda, o *método hermenêutico* de Claude Geffré, entendendo que a fé possibilita luz interpretativa dos dados da revelação manifestados na história. Falar em “revelação”, “encarnação”, presença e atuação de Deus implica numa *leitura de fé* das realidades que a teologia investiga, sejam elas social, cultural, econômica, política, ecológica ou religiosa.

A proposta de C. Geffré ganha espaço em nosso tempo apontando para o deslocamento das estruturas de credibilidade da teologia, ou das condições históricas da fé, como “passagem do saber à interpretação”<sup>50</sup>. Sintoniza com o contexto de pós-modernidade a afirmação da teologia como hermenêutica, um saber que se constrói de modo processual, histórico, não definitivo<sup>51</sup>. Não mais se teologiza num horizonte metafísico, de metanarrativas totalizantes e absolutas sobre a fé.

A teologia que não admite um pensar essencialista, universal e abstrato, desligado das fontes históricas da fé, mostra que a fé não se identifica com os enunciados dogmáticos; a plenitude da revelação não se resume ao que está nas Escrituras e na tradição, pois é de natureza escatológica; a experiência e a práxis do testemunho funcionam como critérios epistemológicos prioritários na afirmação do que é verdadeiro na fé cristã. E a crise das instituições na sociedade atual também implica no pensar teológico: “o conteúdo de verdade ... não é aceito em virtude da autoridade de quem

<sup>48</sup> Ver Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*.

<sup>49</sup> Ver Lonergan, *Method in Theology*.

<sup>50</sup> Geffré, “Pour un christianisme mondial”, 22.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 17.

o profere, mas em virtude de seu título para ser crido”, onde não tem lugar as “teologias autoritárias”<sup>52</sup>.

## Recolocação do objeto da teologia

Isso diz respeito ao objeto da teologia: de que/quem fala? Karl Barth diz que “O assunto da teologia evangélica é Deus”<sup>53</sup>. Mas Deus “é o que é”, e a teologia não chega à essência de Deus em si. Então a teologia trata de “Deus na história de suas ações”, o que entende ser a história de sua revelação, na relação com o ser humano e do ser humano com Deus. Clodovis Boff diz que o objeto da teologia é “Deus e tudo o que se refere a ele, isto é, o mundo universo: a criação, a salvação e tudo o mais”<sup>54</sup>.

Isso “e tudo o mais” tem uma concentração nas Escrituras, na tradição, no magistério da Igreja e na vida das comunidades, mas o objeto da teologia não é o conjunto de proposições, e sim “o conjunto dos textos compreendidos no campo da hermenêutica aberto pela revelação”<sup>55</sup>. Aí está incluída a compreensão da Igreja, de sua missão e da “transformação da pessoa”<sup>56</sup>. Desse modo os objetivos da teologia são afirmações epistêmicas sobre o Deus cristão. A partir da concepção do divino se teologiza a realidade como um todo, a criação e a história ganham sentido do objeto primeiro, pois “pelo esquecimento de Deus, a própria criatura torna-se obscura”<sup>57</sup>.

A questão sobre Deus é recorrente na história da humanidade, e acompanha a vida das pessoas, crentes ou não. Nos mitos, aparece um “agente” personificado, ou uma intervenção “sobrenatural”. Na Antiguidade, Epicuro (341-270 A.C), perguntava-se sobre Deus e seu modo de agir no mundo, sobretudo se tem poder para eliminar os males. No atual mundo secularizado as pessoas perguntam-se sobre a utilidade de Deus, temendo que a religião se oponha aos direitos e à autonomia individuais. Há, como visto, quem considere que a teologia atinge seus objetivos independentemente da existência de Deus, tratando apenas da experiência de sentido humano.

No fragmento 125 de *A gaia ciência*, Nietzsche mostra o *homem louco* procurando por Deus em praça pública. Não o encontrando, conclui que “Deus está morto” e que nós, o homem louco e toda a humanidade, “o matamos”<sup>58</sup>. O que de fato morre é

<sup>52</sup> Ibid., 22.

<sup>53</sup> Barth, *Introdução à teologia evangélica*, 12.

<sup>54</sup> Boff, *Teoria do método teológico*, 43.

<sup>55</sup> Geffé, “Pour un christianisme mondial”, 16.

<sup>56</sup> Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, 87.

<sup>57</sup> Concílio Vaticano II, “Constituição pastoral *Gaudium et spes*” 36.

<sup>58</sup> Nietzsche, *La gaia scienza*, 51-216.



uma concepção substancialista de Deus, que identifica o *ente* com o *ser*, como mostra a onto-teologia de Heidegger (ente: *seienden, entia*; ser: *Sein, Ens, esse*), o que não pode ser conceituado ou objetivado - embora seja possível o seu pensamento e realidade. Se, de um lado, as ciências não podem dizer o que Deus é ou não é; de outro lado, na mundialização liberal da sociedade plural e midiática “Todos os discursos sobre Deus são possíveis e imagináveis”<sup>59</sup>.

Seja como for, o discurso pós-moderno sobre Deus é fragmentado<sup>60</sup>. E a pergunta sobre Deus se aguça nas situações limites da existência, quando “se perde a segurança nos diversos âmbitos da vida pessoal e social, questionando na raiz as referências [...] e as certezas tidas como consistentes”<sup>61</sup>. As respostas são diferentes nas diversas tradições religiosas e culturais, variando sobretudo entre a afirmação do henoteísmo (um tipo de monolatria, que elege uma divindade única sem negar outras) e o monoteísmo, que vê Deus em tudo e tudo em Deus – panenteísmo<sup>62</sup>.

### A questão do nome do divino

Nisso emerge a questão: como nomear o inominável? O Deus de Israel apresenta-se como “o que sou”, não tem um nome específico. Os diversos nomes atribuídos ao divino nas escrituras judaicas levam à questão se ao pronunciar YHWH/*Iahweh*, “pode este *nome* garantir a *unidade* do conteúdo?”<sup>63</sup>. Em Jesus a comunidade cristã reconhece “o nome”, único, “no qual podemos ser salvos” (At 4,12). Deus que se encarna em Jesus de Nazaré (Jo 1,14) o torna compreendido como o Cristo (Mt 1,16,16; At 2,36), que realiza seu desígnio salvífico para a humanidade (At 4,12; 1Tm 2,3-5). Acreditar no seu Evangelho é normativo, como “vida em abundância” (Jo 10,10). O fato é que se dar um nome a Deus corre o risco de objetivar e limitar o mistério que o nome indica, por outro lado esse nome não é uma “definição” de Deus, mas expressão dos seus valores como compaixão e fidelidade (Ex 34,6), “cheio de graça e verdade” (Jo 1,14).

Para Juan L. Segundo a noção grega de Deus como ser puramente espiritual é diferente da hebraica, onde Deus se expressa por uma linguagem corpórea, como metáfora de *Iahweh*<sup>64</sup>. Nesta direção o cristianismo concebe um Deus intra-histórico. Como disso não há saber totalizante, admite-se diferentes pronúncias do “nome”. Então

<sup>59</sup> Schlegel, “Todos os discursos sobre Deus são possíveis e imagináveis em nossa sociedade”, 14-18.

<sup>60</sup> Stein, “Narrativas de Deus são fragmentárias como era pós-metafísica”, 10-13.

<sup>61</sup> Wolff e Von Sinner, “Onde está Deus na pandemia?”, 80.

<sup>62</sup> Wilfred, “O Deus desconhecido”: religiões e narrativa de Deus na pós-modernidade.

<sup>63</sup> Segundo, *O dogma que liberta*, 79.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 99, Nota 9.

a perspectiva cristã não tem pretensão de superioridade em relação a outras perspectivas do divino, e a centralidade cristológica é revisada. Como ensina Paul Knitter, verdade sobre Jesus Cristo não precisa ser afirmada como “completa, definitiva e insuperável”, mas sim como “universal, decisiva, indispensável”<sup>65</sup>. N’Ele, “‘verdadeiramente’ não precisa ser ‘unicamente’”<sup>66</sup>.

## Novas expressões de abertura para o transcendente

Teologia em tempos de pós-modernidade se faz sem concepção da transcendência como abertura para o divino? Se uma ciência se define pelo seu objeto, a concepção do divino é o objeto central da teologia. E como “razão aberta” a teologia colhe contribuições da cultura pós-moderna na concepção desse mistério. Quando a teologia cristã afirma Deus, entende “aquela *dimensão* da realidade que diz respeito ao sentido supremo e por isso totalizante de tudo e de cada coisa”<sup>67</sup>. Tal concepção pressupõe algo, acontecimento ou evento, como “estrutura de sentido” que coloca alguma ordem ou harmonia nas coisas, como a intencionalidade fundante do real<sup>68</sup>.

Assim, a teologia trabalha com o sentido último do cotidiano existencial, a “preocupação suprema”<sup>69</sup> da vida crente. Mesmo se tratadas também por outras ciências, há na lógica epistêmica destas um horizonte de imanência insuperável. Por isso nem todo falar de Deus, fé, sagrado, espiritualidade, religião, ou sentido é teologia, se não mostra uma razão aberta além da imanência, expressando que “o ser humano é interioridade espiritual, é inteligência aberta às realidades transcendentis”<sup>70</sup>.

No constructo pístico da teologia sua transcendência está na *intelligentia fidei*, ou numa fé inteligente, que identifica na experiência humana o sentido último de situações e realidades complexas da história pessoal e social, como vida, sofrimento, morte, alegria, paz que, ao serem teologizadas colhe-se a questão sobre Deus, salvação, espiritualidade. A intencionalidade de fundo e maior dessas realidades é colhida pela *lumen fidei* ou luz “pística”<sup>71</sup>.

Assim, a fé é o *objeto formal* da teologia, a perspectiva interpretativa do Deus que fala ou de tudo o que fala de Deus. O estudo das Escrituras, da história da igreja,

<sup>65</sup> Knitter, *Jesus e os outros nomes*, 96-106.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>67</sup> Boff, *Teoria do método teológico*, 43.

<sup>68</sup> Segundo, *O dogma que liberta*, 66.

<sup>69</sup> Tillich, *Theology of Culture*, 6-7.

<sup>70</sup> Libânio, “Desafios da pós-modernidade à teologia fundamental”, 153.

<sup>71</sup> Boff, *Teoria do método teológico*, 49.

dos documentos do magistério não são verdades primeiras da fé e da teologia, mas testemunhas da verdade que a teologia busca entender na realidade como um todo, são “provocações à iluminação interior da fé” em Deus na história e na criação<sup>72</sup>. Estas lidas com fé, buscam o “ser novo”, com o suporte das Escrituras, da tradição, do magistério<sup>73</sup>. A teologia cristã reconhece essa novidade no Deus de Jesus Cristo nos Evangelhos, a Igreja, os sacramentos, etc.<sup>74</sup>.

Como se dá esse reconhecimento? De um lado, o mistério último não pode ser *compreendido* pela *ratio*, mesmo teológica. De outro lado, a teologia afirma, humildemente, que Deus pode ser *apreendido* como sentido último de tudo. Por isso o discurso sobre Deus não é confortável ou seguro. Se o for, pode servir para justificar o poder, alienar conflitos do cotidiano ou outro interesse. A teologia não pode fazer isso para afirmar Deus. Então urge coragem teológica para romper com velhos esquemas mentais, colapsados no confronto com a pós-modernidade, e colher as novas imagens do divino hoje, cujos traços são identificados numa realidade vaporosa e numa difícil hermenêutica dos “sinais dos tempos”<sup>75</sup>. E isso exige uma linguagem que, com seus códigos, critérios, significantes e significados, expresse a pluralidade das imagens de Deus em sua singularidade irredutível.

### Novas pautas que ressignificam temas permanentes

Como consequência, nos tempos atuais a teologia assume novas pautas, formadas por questões candentes do mundo, como a globalização do capital, as tecnologias, as mídias eletrônicas e digitais, o pluralismo cultural e religioso, etc., que criam uma “nova problemática teológica”<sup>76</sup> mostrando que “a fé dá o que pensar”. E tantas são as teologias quanto são as hermenêuticas e os métodos para refletir a fé cristã em relação com as questões do mundo. Emergem, então, as teologias contemporâneas - étnicas, política, ecumênica, da libertação, das religiões, de gênero, pública, etc.. O pensar teológico “caminha juntamente com a humanidade, participa da mesma sorte terrena do mundo”<sup>77</sup>.

<sup>72</sup> Ibid., 49.

<sup>73</sup> Geffré, “Pour un christianisme mondial”, 27.

<sup>74</sup> É um Deus próximo (Ex 3,7-8), “Deus conosco”, *Emmanuel* (Mt 1,23), que assumiu a humanidade como o modo de ser na história (Jo 1,14). À pergunta “onde está Deus?” Jon Sobrino responde com Paulo: “...na cruz [...] ou seja, nas situações de sofrimento humano (Sobrino, *Onde está Deus? Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia*, 196).

<sup>75</sup> Concílio Vaticano II, “Constituição pastoral *Gaudium et spes*” 4.

<sup>76</sup> Boff, *Teoria do método teológico*, 51.

<sup>77</sup> Concílio Vaticano II, “Constituição pastoral *Gaudium et spes*” 40.

Daqui emergem três grandes desafios para a teologia na pós-modernidade:

1. Ao assumir as novas pautas, a teologia não deixa de pensar temas considerados clássicos ou nucleares como a cristologia, a graça, a escatologia, a eclesiologia, pois eles formam o “princípio arquetônico”<sup>78</sup> da teologia. Ainda não estão resolvidos todos os problemas que esses temas comportam e, além disso, eles precisam receber novos enfoques, com novas articulações dos dados originários da fé em relação às novas situações da humanidade. Como diz David Tracy, “conversar com um texto clássico é encontrar-se a si mesmo a lidar com questões e respostas dignas de um espírito livre”<sup>79</sup>.

2. A teologia atual assume cada vez mais natureza acadêmica, construindo seu discurso como uma ciência que tem suas regras epistemológicas, linguagem e método com os quais desenvolve pressupostos, aponta hipóteses e chega a conclusões. De um lado, tratando do mistério, a teologia pouco pode dizer. De outro lado, é o próprio mistério que impele à racionalidade crítica, possibilitando a fala teológica como ciência. E mais que mudanças de linguagem, é preciso justificar para o tempo atual o conteúdo do que se diz por exemplo, com “revelação”, “ressurreição”, “salvação”, “Reino”, “Igreja”, “sacramento”, “missão”. Para isso contribui o debate acadêmico, sem confundir (nem separar) o lugar da experiência da fé com o lugar do ensino da fé.

A teologia atualiza o universo semântico dos temas nucleares da fé cristã no âmbito acadêmico dialogando com as ciências e delas recebe importantes contribuições, como o estudo das fontes, a elaboração de novas categorias, a reformulação da linguagem que torna a fé compreensível para hoje. Isso significa que um/a teólogo/a não entende apenas de teologia. Mesmo que não domine outras áreas do saber, ele precisa ao menos identificar as suas implicações e os seus pressupostos para a reconstrução do universo semântico das categorias e formulações teológicas. Fundamental é a teologia não incorrer numa traição semântica da linguagem teológica, caindo no vazio de conteúdo por fazer um simples decalque hermenêutico dos conceitos das ciências ao objeto da investigação teológica, com falta de referenciais claros no âmbito da fé<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> Mondin, *Introduzione alla teologia*, 8-11.

<sup>79</sup> Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, 20.

<sup>80</sup> Afonso Murad coloca 4 elementos da relação da teologia com outras ciências: transsignificação, tornando os conceitos das outras ciências como parte de seu próprio saber e alargando o seu significado original; *multidisciplinariedade*, utilizando distintos métodos e olhares sobre o mesmo objeto; *interdisciplinariedade*, com partilha de algo do método dos diferentes saberes; *transdisciplinariedade*, quando as ciências se “atravessam” uma pela outra na compreensão do objeto (Murad, Gomes e Ribeiro, *A casa da teologia. Introdução ecumênica à ciência da fé*, 36).

3. O terceiro desafio para a teologia atual é não distanciar-se da fé das comunidades e das comunidades de fé. A teologia não pode enclausurar-se nas academias como “o” lugar por excelência do saber da fé. Antes de se tornarem debates acadêmicos, os tratados de fé são expressões de vivências concretas e a teologia em tempos de pós-modernidade precisa colher o significado de fé das vivências deste tempo. A teologia não se intimida frente as dificuldades de tratar do seu objeto na cultura pós-moderna, pós-verdade, pós-religiosa. E não o faz como afronta ou agrado a esse contexto, sob pena de atualizar a forma, mas perder o conteúdo. O faz com postural dialogal. Não se propõe como razão julgadora do tempo pós-moderno, mas amplia seu olhar para reconhecer nele a presença do divino. Como Paulo, o ato teológico hoje aponta para o “Deus desconhecido” (At 15,24) nos areópagos da pós-modernidade.

### Teologia como “pensar em imagem”

Vimos acima que o pensamento atual é imagético, e isso influi na teologia. De um lado, a fé tem sua racionalidade, na qual João B. Libânio identifica uma tríplice importância: a teologia “não se refugia em nenhum fideísmo”, que esconderia a fé em região inacessível à razão; não apela “a uma tradição primitiva inicial em nome do tradicionalismo”; e também “não aceita uma concepção reducionista da razão – o racionalismo”<sup>81</sup>. Então fé e razão se complementam no ato teológico:

O desejo de verdade impulsiona, portanto, a razão a ir sempre além; essa, ao invés, vem como feita pela constatação da sua capacidade sempre maior do que alcança ... a fé pede que o seu objeto seja entendido com a ajuda da razão; a razão, ao final da sua busca, admite como necessário aquilo que a fé apresenta.<sup>82</sup>

De outro lado, a pós-modernidade propõe uma racionalidade na compreensão do mundo atual, “que não se configura mais como um *cosmos natural* (no caso, o antigo e medieval) ou enquanto um *mundo representado* (o moderno e contemporâneo, em vias de dissipação), ou mesmo enquanto linguagem (este ainda subordinado à representação), mas enquanto *imagem*”<sup>83</sup>. O ato de pensar na cultura pós-moderna não mais tem a segurança de uma comunidade natural ou a liberdade da auto-consciência. O “pensar em imagens” se faz como “pensamento débil, justamente em razão de contrapor-se ao pensar por conceitos, então chamado pensamento forte, no sentido de debilitá-lo ou enfraquecê-lo”<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> Libânio, “Desafios da pós-modernidade à teologia fundamental”, 146.

<sup>82</sup> João Paulo II, *Carta encíclica Fides et Ratio – A relação entre fé e razão* 42.

<sup>83</sup> Da Silva, “Forma de pensar e emancipação pós-modernas do humano”, 264.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 265.

Isso requer uma nova episteme teológica, capaz de interpretar o sentido dos fatos não mais de forma racionalista, por conceitos abstratos ou mesmo representações especulativamente fechadas. Como um “pensar por imagens”<sup>85</sup>, a teologia assume a sensação como ponto de partida de todo conhecimento. O significado atribuído à experiência e aos dados históricos pela fé cria registros simbólicos, *imagens*, que favorecem a comunicação e o entendimento da fé na cultura pós-moderna. A teologia é um “pensar por imagens”, envolvendo diversas dimensões do saber humano, como a sensibilidade, os afetos, as emoções, um pensar abrangente da realidade e dos dados da fé que se renova constantemente

Esse “pensar por imagens” é originário do ser humano, numa situação em que não existiam conceitos universais abstratos ou representações mentais, apenas imagens. Ele está presente também nas origens do cristianismo, nas imagens da vida de Jesus, de sua mensagem e do testemunho de seus seguidores que dão origem aos conceitos e às formulações de fé. Como pensar por imagens, a teologia tem mais a “apreensão” do que a “compreensão” do seu objeto, seu saber é mais intuitivo que intelectual, mais sensitivo que racional.

Assim, a teologia supera o modelo de verdade como unidade hermética. A quebra da unidade do pensamento pós-moderno mostra para a teologia que a unidade interna do saber da fé não se dá identificando o mistério com a objetividade conceitual, como um sistema coeso e lógico da apologética clássica, que elabora argumentos acerca da fé como verdades acabadas. Essa unidade, que parecia de clareza nítida e lógica irrefutável, é rompida pelos novos parâmetros imagéticos do conhecimento pós-moderno. E isso ajuda a razão teológica a superar o erro da modernidade que endeusava a razão, o que “hipertrofiou-lhe a capacidade crítica, teórica e noética; a força prática, instrumental e transformadora; e a capacidade hermenêutica, subjetiva e individualista”<sup>86</sup>. Não se tem uma linguagem teológica científica com definições “que deixem de lado elementos imaginativos e afetivos, a fim de que a norma dogmática seja a mais exata possível e descarte o erro com maior clareza”<sup>87</sup>.

Não se trata de um pensar desarticulado da fé, mas aberto para uma pluralidade de possibilidades na sua compreensão. Teologia como pensar em imagens é uma razão aberta. As convicções se constroem num contexto dinâmico de acontecimentos, experiências e vivências diferenciadas. Nesse contexto o pensar teológico perscruta os traços das “imagens” pelas quais o mistério se desvela. A pessoa crente, sua história

<sup>85</sup> Ibid., 266.

<sup>86</sup> Libânio, “Desafios da pós-modernidade à teologia fundamental”, 151.

<sup>87</sup> Segundo, *O dogma que liberta*, 51.

e seu ato de fé, a pessoa de Cristo, a igreja, os sacramentos, a missão, são imagens teológicas. Temos, assim, o ato teológico, o *intellectus fidei*, como um “compreender hermenêutico”<sup>88</sup> em permanente reconstrução de imagens, como um “movimento sem fim de interpretação”<sup>89</sup>.

## Conclusão

O pensar teológico desenvolve-se vinculado às condições de sua produção, pois a fé exige assumir as condições de nosso ser no mundo. No contexto de pós-modernidade, tais condições mostram-se como sistemas que questionam uma unidade interna, um centro absoluto. A consciência mostra-se finita no sentido ontológico, não se propõe como fundamento de si mesma com um único princípio unitário ou um fundamento isolado e auto-suficiente. Isso influencia a teologia, que assume características da pós-modernidade como a multiplicidade, heterogeneidade e mutabilidade, colhendo daí contribuições para afirmar a fé cristã no tempo atual.

Nisso estão em jogo questões de conteúdo e de método. A fé é pensada em sistemas abertos, sem a ânsia de totalizar o mistério. E no arcabouço cultural do nosso tempo, a formulação da fé precisa superar também tendências a uma metalinguagem abstrata, essencialista. Também o ato teológico se faz como “formação discursiva de uma época”<sup>90</sup> na qual toma posição para falar dos mistérios da fé.

A teologia não aceita tudo do mundo pós-moderno. Mas também não assume uma postura apologética conflitiva, como compreensão ingênua de uma fé que queira se afirmar à parte da realidade hodierna. Teologia se faz *como e no* diálogo com a realidade. E o saber da fé acontece por uma “fusão de horizontes” (Gadamer) reconstruindo hermenêuticas de ontem e de hoje sobre Deus, revelação, graça, Igreja, sacramentos etc. O universo semântico desses conceitos tem uma construção histórica. E a história atual exige, se não uma mudança do conceito, uma reconstrução de sua intencionalidade.

Assim a teologia assume a “mudança de paradigmas” (T. Kuhn) socioculturais na remodelação de toda a estrutura do sistema teológico, revendo o constructo epistêmico da fé, entendendo que as transformações não acontecem apenas em detalhes da vida cristã, mas no marco total de referências. Tal é o aprendizado que a teologia pode receber da pós-modernidade.

<sup>88</sup> Geffré, “Pour un christianisme mondial”, 26.

<sup>89</sup> Ibid., 27.

<sup>90</sup> Foucault, *L'Archéologie du savoir*, 238-239.

## Referências bibliográficas

- Alvesson, Mats e Stanley Deetz. “Teoria crítica e abordagens pós-modernas para estudos organizacionais”. In *Handbook de estudos organizacionais*, organizado por Stewart R. Glegg; Cynthia Hardy; e Walter R. Nord, 226-264. São Paulo: Atlas, 1998.
- Baleeiro, Cleber Araújo Souto. “Verwindung: A idéia de ‘superação’ no pensamento de Vattimo”. *Revista Eletrônica Correlatio* 18 (2010): 39-49. Disponível em *Universidade Metodista de São Paulo*, <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/2400/2382> (acesso em 5 agosto 2021).
- Barbour, Ian G. *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. New York (NY): Harper & Collins, 1997.
- Barth, Karl. *Introdução à teologia evangélica*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2007.
- Bauman, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- Boff, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- Certeau, Michael. *A invenção do cotidiano*. Vols. 1 e 2. Petrópolis: Vozes, 1974.
- Concílio Vaticano II. “Constituição pastoral *Gaudium et spes*”. In *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*, 539-661. São Paulo: Paulus, 2007.
- Da Silva, Manoel Moreira. “Forma de pensar e emancipação pós-modernas do humano”. *Revista da Abordagem Gestáltica* 25/3 (2019): 264-273. Disponível em: *Periodicos electronicos em psicologia*, [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672019000300005](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672019000300005) (acesso em 15 agosto 2021).
- De Aquino, Marcelo Fernandes. “A pós-metafísica e a narrativa de Deus”. *IHU-Online* 308 (2009): 7-9. Disponível em *IHU-Online*, <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2810-marcelo-fernandes-de-aquino-3> (acesso em 20 agosto 2021).
- De Lima Vaz, Henrique C. “Humanismo hoje. Tradição e missão”. *Síntese. Revista de Filosofia* 28/92 (2001): 157-168.
- De Oliveira, Manfredo Araújo. “Pós-Modernidade: abordagem filosófica”. In *Teologia na pós-modernidade. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*, organizado por Paulo Sergio Lopes Gonçalves e José Trasferetti, 21-52. São Paulo: Paulinas, 2003.



- De Souza, Eloisio Moulin. “Pós-modernidade nos estudos organizacionais: equívocos, antagonismos e dilemas”. In *Cadernos Ebape.br* 10/2 (2012): 272-283. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1679-39512012000200003](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-39512012000200003) (acesso em 10 julho 2021).
- Feyerabend, Paul. *Against Method*. Londres: Verso, 1975.
- Foucault, Michael. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdade e método. Traços fundamentais para uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York (NY): Basic Books, 1973.
- Geffré, Claude. *Como fazer teologia hoje. Hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Paris: Du Cerf, 1983.
- \_\_\_\_\_. “Pour um christianisme mondial”. *Recherches de Science Religieuse* 86/1 (1998): 53-75.
- Guarino, Thomas. “Vattimo e a necessidade de nos libertarmos da verdade como “última idolatria”. *Instituto Humanitas Unisinos*, 29 setembro 2013, <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/524166-vattimo-e-a-necessidade-de-nos-libertamos-da-verdade-como-ultima-idolatria> (acesso em 26 julho 2021).
- Harvey, David. *A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- Hick, John. *O futuro da cristologia*. São Paulo: Paulus, 2008.
- João Paulo II. *Carta encíclica Fides et Ratio – A relação entre fé e razão*. Casale Monferrato: Piemme, 1998.
- Knitter, Paul Francis. *Jesus e os outros nomes*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.
- Kuhn, Thomas Samuel. “Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice”. In: *The Essential tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, por T. S. Kuhn, 320-339. Chicago (IL): University of Chicago Press, 1977.
- \_\_\_\_\_. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago (IL): University of Chicago Press 1962.

- Libânio, João Batista. “Desafios da pós-modernidade à teologia fundamental”. In *Teologia na pós-modernidade. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*, organizado por Paulo Sergio Lopes Gonçalves e José Trasferetti, 143-172. São Paulo: Paulinas, 2003.
- Loneragan, Bernard. *Method in Theology*. New York (NY): Herder and Herder, 1972.
- Liotard, Jean-François. *La condition post-moderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.
- Marcum, James A. “Explorando as fronteiras racionais entre as ciências naturais e a teologia cristã”. *Revista de estudos da Religião* (2007): 34-58.
- Mondin, Battista. *Introduzione alla teologia*. Milão: Massimo, 1983.
- Mueller, John J. *What Are They Saying about Theological Method?* New York: Paulist Press, 1984.
- Murad, Afonso; Paulo Roberto Gomes; e Susie Ribeiro. *A casa da teologia. Introdução ecumênica à ciência da fé*. São Leopoldo-São Paulo: : Sinodal-Paulinas, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Da retórica*. Lisboa: Ed. Veja, 1995.
- \_\_\_\_\_. “La gaia scienza”. In *Opere 1882/1895*, por F. Nietzsche, 51-216. Roma: Newton Compton Editori, 1993.
- Ricoeur, Paul. *Teoria da interpretação*. São Paulo: Almedina/Edições 70, 1996.
- Sarup, Madan. *Identity, Culture and the Postmodern World*. Athens (GA): The University of Georgia Press, 1996.
- Schlegel, Jean-Louis. “Todos os discursos sobre Deus são possíveis e imagináveis em nossa sociedade”. *IHU-Online* 308 (2009): 14-18. Disponível em *IHU-Online*, <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao308.pdf> (acesso em 10 agosto 2021).
- Segundo, Juan Luis. *O dogma que liberta*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- Sobrinho, Jon. *Onde está Deus? Terremoto, terrorismo, barbárie e utopia*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- Stein, Ernildo. “Narrativas de Deus são fragmentárias como era pós-metafísica”. *IHU-Online* 308 (2009): 14-18. Disponível em *IHU-Online*, <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao308.pdf> (acesso em 28 julho 2021).
- Tillich, Paul. *Theology of Culture*. London: Oxford University Press, 1964.

- Tracy, David. *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. Chicago (IL): The University of Chicago Press, 1994.
- Vattimo, Gianni. *A sociedade transparente*. Trad. Hossein Shooja e Isabel Santos. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Depois da cristandade. Por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro-São Paulo: Record, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The Adventure of the Difference*. Baltimore (MD): The John Hopkins University Press, 1993.
- Wilfred, Félix. “O Deus desconhecido”: religiões e narrativa de Deus na pós-modernidade”. In *Revista IHU Online*, 11 julho 2016. Disponível em *IHU Online*, <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/557521-o-deus-desconhecido-religoes-e-narrativa-crista-de-deus-na-pos-modernidade> (acesso em 30 julho 2021).
- Wolff, Elias; e Rudolf Von Sinner. “Onde está Deus na pandemia?”. In *O ser humano em tempos de Covid-19*, organizado por Maria Cecília B. Amorin Pilla e Rudolf Von Sinner, Vol. 1, 79-90. Curitiba: PucPress, 2020.