

**Milena Medeiros e Marques**

**COMPREENDER O CRISTIANISMO COMO ESTILO:  
UMA LEITURA DE CHRISTOPH THEOBALD**

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki

Apoio CAPES

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2019

**Milena Medeiros e Marques**

**COMPREENDER O CRISTIANISMO COMO ESTILO:  
UMA LEITURA DE CHRISTOPH THEOBALD**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de Concentração: Teologia da Práxis Cristã

Linha de pesquisa: Espiritualidade Cristã e Pluralismo Cultural e Religioso

Projeto: Teologia e Novas Paradigmas

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2019

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

M357c Marques, Milena Medeiros e  
Compreender o cristianismo como estilo: uma leitura de  
Christoph Theobald / Milena Medeiros e Marques. - Belo  
Horizonte, 2019.

108 p.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki  
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e  
Teologia, Departamento de Teologia.

1. Fé. 2. Modernidade. 3. Secularidade. 4. Theobald,  
Christoph. I. Sureki, Luiz Carlos. II. Faculdade Jesuíta de  
Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 230.1

**Milena Medeiros e Marques**

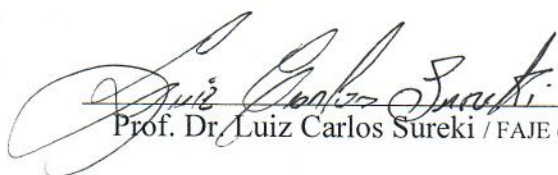
**COMPREENDER O CRISTIANISMO COMO ESTILO**


UMA LEITURA DE CHRISTOPH THEOBALD

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestra em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 24 de setembro de 2019.

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

  
Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki / FAJE (Orientador)

  
Prof. Dr. Washington da Silva Paranhos / FAJE

  
Prof. Dr. Cesar Augusto Kuzma / PUC Rio (Visitante)

A Francisco Catão, que me engendrou para a reflexão sobre a fé.

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Luiz Carlos Sureki, pela orientação precisa, pelos diálogos esclarecedores, correções minuciosas do texto e comentários tenazes.

Ao professor Francisco Catão, por me inspirar a viver/pensar a fé, por me conduzir pelos caminhos da reflexão cristã e por acompanhar de maneira muito próxima o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos meus pais, Izilda e Carmo, pelo apoio incondicional às minhas opções, pela presença constante e discreta na minha vida e à Malena, por estar perto, cuidando deles e de mim durante o período do mestrado.

À Rita, pela companhia afetiva e efetiva durante todo o percurso do mestrado, por ser responsável por um insight fundamental para a elaboração desta dissertação, pela sensatez, honestidade e sensibilidade dos comentários ao texto e, sobretudo, pela amizade fecunda que temos.

Ao Bruno, ao Alexandre e à Josi que, com um olhar de estrangeiros no assunto, me ajudaram a dar precisão ao vocabulário.

À Mariana, por incentivar irrestritamente minha incursão na teologia.

À Alice e Luciana, pela revisão perspicaz e cordial que fizeram ao texto, especialmente pelas sugestões de orações que ajudaram a deixar mais claro o que se queria comunicar.

Aos professores e colegas do programa de pós-graduação em Teologia da FAJE, pelas indicações de leitura, pelas conversas enriquecedoras durante os cafés e pela leveza da convivência no período das disciplinas.

Ao Bertolino, à Zita, à Vanda, ao Guilherme, ao Reginaldo e à toda a equipe de secretaria, biblioteca e tecnologia da informação da FAJE pela impecável qualidade técnica e, principalmente, humana dos serviços prestados.

À comunidade do Carmelo Santa Teresa, pela hospitalidade com que me acolheram nas minhas estadias em Belo Horizonte.

Às amigas da EMEF Jardim Paulo VI e da EMEI Clycie Mendes Carneiro, por apoiarem e compreenderem a relevância dessa formação intelectual para a educação pública.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.



## RESUMO

Esta pesquisa versa sobre a condição da fé cristã na contemporaneidade na perspectiva do teólogo Christoph Theobald. O objetivo do trabalho é o de melhor compreender o que, de acordo com a leitura de Christoph Theobald, caracteriza a identidade cristã, considerando o impacto que a secularidade e a pluralidade peculiares às sociedades ocidentais contemporâneas exercem sobre o cristianismo. Desde a modernidade, a secularização das sociedades ocidentais e a pluralidade cultural vêm exercendo impacto sobre o cristianismo proporcionando o confronto da fé cristã com perspectivas exteriores a ela. A partir de pesquisa bibliográfica sobre essa temática nas obras do referido autor, mostrar-se-á com Christoph Theobald como esse contexto favoreceu o desenvolvimento de uma abordagem do cristianismo a partir da noção de “estilo”. Tal noção, que denota a íntima relação entre forma e conteúdo, é usada pelo autor para refletir sobre a articulação entre o cerne da experiência cristã e as formas como ela se expressa na história. Ressaltando a íntima relação entre forma e conteúdo, a noção de estilo aplicada ao cristianismo coloca em destaque a experiência subjetiva da fé, indicando o papel da recepção da fé na própria constituição da experiência cristã. A conclusão da pesquisa é que a expressão subjetiva participa constitutivamente da experiência de fé, o que indica a relevância da abordagem estilística para a consideração dos fenômenos da secularidade e da pluralidade na contemporaneidade.

**PALAVRAS-CHAVES:** Modernidade. Secularidade. Estilo. Fé. Experiência.

## RÉSUMÉ

Cette recherche traite de la condition de la foi chrétienne à l'époque contemporaine du point de vue du théologien Christoph Theobald. Le but de cet travail est de mieux comprendre ce qui, selon la lecture de Christoph Theobald, caractérise l'identité chrétienne, compte tenu de l'impact que la laïcité et la pluralité propres aux sociétés occidentales contemporaines ont sur le christianisme. Depuis la modernité, la sécularisation des sociétés occidentales et la pluralité culturelle ont eu un impact sur le christianisme, offrant à la confrontation de la foi chrétienne des perspectives extérieures. A partir de recherches bibliographiques sur ce thème dans les travaux de cet auteur, Christoph Theobald montrera comment ce contexte a favorisé le développement d'une approche du christianisme à partir de la notion de «style». Cette notion, qui dénote la relation étroite entre la forme et le contenu, est utilisée par l'auteur pour réfléchir sur l'articulation entre le cœur de l'expérience chrétienne et les façons dont elle s'exprime dans l'histoire. Soulignant la relation étroite entre la forme et le contenu, la notion de style appliquée au christianisme met en évidence l'expérience subjective de la foi, indiquant le rôle de la réception de la foi dans la constitution même de l'expérience chrétienne. La conclusion de la recherche est que l'expression subjective participe de façon constitutive à l'expérience de la foi, ce qui indique la pertinence de l'approche stylistique pour la prise en compte des phénomènes contemporains de laïcité et de pluralité.

Mots-clé: Modernité. Laïcité. Style. Foi. Expérience.

## SIGLAS E ABREVIATURAS

*AG: Decreto Ad Gentes*

*DH: DENZINGER, H. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.*

*DV: Constituição Dogmática Dei Verbum*

*GS: Constituição Pastoral Gaudium et Spes*

*LG: Constituição Dogmática sobre a Igreja Lumen Gentium*

*UR: Decreto Unitatis Redintegratio*

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 A RELAÇÃO ENTRE FÉ CRISTÃ E CULTURA: DA MODERNIDADE AOS TEMPOS ATUAIS.....	17
1.1 A modernidade.....	17
1.1.1 A secularidade.....	22
1.1.1.1 Secularidade: distinção entre espaço público e privado.....	23
1.1.1.2 Secularidade: desaparecimento ou diminuição das práticas religiosas.....	24
1.1.1.3 Secularidade: nova condição da fé numa sociedade em que o crer não é pressuposto comum.....	25
1.2 O catolicismo e a cultura moderna.....	26
1.2.1 Concílio Vaticano I e a questão dos fundamentos da fé.....	27
1.2.2 O modernismo católico: tentativa de conciliação entre fé cristã e cultura moderna.....	31
1.2.3 O Concílio Vaticano II e o princípio hermenêutico de reforma da Igreja e reinterpretação da doutrina cristã.....	35
1.3 O panorama atual e a fé cristã.....	41
2 A ABORDAGEM ESTILÍSTICA DO CRISTIANISMO EM CHRISTOPH THEOBALD.....	44
2.1 Condições históricas da abordagem do cristianismo como estilo.....	45
2.2 O conceito de estilo.....	48
2.3 A abordagem estética do cristianismo.....	53
2.3.1 Hermenêutica e Estilo em Friedrich Schleiermacher.....	54
2.3.2 Estética teológica em Hans Urs von Balthasar.....	57
2.4 Fundamentos teológicos da abordagem do cristianismo como estilo segundo Theobald.....	61
3 RAÍZES E ALCANCE DA ABORDAGEM ESTILÍSTICA DO CRISTIANISMO.....	73
3.1 Da preocupação com a forma do cristianismo à consideração sobre a função da recepção da fé.....	73
3.2 O papel da recepção na compreensão da Revelação: a formação do cânon do Novo Testamento.....	77
3.3 O papel da recepção na compreensão da Revelação: experiência de fé e inspiração.....	85
3.4 Compreender a Revelação a partir da experiência de fé.....	90
3.5 Experiência de fé e gênese da Igreja.....	93
CONCLUSÃO.....	99
REFERÊNCIAS.....	104

## INTRODUÇÃO

Na história do Ocidente, a expressão coletiva da fé, a religião – expressamente o cristianismo – foi uma marca central da cultura. Desde a modernidade, porém, particularmente caracterizada pela emergência de um modo de organização social baseado em princípios alheios à religião, foi possível reavaliar o papel desempenhado por ela na sociedade. A cultura secularizada que se formou desde a modernidade e, particularmente, o olhar das diversas ciências para o fato religioso contribuíram para que fossem analisados os fatores que atuam na configuração da experiência religiosa a partir de seu impacto na vida pessoal e social do sujeito. No entanto, inseridas no contexto da crença na razão, na ciência e na técnica, tais explicações se mostraram insuficientes para esclarecer o sentido de tal experiência para além dos condicionamentos a que está submetida.

No século XX, as guerras mundiais, os regimes totalitários e os problemas ambientais levaram à percepção dos limites da razão, gerando uma sensação de vazio de sentido. A partir desse clima, constatou-se, nas últimas décadas do século XX e início do XXI, certo retorno a formas diversas de religiosidade. Ao mesmo tempo, as instituições tradicionalmente portadoras dos significados da experiência da fé foram perdendo espaço na sociedade no que tange à relevância de seus signos e discursos.

A questão da fé na contemporaneidade é o amplo campo em que se insere esta pesquisa. A condição das sociedades ocidentais, erigidas sob o princípio da laicidade e em contato com a pluralidade de visões de mundo, coloca a questão sobre o lugar do cristianismo nesse contexto. Essa questão adquire mais peso na medida em que se reconhece que a fé possui um aspecto de totalidade que, num contexto de pluralidade, aparece como problema.

Diante disso, a pergunta sobre o significado da experiência de fé coloca-se sob uma nova perspectiva. Num contexto em que a fé não é mais pressuposto do vínculo social e a pluralidade de visões de mundo questiona a pretensão de universalidade de quaisquer propostas de sentido, é preciso compreender qual é a condição possível à fé cristã. Essa foi a questão inicial desta pesquisa. A pretensão original foi a de compreender o que caracteriza a experiência de fé e qual sua relação com as formas com que se expressa.

Num contexto cultural marcado pelo reconhecimento dos limites epistemológicos de propostas de transcendência, pergunta-se se, minimamente cientes dos condicionamentos a que a experiência religiosa está submetida e atentos aos riscos de uma vivência religiosa refratária à autocrítica, há como reconhecer e justificar a razoabilidade da experiência cristã. Trata-se de justificar/fundamentar tal experiência, num contexto mundial relativamente consciente de pelo menos dois de seus vetores: a) o reconhecimento dos limites da metafísica e dos condicionamentos epistemológicos da religião, sejam eles sociais, psicológicos ou filosóficos; e b) a consciência, por parte das religiões, da modéstia de seu lugar numa sociedade que comporta tantas outras proposições de sentido.

A proposta é refletir sobre a significação da fé cristã numa sociedade que encontra em si mesma o fundamento de sua existência, declarando, ao mesmo tempo, sua autonomia e independência em relação a um fundamento metafísico para a explicação da realidade, horizonte no qual o cristianismo, bem como as religiões em geral, funda sua cosmovisão. Outro aspecto do contexto atual que, em alguma medida está considerado nesta pesquisa, é a tomada de consciência da pluralidade em diversos âmbitos. A percepção desse fenômeno coloca em questão a pretensão de universalidade e singularidade de quaisquer proposições de sentido, como é o caso das religiões, situando-as como uma dentre tantas outras formas de viver, o que faz sua singularidade ser interpretada como manifestação cultural, sem condições de afirmar-se, ao menos sem fazer violência, diante de tantas outras. Nesse contexto, reafirma-se a pergunta sobre o *status* possível ao cristianismo.

As razões pessoais que justificam esta pesquisa, as quais, em certo sentido, refletem o contexto acima esboçado, remontam à minha própria experiência. Desde a infância e, particularmente, durante a adolescência e passagem para a vida adulta a questão da fé me atingia de forma global, afetando diversos aspectos da minha vida naquele momento: os relacionamentos familiares e de amizade, a perspectiva em que assimilava os estudos escolares, a forma como exercia minha profissão, o modo como me entendia. Particularmente, a vivência na Igreja Católica, particularmente a inserção nos diversos grupos de jovens dos quais participava, me fez imergir no universo religioso de tal forma que este se tonou a referência a partir da qual passei a viver os demais aspectos de minha vida de adolescente. Nesse período, os estudos escolares do ensino médio me fizeram notar que a fé – que no momento se tornava um fator preponderante das transformações que vinham ocorrendo em minha transição para a vida adulta – demandava um

aporte racional sem o qual me sentia, por vezes, como alguém exposto ao ridículo de uma experiência religiosa alienante, tal como esta se afigurava a amigos, aos quais a prática religiosa era vista como resquício de ingenuidade própria da infância. Por outro lado, os argumentos bastante convincentes sobre a inevidência de Deus e a função potencialmente alienante da religião, de modo geral, não eram suficientes para extirpar de mim o quiçá “autêntico” sentimento religioso.

Essa tensão entre a experiência de fé religiosa e os questionamentos racionais sobre ela encontrou no estudo de teologia, um lugar onde pôde dar vazão, com honestidade, às perguntas advindas desse combate interior, de forma serena e paulatinamente consciente dos limites das respostas que viriam. Foi justamente a consciência dos limites das respostas que então desembocou no tema desta pesquisa de mestrado. Certa inquietação permaneceu ignorada por alguns anos devido à descrença de que a pesquisa teológica pudesse dialogar equanimemente com as demais áreas do saber e se abrir à busca comum sem presumir de antemão seus resultados. Nesse hiato, tive a oportunidade e o privilégio de reencontrar um mestre da teologia, que no período da graduação marcou decisivamente minha iniciação teológica pelo rigor de seu pensamento e a densidade da experiência que transmitia, características que se conjugavam harmoniosamente em sua pessoa e eram patentes na qualidade de sua presença. Foi esse teólogo, Francisco Catão, quem ouvindo e captando, às vezes melhor que eu mesma, entre perguntas mal formuladas, minhas inquietações, me apresentou um livro do teólogo Christoph Theobald. Diante de meu questionamento sobre a possibilidade de hoje, numa cultura secularizada, ser possível ainda crer em Deus e ainda assim incluir-se entre aqueles que, como gente de seu tempo, reivindicam a autonomia, a liberdade, a emancipação do ser humano, Catão procurou dizer-me como Theobald, consciente desta condição, propunha o cristianismo ao modo de estilo de vida, vislumbrando como viver e pensar a fé, para além do paradigma metafísico subjacente à consciência cristã, particularmente marcante no Ocidente. A pergunta brotava do sentimento de inconveniência de perceber-me crente, ainda que o ambiente no qual estava imersa e, inclusive as práticas religiosas que, escrupulosamente eu me recusava a abandonar, faziam essa atitude parecer ingênua e tola.

Na ocasião, a impossibilidade de ler o referido autor devido ao meu desconhecimento da língua francesa fez com que eu permanecesse simpática a ele, porém, sem conhecer em primeira mão seu discurso. Anos mais tarde, durante os quais a latência das perguntas era cada vez menor,

decidi assumir a tarefa de lidar com elas no campo intelectual, retomando os estudos teológicos. Foi então que, já na primeira conversa presencial que tive com o professor Luiz Carlos Sureki, que veio a ser meu orientador nesta pesquisa de mestrado, novamente o nome de Theobald foi citado, agora pelo professor da Faculdade Jesuíta que acabara de ouvir de forma mais sucinta as mesmas perguntas que outrora ouvira Catão. Nesse momento, tendo de optar por um objeto específico para efetivamente trabalhar na pesquisa, passei a ler algumas entrevistas e artigos de Theobald traduzidos para o português, os quais me inspiraram confiança de que, estudar seu modo de propor o cristianismo como estilo, expressão esta que intitula a obra de referência estudada neste trabalho, seria uma forma satisfatória de dialogar sobre as perguntas que eu trazia. A partir de então seguiu-se a elaboração do projeto, a pesquisa bibliográfica e a seleção dos textos dentro da vasta produção acadêmica de Theobald.

Christoph Theobald, renomado pesquisador e profundo conhecedor da teologia conciliar da atualidade, tem dedicado especial atenção à compreensão da Revelação cristã de Deus, focalizando o papel da recepção no próprio evento da Revelação. Dentre a vasta bibliográfica do autor, foi escolhida a obra *“Le christianisme comme style: une manière de faire theologie em postmodernité”*, como referência principal da pesquisa. A opção foi feita com base numa afirmação do próprio autor segundo a qual essa obra é um esforço de sistematização de seu pensamento após o período de reflexão sobre a Revelação. Nela Theobald analisa o impacto que cultura exerce sobre a própria compreensão da fé cristã e mostra como a noção de “estilo” advinda da estética filosófica permite pensar sobre a condição do cristianismo nas sociedades ocidentais contemporâneas.

Tendo exposto o percurso do projeto de pesquisa, apresenta-se agora a estrutura dos capítulos desta pesquisa. O primeiro capítulo começa por delinear um panorama da situação do cristianismo na contemporaneidade. Dada a amplitude dessa tarefa, foi focalizado o impacto que as mudanças desde a modernidade representaram para o cristianismo. Nesse sentido, percebeu-se a necessidade de amparar a análise que Theobald faz da situação do cristianismo na modernidade sobre uma reflexão acerca da própria modernidade. Dado que são vários os autores que têm tratado de pensar a modernidade e seus desdobramentos, optou-se por adotar a análise do filósofo canadense Charles Taylor que, como um pensador da cultura na sua pluralidade de expressões, chama atenção para o impacto que essa exerce sobre a própria compreensão do que é crer.

Taylor desenvolve uma reflexão sobre a condição moderna a partir de um de seus aspectos mais marcantes: a “secularidade”. Em seu parecer, a palavra secularidade designa apropriadamente um aspecto importante da condição moderna, considerando que na modernidade houve o estabelecimento de uma organização social e a formação de uma cultura baseada em princípios alheios aos da religião. Taylor apresenta três significados do termo secularidade e analisa suas relações com a modernidade. O autor trabalha com a hipótese de que o aspecto mais relevante da secularidade se refere à nova condição da fé num contexto em que ela não é mais pressuposto comum.

A abordagem de Taylor se mostrou importante para a compreensão da análise que faz Theobald da postura do cristianismo diante da cultura moderna, uma vez que ambos os autores assinalam que a modernidade exerceu impacto sobre a própria compreensão do que é crer. Nesse sentido, tratar-se-á ainda neste capítulo, da relevância do modernismo católico (1893-1914), apresentada por Theobald como marco do início de uma prática cristã que considera efetivamente em sua reflexão sobre a fé, a perspectiva exterior a ela. Por fim, mostrar-se-á como a intuição dessa nova prática esteve presente nas iniciativas de renovação do catolicismo ocorridas no século XX, dentre as quais o Concílio Vaticano II.

No segundo capítulo, tendo justificado a opção pela obra sistemática “*Le christianisme comme style*”, será apresentada propriamente a abordagem que Theobald faz do cristianismo como estilo. O autor justifica que o impacto da modernidade sobre o cristianismo propiciou maior atenção à forma deste, o que justifica sua abordagem estética. Será detalhado o conceito filosófico de “estilo”, no qual o autor se fundamenta, baseado no pensamento dos filósofos Maurice Merleau-Ponty e Gilles Gaston-Granger. Em seguida, mostrar-se-á a incursão de Theobald no pensamento de Friedrich Schleiermacher e Hans Urs von Balthasar que, cada um a seu tempo e segundo sua tradição, inauguraram por assim dizer, uma estética teológica nos tempos modernos. Esse percurso permitirá situar o pensamento de Theobald no conjunto da reflexão teológica moderna. Passar-se-á, enfim, à análise da abordagem estilística que o autor faz do cristianismo. Theobald fundamenta teologicamente sua proposta numa análise das formas dos escritos do Novo Testamento, os quais, como resultado original da própria experiência a que fazem referência, estariam, em sua própria forma, ordenados à comunicação desse evento. Nessa perspectiva, o autor desenvolve uma fenomenologia do agir de Jesus, evidenciando o caráter

relacional como constitutivo da maneira de ser dele. Na base dessa análise de Theobald está a percepção da ligação entre o Messias e os tempos messiânicos.

No terceiro capítulo propôs-se inicialmente, uma avaliação da abordagem estética de Theobald a fim de inferir sua pertinência diante da situação do cristianismo esboçada no primeiro capítulo. Esse exercício colocou em evidência a importância dada pelo autor à função do receptor ou destinatário da fé. Nesse sentido, o caráter sintético projetado para esse último capítulo foi mesclado ao exercício de análise do papel da recepção da fé ou, em última instância, do aspecto subjetivo da própria experiência cristã. Desse modo, apresentou-se, com Theobald, uma visão estilística do processo de formação do cânon do Novo Testamento em que o papel da recepção dos textos ficou patente. A hipótese do autor é que há uma correlação fundamental entre a gênese das Escrituras e a gênese da Igreja, uma vez que o que está na raiz do reconhecimento dos textos como inspirados é a experiência de fé decorrente da leitura deles. Essa experiência é o elo radical que congrega os cristãos, sendo, portanto, o fundamento da comunidade eclesial. Na base dessa análise está a reflexão do autor sobre a Revelação, a qual, conforme ele próprio avalia, foi o fundamento da síntese proposta no cristianismo como estilo. Ao fim do capítulo são indicadas brevemente as decorrências da abordagem estilística do cristianismo, particularmente, no campo da transmissão da fé.

A conclusão apontará para a relevância da abordagem estilística em tempos pós-modernos, indicando que a expressão subjetiva da fé – estilo – é constitutiva da própria experiência cristã. Esse acento na subjetividade tem importância, sobretudo, num contexto em que a invidência radical de Deus e a pluralidade de visões de mundo solapam quaisquer pretensões de que o cristianismo se identifique absolutamente com determinada expressão cultural.

## 1 A RELAÇÃO ENTRE FÉ CRISTÃ E CULTURA: DA MODERNIDADE AOS TEMPOS ATUAIS

O presente capítulo versa sobre a situação da fé cristã nas sociedades modernas ocidentais. Tendo em vista a transformação cultural representada pela modernidade, pretende-se indicar o impacto que essa exerceu sobre a vida cristã, de modo a compreender em que sentido a interação entre a fé e a cultura moderna possibilitou uma nova forma de crer. Para tanto, a partir do debate filosófico sobre modernidade, especificamente no que se refere ao paradigma da autonomia da sociedade em relação à religião, será delineada a trajetória do catolicismo, destacando-se aspectos significativos de transformação presentes no chamado modernismo católico e, principalmente, no Concílio Vaticano II. Por fim, um esboço do panorama atual indicará o desafio e a possibilidade de viver e pensar a fé cristã na contemporaneidade.

### 1.1 A modernidade

O termo “modernidade” comumente designa um conjunto de transformações políticas, econômicas, sociais e religiosas decorridas entre os séculos XVI e XX, que mudaram radicalmente o nosso modo de nos relacionarmos com nós mesmos, com o cosmos e com Deus<sup>1</sup>. É comum tratar a modernidade como um conjunto homogêneo caracterizado, *grosso modo*, pela confiança na razão humana. No entanto, há pesquisas que indicam os limites de tal abordagem, questionando se seria a modernidade um fenômeno universal ou se estaria circunscrita ao Ocidente. Nesse caso, pergunta-se ainda se a identidade moderna teria se formado de modo uniforme em todo o Ocidente. Rivas e Sureki, tratando da modernidade como tema, observam, a respeito da crítica contemporânea a ela, que, considerando o processo histórico-cultural que forjou a identidade moderna, mais que abordar a modernidade como um conjunto homogêneo, seria apropriado falar em “modernidades” no interior de um multifacetado processo de modernização, como o faz o filósofo canadense Charles Taylor<sup>2</sup>. Uma leitura crítica da modernidade é feita também pelo pensamento decolonial, que, analisando-a a partir de seu

---

<sup>1</sup> RIVAS; SUREKI, Modernidade inviável...? A pertinência teológica das “modernidades alternativas”: lendo Charles Taylor. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 49, n. 3, p. 532, Set./Dez. 2017.

<sup>2</sup> RIVAS; SUREKI, 2017, p.531.

impacto político e cultural, particularmente nos países do hemisfério sul do planeta, a associa com o projeto colonial de exploração e dominação, usando o binômio modernidade/colonialidade para referir-se a esse fenômeno cultural<sup>3</sup>.

Acerca da discussão sobre modernidade, destaca-se a contribuição do filósofo Charles Taylor (Canadá, 1931-), que analisa os processos que configuraram a modernidade, a partir de um dos traços mais característicos dela, a secularidade. Conforme o autor, um modo de compreender a modernidade consiste em demonstrar os contrastes entre nossa situação atual e a de cerca de 500 anos atrás, e perguntar pelas condições que possibilitaram a transformação desse cenário<sup>4</sup>. Para tanto, o autor elabora uma narrativa, na qual interpreta os fatores que atuaram na constituição do paradigma moderno. O objetivo deste capítulo não comporta o detalhamento dessa narrativa, mas supõe, ao menos, uma caracterização da Modernidade que evidencie a transformação social e cultural subentendida por esse termo.

O autor apresenta cinco aspectos significativos que marcam a mudança do período pré-moderno para o moderno: o desencantamento, a perda do sagrado como vínculo da sociedade, o desequilíbrio da tensão entre estruturas opostas, a mudança na relação com o tempo e com o cosmos<sup>5</sup>. Por se vincularem mais diretamente à leitura da situação do cristianismo que se fará neste capítulo, serão abordados somente os três primeiros aspectos.

“Desencantamento” é um dos termos que se tornou comum para a descrição da condição moderna. Ele designa o desaparecimento de um mundo encantado<sup>6</sup>, mundo de espíritos, demônios e forças morais, e a passagem de um imaginário baseado em seres espirituais para outro no qual esse fundamento deixa de existir como realidade<sup>7</sup>. No entanto, ao falar de desaparecimento do mundo encantado, há de se observar que tal desaparecimento não acontece, de fato, em todos os setores da sociedade ocidental. Mesmo no mundo moderno a visão encantada do mundo continuou a existir. Esse dado indica que o contraste entre ambas as visões de mundo, embora seja um ponto importante do paradigma moderno, não é o núcleo do

---

<sup>3</sup> Para uma introdução ao pensamento decolonial na teologia, indica-se CUNHA, C. *Provocações Decoloniais à Teologia Cristã*, São Paulo: Terceira via, 2017, p. 51-97 e SEGATO, R. *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Traficantes de sueños, 2016.

<sup>4</sup> Taylor aborda a questão da modernidade do ponto de vista da secularidade que é o tema de sua obra referenciada nesta pesquisa. TAYLOR, C. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p.41-46.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 41-83.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 43. Taylor usa o termo “mundo encantado” em contraposição a desencantamento para enfatizar o contraste entre o mundo pré-moderno e moderno. A expressão desencantamento foi amplamente usada para descrever a condição moderna desde Max Weber.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 46.

desencantamento. Conforme Taylor, esse núcleo consiste em que a visão encantada do mundo passa a ser reconhecida como uma produção da mente humana:

O processo de desencantamento é o desaparecimento desse mundo e sua substituição por este em que vivemos hoje: um mundo no qual o único lugar de pensamentos, sentimentos, vigor espiritual é o que chamamos de “mentes”; as únicas mentes do cosmos são as dos seres humanos e as mentes são limitadas, de forma que esses pensamentos sentimentos etc. estão localizados no interior delas<sup>8</sup>.

Desse modo, a compreensão objetiva da realidade é colocada sob suspeita e, assim, deslocada para o interior do sujeito como um constructo mental. O contraste dessa nova situação está enraizado, portanto, na substituição da crença no sentido objetivo das coisas pela percepção de que esse sentido é produzido pela mente humana. Na modernidade, o imaginário segundo o qual o mundo é regido por forças espirituais deixa de existir como paradigma e é substituído pela ideia de que é o interior do sujeito, a mente humana, o lugar onde esses pensamentos e sentimentos se produzem.

Esse deslocamento da percepção do sentido das coisas como algo real para seu reconhecimento como produção da mente humana está relacionado com outra característica da modernidade exposta por Taylor: a perda do fundamento sagrado do elo social. Essa característica é explicada sob dois aspectos. O primeiro refere-se à proeminência da vida em sociedade no mundo pré-moderno<sup>9</sup>; essa prevalecia sobre a vida individual. O segundo aspecto refere-se ao sentido sagrado do vínculo social. Independentemente de como se considerasse esse sagrado (Deus, deuses, Igreja, reino), fato é que, no mundo encantado, a coesão social era em boa medida garantida por esse consenso em relação ao fundamento sagrado da sociedade. A ilustração feita pelo autor ajuda a esclarecer em que sentido se fala do fundamento sagrado da sociedade no mundo pré-moderno:

Mas viver no mundo encantado e poroso de nossos ancestrais era inevitavelmente viver em sociedade. Não era apenas uma questão de que as forças espirituais que me afetavam geralmente emanavam de pessoas à minha volta, como, por exemplo, o feitiço lançado por meu inimigo, ou a proteção assegurada por uma vela que fora abençoada na igreja da

---

<sup>8</sup> TAYLOR, 2010, p. 46

<sup>9</sup> A expressão mundo pré-moderno é adotada aqui conforme seu uso por Taylor para referir-se globalmente à situação histórico-cultural anterior à modernidade, entendida, portanto, como sua pré-condição.

paróquia. Muito mais fundamental é que essas forças geralmente nos afetavam como uma sociedade e nos defendíamos dela como uma sociedade<sup>10</sup>.

O imaginário sagrado era, portanto, fator de coesão social no mundo pré-moderno. Mas, na medida em que esse fundamento é identificado como construção mental, localizada, portanto, no interior do sujeito, deixa-se vazio o espaço do fundamento do laço social. A perda da crença em um fundamento sagrado do mundo e da sociedade deixa de existir como pressuposto compartilhado por todos. Isso não significa que ela deixe de existir como crença, porém não é mais possível tomá-la como dado estabelecido. A perda da crença comum em um fundamento sagrado do mundo e da sociedade terá repercussão em outro fenômeno próprio da modernidade, conforme veremos adiante: a secularização do espaço público. Mas, antes de tratar desse tema, resta ainda expor o terceiro aspecto de contraste entre o mundo pré-moderno e a condição moderna descrito por Taylor.

Esse terceiro aspecto tem ligação com a questão da coesão social, conforme foi evocada acima, mas se apresenta numa perspectiva diferente. O autor denomina-a “perda de equilíbrio na tensão entre dois tipos de objetivos”<sup>11</sup>. Para compreendê-la, é preciso, primeiramente, referir-se à capacidade que as sociedades pré-modernas demonstravam de conciliar a tensão entre diferentes finalidades das atividades humanas.

Considerando o imaginário metafísico comum a essas sociedades, impunha-se a elas a tarefa de conciliar a finalidade espiritual da existência com as necessidades temporais concretas relacionadas à vida prática. Essa tensão aparece, por exemplo, nas várias formas de vida celibatária, segundo as quais o sentido transcendente da vida era concretizado na vida terrena<sup>12</sup>. Conforme Taylor, no mundo pré-moderno, a conciliação entre esses tipos de objetivos foi desenvolvida em termos de complementaridade, assegurando certa coesão social.

O Carnaval é evocado pelo autor como estratégia de equilíbrio dessa tensão. Nessa e em outras festas análogas, se permitia a inversão da ordem social. Essa inversão, chamada por Taylor de “antiestrutura”, era incorporada ao curso normal da vida social de modo que, assim, se equilibrava a tensão entre a ordem estabelecida e a possibilidade de subvertê-la, ainda que isso ocorresse de forma simbólica, como pelo escárnio. O autor afirma que essa inversão tinha um sentido enigmático “na medida em que as festividades não apresentavam uma alternativa para a

---

<sup>10</sup> TAYLOR, 2010, p. 60.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 62.

ordem estabelecida, [...] ou seja, não apresentavam uma ordem antitética de coisas que pudesse substituir a dispensação dominante”<sup>13</sup>.

Desta forma, objetivos, à primeira vista inconciliáveis, eram incorporados ao conjunto da vida social, coexistindo em termos de complementaridade<sup>14</sup>. Mas na análise do autor, o ponto central desse equilíbrio não é propriamente a existência factual da complementaridade entre ordem e desordem, estrutura e antiestrutura. O núcleo do equilíbrio consiste em existir a complementaridade num plano moral ou espiritual. Ela postula um mundo no qual a ordem precisa do caos, no qual há lugar para princípios contraditórios<sup>15</sup>.

Essa visão de complementaridade de objetivos diferentes e seu equilíbrio em vista da manutenção do corpo social é a que, segundo o autor, foi perdida na Modernidade. Desfeito o imaginário encantado, os diferentes objetivos passam a ser vistos como diferentes visões de mundo e, assim, a noção de complementaridade dá lugar à de substituição. A Revolução Francesa (1789) é um evento que representa essa hipótese na medida em que veicula a crença de que a ordem vigente precisa ser substituída por outra, pautada em princípios diferentes. A resolução da tensão de objetivos em forma de substituição encontra-se também na raiz dos totalitarismos, conforme apresenta o autor:

Certamente, uma consequência do eclipse da antiestrutura era essa propensão a acreditar que o código perfeito não precisaria ser limitado, que alguém poderia e deveria impô-lo sem restrições. Esta representava uma das ideias norteadoras por trás dos diversos movimentos e regimes totalitários de nossa época<sup>16</sup>.

No processo de desencantamento do mundo, esse mundo desencantado apresenta-se como alternativa ao pré-moderno. Mesmo que ambas as visões possam coexistir, de fato, numa sociedade, a relação entre elas se torna antagônica, visto que para que, um modelo seja verdadeiro, é necessário que o outro não o seja e, portanto, seja substituído.

---

<sup>13</sup> TAYLOR, p. 65.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 70.

### 1.1.1 A secularidade

Esses três traços da condição moderna são suficientes, por ora, para compor o cenário no qual é possível avaliar as consequências da Modernidade para a história do imaginário metafísico, de modo geral, e da religião, em particular. Esse impacto cultural sobre a religião pode ser definido pelo termo “secularidade”, que, na modernidade assume um significado particular. Derivada do latim *saeculum*, a expressão significa “século” ou “mundo”. No período da cristandade (pré-moderno), seu uso consolidou-se como forma de designar a distinção em relação à esfera religiosa. Nesse sentido, por exemplo, fala-se de cristãos que vivem no século, distinguindo-os dos que pertencem a ordens religiosas. Esse sentido imediato da palavra “secular” foi ampliado, na modernidade, para abarcar fenômenos relacionados à saída da religião do espaço público ou mesmo da vida social<sup>17</sup>.

De fato, a secularidade aparece como um traço distintivo da modernidade o que, do ponto de vista histórico, se justifica. No entanto, Taylor adverte para o risco de se aceitar acriticamente essa associação. Nesse sentido, ele questiona teorias da modernidade, as quais denomina de “histórias de subtração”. Conforme explica o autor, essas referem-se

[...] a histórias da modernidade em geral e da secularidade em particular, que as explicam no sentido de que os seres humanos perderam ou se livraram ou se libertaram de certos horizontes confinadores anteriores ou de ilusões ou de limitações do conhecimento. O que emerge desse processo – modernidade ou secularidade – deve ser compreendido em termos de características subjacentes à natureza humana que estavam lá o tempo todo, mas se encontravam bloqueadas pelo que agora foi removido<sup>18</sup>.

Conforme essa compreensão, a secularidade seria um fenômeno correspondente a uma visão moderna de ser humano, segundo a qual, na medida em que a humanidade, por meio da razão, se desvinculasse da crença e da superstição, chegaria a um estado mais condizente com sua natureza. Taylor avalia negativamente essa proposta, mostrando os limites de se explicar a Modernidade e a secularidade em termos de características inerentes à vida humana<sup>19</sup>. Nesse sentido, trabalha com três significados do termo secularidade, os quais oferecem uma visão mais nítida da questão religiosa na Modernidade.

---

<sup>17</sup> BEDOUELLE, T. Secularização. In: LACOSTE, J. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2004. p. 1629-1632.

<sup>18</sup> TAYLOR, 2010, p. 37.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 37.

Uma leitura a-cultural<sup>20</sup> da Modernidade normalmente relaciona secularidade a uma consequência da Modernidade, o que, historicamente, é razoável. É nessa perspectiva que são compreendidas as diversas correntes intelectuais de crítica à religião, particularmente as desenvolvidas no século XIX pelas ciências nascentes. Dentre estas correntes, destacam-se as abordagens sociológica e psicanalítica da religião: a primeira considerando-a fator de alienação (Marx), e a segunda, uma função projetiva do inconsciente (Freud); ambas baseadas na perspectiva antropocêntrica peculiar ao pensamento moderno.

### 1.1.1.1 Secularidade: distinção entre espaço público e privado

Numa primeira acepção, entende-se secularidade no contexto da distinção entre espaço público e privado. A invisibilidade do fundamento sagrado do vínculo social se concretiza no desligamento do Estado ocidental moderno em relação à religião. Desse modo, os espaços públicos foram supostamente esvaziados da referência a uma realidade transcendente, sendo a religião deslocada para o âmbito da vida privada<sup>21</sup>.

Do ponto de vista teológico, Bedouelle<sup>22</sup> explica o papel da Reforma Protestante no deslocamento da fé para o âmbito da vida privada. A partir da Reforma, a distinção entre fé e obras foi polarizada, forçando a desconexão entre as dimensões subjetiva e objetiva da fé (*fides qua* e *fides quae*). A tradição protestante privilegiou o aspecto subjetivo – o ato de crer, ao passo que, do lado católico, buscou-se salvaguardar o aspecto objetivo, com ênfase no conteúdo da fé – os dogmas. A ênfase protestante na subjetividade legitimou a experiência pessoal da fé, a qual foi cada vez mais associada à esfera da vida privada. Por consequência, formou-se um ambiente propício à independência das atividades terrestres em relação à religião.

Essa independência está presente nos princípios de organização das sociedades secularizadas, nas quais as normas e princípios a serem seguidos pelas pessoas são internas a cada esfera da sociedade – economia, política, cultura etc. No entanto, o esvaziamento da religião

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 37. O termo “a-cultural” é usado por Taylor para referir-se a abordagens tradicionais da modernidade que a consideram como um fenômeno de desenvolvimento inerente à humanidade.

<sup>21</sup> TAYLOR, 2010. p. 13-15.

<sup>22</sup> BEDOUELLE, 2004, p. 1629-1632.

das esferas sociais autônomas não contradiz a prática religiosa de fato, e, nesse sentido, não significa a extinção do fato religioso<sup>23</sup>.

Considerando que a religião continua a existir na modernidade, essa primeira acepção da palavra “secularidade” é útil à compreensão do princípio de laicidade do Estado ocidental moderno. Esse princípio consiste em manter questões de fé à distância do debate público<sup>24</sup>. De modo concreto, a laicidade do Estado postula a inexistência de vínculo institucional entre o Estado e determinada confissão religiosa. Por um lado, esse princípio assegura que as questões de fé não incidam normativamente sobre assuntos de interesse público e, por outro, garante a própria liberdade de culto, na medida em que não se defende uma religião oficial do Estado. Na prática, porém, o limite entre espaço público e privado se mostra fluido, uma vez que as convicções pessoais de fé são capazes de mover as ações das pessoas, mesmo no âmbito dos interesses públicos<sup>25</sup>.

### **1.1.1.2 Secularidade: desaparecimento ou diminuição das práticas religiosas**

A segunda acepção de secularidade apresentado por Taylor consiste na diminuição ou mesmo no desaparecimento das práticas religiosas, “no abandono de convicções e práticas religiosas, em pessoas se afastando de Deus e não mais frequentando a Igreja”<sup>26</sup>. Esse significado está circunscrito ao fenômeno ocidental da diminuição do pertencimento religioso, o qual decorre de causas diversas.

Nessa perspectiva de secularidade podem ser compreendidas as diversas correntes intelectuais de crítica à religião. Desenvolvidas principalmente no século XIX a partir das ciências humanas, elas evidenciaram os diversos condicionamentos epistemológicos aos quais a experiência religiosa está submetida. Nesse sentido, na linha das histórias de subtração evocadas por Taylor, o abandono da religião estaria relacionado a fatores como o questionamento das

---

<sup>23</sup> TAYLOR, 2010, p. 15.

<sup>24</sup> THEOBALD, C. As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: o Cristianismo como estilo. In: *Cadernos de Teologia Pública*, ano VIII, n. 58, 2011a. p. 8.

<sup>25</sup> Como exemplo da complexa relação entre religião e espaço público na contemporaneidade pode-se ver o discurso de posse da ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos, Damarens Alves, no qual a tensão entre espaço público e privado aparece como amálgama de intenções políticas e religiosas. <[https://www.youtube.com/watch?v=2Qz\\_tS6zofg](https://www.youtube.com/watch?v=2Qz_tS6zofg)> Acesso em: 15 jul. 2019.

<sup>26</sup> TAYLOR, 2010, p. 15.

noções de fé e transcendência, ou também à percepção de suas funções de alienação social ou projeção psicológica.

No entanto, outras interpretações da diminuição das práticas religiosas são possíveis. No Brasil, embora esse tipo de secularidade seja ainda incipiente, dados demográficos têm indicado o aumento do número de pessoas que se declaram sem religião<sup>27</sup>. Nesse sentido, um estudo sobre o crescimento do número de pessoas que se declaram sem religião concluiu que esse dado está mais associado à desinstitucionalização da prática religiosa do que à simples perda das convicções de fé<sup>28</sup>. Conforme esta análise, entende-se o dado demográfico do aumento dos que se declaram sem religião como esgotamento das instituições religiosas, mas não propriamente a extinção da experiência religiosa, indicando o surgimento de outras formas de viver a fé.

### **1.1.1.3 Secularidade: nova condição da fé numa sociedade em que o crer não é pressuposto comum**

A identificação da secularidade do espaço público (1) e a diminuição da prática religiosa (2) levam o autor a considerar um terceiro sentido para a palavra “secularidade”. Esse tem como enfoque as condições da fé no mundo moderno. Embora a prática religiosa continue a existir, sua condição hoje é diferente da que era possível no mundo pré-moderno. Isso porque a mentalidade moderna fez com que a religião, a fé em Deus, fosse avaliada sob novo ponto de vista. Se, na sociedade pré-moderna, a secularidade era inviável, sua emergência na modernidade questionou os fundamentos da religião. Nesse sentido, houve uma transformação das condições em que a prática religiosa era possível. No mundo moderno, o ato de crer em Deus deveria, em alguma medida, levar em consideração a possibilidade de não crer. Essa situação em que a fé deixa de ser um dado inquestionavelmente aceito por todos para tornar-se uma dentre outras possibilidades é a terceira acepção de “secularidade”. Taylor explica:

---

<sup>27</sup> Ver dados do censo (2010): [IBGE] Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <[https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd\\_2010\\_religiao\\_deficiencia.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf)> Acesso em: 16 jun. 2019 e \_\_\_\_\_. Diversidade cultural. *Atlas do censo demográfico 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2013. Disponível em: <[https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv64529\\_cap9.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv64529_cap9.pdf)>. Acesso em: 16 jun. 2019.

<sup>28</sup> NOVAES, R. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 321-330, 2004.

A mudança para a secularidade nesse sentido consiste, entre outras coisas, na passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada<sup>29</sup>.

Desse modo, a secularidade, nessa terceira acepção, é abordada como a nova condição da fé numa sociedade onde ela não é mais pressuposto comum<sup>30</sup>. Esse aspecto mostra-se relevante para a compreensão da trajetória do catolicismo na modernidade. Assim, para esclarecer o impacto que a condição moderna exerceu sobre a fé cristã, particularmente sobre o catolicismo, passa-se agora à explanação dos principais eventos que demonstram a atitude do catolicismo nesse novo contexto.

## 1.2 O catolicismo e a cultura moderna

Na modernidade, o fim do “mundo encantado” como paradigma subtraiu a dimensão religiosa do espaço público. Nesse sentido, diversos setores da sociedade – economia, política, educação – passaram a se organizar a partir de princípios próprios, sem necessariamente fazerem referência a Deus<sup>31</sup>. Politicamente, isso se concretiza na separação entre Igreja e Estado. No plano intelectual, na cisão entre filosofia e teologia, tendo a primeira se desenvolvido de forma independente, sobretudo a partir do Iluminismo<sup>32</sup>. No âmbito religioso, embora a Reforma (1517) e o Concílio de Trento (1545-1563) tenham significado um impulso de renovação espiritual relevante nas formas de vida cristã que se desenvolveram nos séculos seguintes tanto do lado protestante quanto católico, a cisão que marcaram no cristianismo teve consequências profundas na organização da sociedade, a qual já não podia fundar-se numa fé dividida<sup>33</sup>. Todas essas mudanças representaram para o catolicismo o questionamento radical de sua posição na sociedade.

Até então, no mundo pré-moderno, a interface do cristianismo com outras culturas acontecera no horizonte de um mesmo imaginário metafísico. A partir desse pressuposto comum, os temas de debate teológico eram circunscritos à compreensão de questões específicas da fé

---

<sup>29</sup> TAYLOR, 2010, p. 15.

<sup>30</sup> A obra de Taylor aqui citada é toda consagrada à compreensão dessa acepção de “secularidade”.

<sup>31</sup> TAYLOR, 2010, p. 14.

<sup>32</sup> LACOSTE, J. Filosofia. In: \_\_\_\_\_. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2004. p. 745-746.

<sup>33</sup> THEOBALD, C. *A Revelação*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 49-52.

cristã que a distinguiam de determinada cultura. Mas a discussão ocorria dentro do pressuposto comum de um “mundo encantado”. É nesse ambiente que se entendem, por exemplo, as questões cristológicas dos primeiros séculos<sup>34</sup>.

Mas, diante do desencantamento do mundo, o catolicismo mostrou-se desprovido de recursos para lidar com a emancipação da sociedade em relação à religião<sup>35</sup>. Essa situação se asseverou politicamente após a Revolução Francesa e culturalmente no século XIX com a preponderância da mentalidade positivista. Nesse contexto, o catolicismo desenvolveu uma atitude cada vez mais defensiva em relação às mudanças na sociedade. A discrepância entre os objetivos religioso e secular, solucionada no período pré-moderno em termos de complementaridade<sup>36</sup>, se apresenta agora como mútua exclusão.

### 1.2.1 Concílio Vaticano I e a questão dos fundamentos da fé

No século XIX, essa tensão entre Igreja e sociedade se radicaliza numa frontal oposição do catolicismo ao mundo moderno. A publicação, em 1864, da encíclica *Quanta cura*<sup>37</sup> pelo Papa Pio IX (pontífice entre 1846-1878) simboliza essa postura. Na encíclica o Papa condena empreendimentos políticos e culturais da modernidade, denominados por ele de erros do mundo moderno. Esses erros foram descritos numa lista, o *Syllabus*, que foi anexada à encíclica. Eles abrangem desde a questão política da secularização do Estado até correntes intelectuais: o racionalismo, o panteísmo, o comunismo e o socialismo, num total de 80 condenações. Numa avaliação global da atitude oficial do catolicismo neste período, Theobald ressalta a dificuldade da Igreja em aceitar uma sociedade, cultura e ciência cada vez mais secularizadas<sup>38</sup>.

A contestação cada vez mais radical do cristianismo pela sociedade circundante levou ao questionamento da própria origem divina da identidade cristã<sup>39</sup>. Dito de outro modo, a questão que se fez à fé cristã nessa etapa da modernidade não se referia somente a algum ponto de seu

---

<sup>34</sup> SESBOÛÉ, B.; THEOBALD, C. *A Palavra da Salvação: Doutrina da Palavra de Deus, Revelação, Fé, Escritura, Tradição, Magistério*. São Paulo: Loyola, 2006. (Col. História dos Dogmas, 4)

<sup>35</sup> THEOBALD, C. *A recepção do Concílio Vaticano II*: acesso à fonte. São Leopoldo: Unisinos, 2015<sup>a</sup>, p. 77-85.

<sup>36</sup> TAYLOR, 2010, p. 62 – 74.

<sup>37</sup> PIO IX, Papa. *Encíclica Quanta Cura*. 1864. Disponível em: < <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html> > Acesso em 16 jun. 2019. DH 2890 -2896.

<sup>38</sup> SESBOÛÉ; THEOBALD, 2006, p. 194 – 196.

<sup>39</sup> THEOBALD, 2006, p. 50.

conteúdo, mas aos seus próprios fundamentos<sup>40</sup>. Nessa atmosfera, foi convocado, em 1868, pelo mesmo Papa, um novo Concílio, cujo objetivo se inscreveu no horizonte de defesa da fé católica diante das ameaças do mundo moderno, conforme se lê na carta de convocação do I Concílio do Vaticano<sup>41</sup>.

Os trabalhos de preparação do Vaticano I foram feitos a partir do *Syllabus* com a perspectiva de sancionar os ensinamentos papais<sup>42</sup>. Essa tendência ia ao encontro da corrente teológica favorável à infalibilidade do pontífice romano. Essa postura, no entanto, não era unânime entre os bispos, como menciona Alberigo<sup>43</sup>. Havia uma minoria contrária à declaração da infalibilidade, seja porque a consideravam inoportuna, embora justificável do ponto de vista dogmático, seja por não reconhecerem seu fundamento teológico. Comentando a fase preparatória do Concílio Vaticano I, Theobald, mencionando alguns nomes desta minoria, observa que emerge nessa fase preparatória a percepção de que, diante da cultura moderna, era preciso que a doutrina católica fosse abordada a partir de seus fundamentos, enfatizando a própria razoabilidade da fé:

Já na fase preparatória do Concílio Vaticano I, alguns bispos, particularmente os cardeais Rauscher, de Viena, e Schwarzenberg, de Praga, observavam que a fé não era mais contestada neste ou naquele conteúdo dogmático, senão mais radicalmente, nos seus fundamentos. Nega-se atualmente, diziam, a ordem sobrenatural e até mesmo a existência de Deus. Lutar contra o racionalismo, o naturalismo, e panteísmo e o materialismo significa evidenciar os *preambula fidei*. Quanto à origem desses “erros”, os padres conciliares divergem: seria o protestantismo, a dúvida metódica de Descartes ou os sistemas filosóficos do Iluminismo e do idealismo alemão? Todos parecem concordar em repor a questão dos fundamentos da fé nesse contexto<sup>44</sup>.

Essa preocupação com os fundamentos da fé está presente no primeiro texto aprovado pelo Concílio, a constituição dogmática sobre a fé católica *Dei Filius*<sup>45</sup>. O esquema *De doctrina catholica*, que deu origem ao documento, era composto originalmente por nove capítulos, sendo os quatro primeiros de teologia fundamental (Deus e a criação – Revelação – fé – fé e razão), seguidos por uma parte dogmática que abordava os temas da Trindade, cristologia e soteriologia.

<sup>40</sup> SESBOÛÉ; THEOBALD, 2006, p. 194

<sup>41</sup> PIO IX, Papa. *Bula Aeterni Patris*, 1968. Disponível em: <<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/litterae-apostolicae-aeterni-patris-29-iunii-1868.html>>. Acesso em: 16 jun. 2019.

<sup>42</sup> ALBERIGO, G. Vaticano I. In: \_\_\_\_\_. *A História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 366 – 390.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 370-371.

<sup>44</sup> SESBOÛÉ; THEOBALD, 2006, p. 194.

<sup>45</sup> DH 3000-3045

Durante o Concílio optou-se por sua separação em dois documentos independentes, resultando a primeira parte na constituição *Dei Filius*. Devido à antecipação da discussão sobre a infalibilidade<sup>46</sup> e o encerramento imprevisto do Concílio, a parte dogmática do esquema não chegou a ser discutida<sup>47</sup>.

A questão dos fundamentos da fé é abordada pela Constituição Dogmática no contexto da tensão entre a Igreja e a sociedade moderna. Nesse sentido, observa-se em seu próêmio uma visão pessimista da sociedade moderna, explicada pelo seu afastamento em relação à fé católica<sup>48</sup>. Esse diagnóstico é apresentado por meio de uma narrativa que começa com a rejeição do magistério pela Reforma, passando pelas ideias iluministas até chegar ao momento em que os próprios fundamentos da sociedade estão em risco:

Certamente, ninguém desconhece que as heresias, já condenadas pelos Padres do Concílio de Trento, foram divididas em várias seitas como resultado da rejeição do magistério divino da Igreja e deixando as verdades relativas à religião à mercê do julgamento de todos; e essas seitas, discordantes entre si e lutando entre si, fizeram com que muitos fracassassem em toda a fé em Cristo. Assim, as mesmas Sagradas Escrituras, que anteriormente eram proclamadas como a única fonte da verdade e o único código da doutrina cristã, acabaram não sendo mais considerados livros divinos, a ponto de serem contados entre os contos míticos.

Então a doutrina do racionalismo, ou naturalismo, nasceu e se espalhou amplamente, lutando contra toda a religião cristã precisamente porque era uma instituição sobrenatural, com todo esforço para conseguir isso, tendo banido o Cristo (nosso único Senhor e Salvador) da mente dos homens, tanto da vida como dos costumes dos povos, o reino poderia ser estabelecido - como se diz - da pura razão e natureza. Depois de abandonar e rejeitar a religião cristã, negando o verdadeiro Deus e seu Cristo, no final muitos caíram no abismo do panteísmo, do materialismo, do ateísmo, de modo que, negando a mesma natureza racional e toda regra de justiça, chegam para quebrar os fundamentos essenciais da sociedade humana<sup>49</sup>.

Nessa perspectiva de associação entre afastamento da religião e desintegração da sociedade, DF versa sobre a Revelação, evidenciando a ligação entre a natureza do ser humano e seu destino escatológico – ordem natural e sobrenatural. Tendo em vista o esclarecimento dos

---

<sup>46</sup> Embora o tema da infalibilidade papa tenha relevância para a discussão sobre o papel do Vaticano I nas relações entre a Igreja e a sociedade moderna, optou-se por focar a Constituição Dogmática *Dei Filius* devido à sua característica de explicitação dos fundamentos da fé diante da cultura moderna.

<sup>47</sup> THEOBALD, 2015, p. 88.

<sup>48</sup> THEOBALD, C. *Le Christianisme comme style: une maniere de faire de la théologie en postmodernité*. Paris: Du Cerf, 2008. p. 213-214.

<sup>49</sup> CONCÍLIO VATICANO I. *Constituição Dogmática Dei Filius*, 1870. Disponível em: < [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/i-vatican-council/documents/vat-i\\_const\\_18700424\\_dei-filius\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_it.html) >. Acesso em: 16 jun. 2019

fundamentos da fé, a questão da Revelação é abordada do ponto de vista da capacidade de conhecimento do ser humano. Assim, o texto parte de capacidade humana de conhecer a Deus, enfatizando a distinção entre duas vias de conhecimento:

A mesma Santa Igreja crê e ensina que Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana, por meio das coisas criadas; pois as perfeições invisíveis tornaram-se visíveis depois da criação do mundo, pelo conhecimento que as suas obras nos dão dele (Rom 1,20); mas que aprouve à sua misericórdia e bondade revelar-se a si e os eternos decretos da sua vontade ao gênero humano por outra via, e esta sobrenatural, conforme diz o Apóstolo: “Havendo Deus outrora em muitas ocasiões e de muitos modos falado aos pais pelos profetas, ultimamente, nestes dias, falou-nos pelo Filho” (Hb, 1,1s. cân. 1)<sup>50</sup>.

Ao distinguir duas vias de conhecimento – natural e sobrenatural – DF afirma a capacidade humana de conhecer a Deus pela luz natural da razão e, ao mesmo tempo, remete a Revelação sobrenatural ao próprio interior de Deus, como autorrevelação<sup>51</sup>, realizada em vista da finalidade do ser humano. Acerca deste texto, Theobald observa que o Concílio Vaticano I, ao enfatizar o conhecimento natural de Deus, manifesta a ligação da criatura com o Criador, mesmo quando esta ligação não é reconhecida<sup>52</sup>. Por outro lado, a afirmação dessa ligação subsistente torna-se também o argumento pelo qual o Concílio associa o não reconhecimento de Deus a efeitos negativos para o ser humano e a sociedade. Isso porque, na medida em que é possível conhecer a Deus pela luz natural da razão, não reconhecer a Deus é um ato inescusável<sup>53</sup>.

O resultado desse texto do Vaticano I, na avaliação de Theobald, permanece ambíguo. Por um lado, o conceito de autorrevelação possibilitou eliminar a concorrência entre Deus e o ser humano, ao postular que a verdade revelada e a ordem dos conhecimentos naturais só se distinguem por sua fonte. Por outro lado, as disparidades entre os saberes humanos e os ensinamentos da Igreja continuam em conflito na medida em que esses ensinamentos são identificados com a Revelação<sup>54</sup>. Essa ambiguidade ficou patente nas décadas seguintes ao Concílio, período de sua recepção, marcado por diversas crises<sup>55</sup>, sendo a primeira delas desencadeada pelo denominado modernismo católico<sup>56</sup>.

---

<sup>50</sup> DH 3004

<sup>51</sup> THEOBALD, 2006, p. 45.

<sup>52</sup> THEOBALD, 2008, p. 214-215.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 359-372.

<sup>54</sup> THEOBALD, 2006, p. 52-54.

<sup>55</sup> THEOBALD, 2015, p. 92.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 92.

### 1.2.2 O modernismo católico: tentativa de conciliação entre fé cristã e cultura moderna

Em oposição a uma sociedade fundada sobre os princípios da Revolução Francesa, formou-se, sobretudo no século XIX, certa cultura católica relativamente homogênea<sup>57</sup>. Não obstante isso, houve também uma minoria de católicos que acreditava ser possível uma reconciliação entre a Igreja e a sociedade. As iniciativas desses cristãos foram enquadradas no movimento conhecido como modernismo católico, decorrido principalmente na França, entre o fim do século XIX e início do XX, que buscou articular a fé católica com a cultura moderna<sup>58</sup>. Convencionalmente, os marcos que definem o período desse movimento são a destituição do teólogo Alfred Loisy (França, 1857-1940) da cátedra de exegese do Instituto Católico de Paris em 1893 e o início da I Guerra Mundial em 1914.

Dentre os chamados modernistas, destaca-se, na área bíblica, Alfred Loisy, condenado pela aplicação do método histórico-crítico ao Estudo das Escrituras<sup>59</sup>; na filosofia, Maurice Blondel (França, 1861-1949) é acusado de imanentismo por sua obra *L'action*. Também partidários da democracia cristã são considerados pelos documentos oficiais como modernistas. A diversidade de campos de atuação dos agentes do modernismo – exegese, história, filosofia e política – não permite afirmar que se trata de um movimento homogêneo ou organizado como tal. Além disso, nem sempre é possível notar uma relação direta entre seus protagonistas. No entanto, o que há de comum às diversas iniciativas dos modernistas é a tentativa de conciliar a fé católica com a cultura secular.

Ao avaliar a importância do modernismo católico para a reflexão sobre a situação do cristianismo na contemporaneidade, pode-se dizer que ele representou a entrada das ciências modernas nascentes no universo católico, com a incorporação das ciências humanas na reflexão sobre a fé<sup>60</sup>. A dificuldade do catolicismo em aceitar um olhar estrangeiro sobre si e compreender sua posição numa sociedade em que as bases da fé eram questionadas se manifestou na tensão vigente no século XIX entre certa cultura católica e uma sociedade secular. Um dos aspectos de

---

<sup>57</sup> THEOBALD, 2008, p. 207.

<sup>58</sup> BRESSOLETTE, C. Modernismo. In: LACOSTE, J. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2004. p.1173-1176.

<sup>59</sup> THEOBALD, 2008, p. 222.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 230.

tal dificuldade consistia na resistência em reconhecer que na sociedade moderna, o cristianismo representava uma construção humana de caráter religioso, dentre outras<sup>61</sup>.

Esse dado, aceito sem maiores dificuldades por quem olha de fora a comunidade cristã, não poderia, contudo, deixar de afetar o crente, sob o risco de silenciar a questão da verdade no âmbito da convicção religiosa<sup>62</sup>. Surge, portanto, a demanda de que a visão externa à fé cristã seja, de algum modo, integrada no olhar da pessoa de fé sobre “sua própria maneira de viver e pensar a fé”<sup>63</sup>. Ao estabelecer diálogo com as ciências que emergiam nesse contexto, o modernismo católico representa justamente a tomada de consciência dessa perspectiva secular sobre a tradição cristã, feita a partir da própria fé; trata-se, portanto, de pensar a fé a partir dela mesma, mas deixando-se afetar pelo o olhar externo a ela<sup>64</sup>.

Esse ponto indica a relevância do modernismo para a reflexão sobre o cristianismo na contemporaneidade. No entanto, historicamente o movimento desencadeou uma verdadeira crise na Igreja, como atesta a resposta do magistério por meio da encíclica *Pascendi dominici gregis*<sup>65</sup>.

Publicada em 1907 pelo Papa Pio X, encíclica *Pascendi* versa especificamente sobre as “doutrinas modernistas”. Organizada em três partes, expõe, inicialmente, as doutrinas modernistas, conforme suas áreas de influência – história, filosofia, teologia – explicitando seus erros. A segunda parte trata das causas desse fenômeno, e a terceira apresenta soluções para vencer os chamados erros modernistas. O texto apresenta dois aspectos das doutrinas modernistas que, no seu parecer, as constituem como um erro. Negativamente, aponta-se o fato de estarem fundamentadas numa filosofia falsa, o agnosticismo, segundo o qual a razão humana fica reduzida à consideração dos fenômenos, sem direito nem aptidão para transpor esses limites<sup>66</sup>. Positivamente, o texto apresenta como erro o imanentismo pelo qual a religião é explicada como qualquer outro fato humano, com base na humanidade e na história<sup>67</sup>. Após descrever tais doutrinas e justificar o motivo de serem contrárias à fé católica, o texto conclui que as doutrinas modernistas formam a síntese de todas as heresias.

---

<sup>61</sup> THEOBALD, C. Mon itinéraire au pays de la théologie. *Laval théologique et philosophique*, 68, 2, p. 319–333, 2012a.

<sup>62</sup> THEOBALD, 2011a, p. 10.

<sup>63</sup> THEOBALD, 2012a, p. 322.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 322.

<sup>65</sup> PIO X, Papa. *Encíclica Pascendi Dominici Gregis*. Disponível em: < [http://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html) >. Acesso em: 20 jun. 2019. DH 3475-3500.

<sup>66</sup> DH 3475.

<sup>67</sup> DH 3477.

Theobald pondera que a resposta da encíclica *Pascendi* ao modernismo replica, em certo sentido, a atitude de Pio IX na encíclica que condenava os erros modernos<sup>68</sup>. No entanto, enquanto *Quanta Cura* referiu-se aos erros do mundo moderno fora da Igreja, *Pascendi* os reconhece no interior mesmo da comunidade cristã. Ao analisar o texto de 1907, o teólogo identifica que a leitura de Pio X sobre o modernismo enquadrou-se numa visão doutrinal, na qual o conjunto das obras de seus protagonistas foi avaliado a partir de uma matriz filosófica, o agnosticismo, considerada falsa pelo magistério.

Em relação a essa interpretação, Theobald nota, após uma reconstituição das etapas da crise, que o modernismo não propôs exatamente uma nova doutrina, fundamentada sobre a filosofia agnóstica, mas consistiu essencialmente em uma nova prática cristã emergente de uma sociedade em vias de secularização:

A questão colocada pelo “modernismo” não está situada num face-a-face doutrinal entre teologia e filosofia, mas consiste essencialmente no surgimento de uma nova prática histórica: trata-se, no plano intelectual, da influência das ciências humanas nascentes sobre o fenômeno cristão e, no plano prático, uma nova maneira de situar-se social e politicamente na sociedade liberal da época. Ora, enquanto *Pascendi* deduz os princípios da crítica histórica “modernista” de uma filosofia “modernista”, as coisas realmente aconteceram na direção oposta: é o contato com certo número de novas práticas que levam a operar revisões conceituais<sup>69</sup>.

A compreensão do modernismo como doutrina dificultou a percepção da novidade que ele representou enquanto prática histórica. Theobald nota que a dificuldade do Magistério em perceber esse aspecto nos modernistas decorreu da tendência do catolicismo oficial a identificar doutrina e cultura<sup>70</sup>. Tal tendência transparece, por exemplo, na identificação subjacente entre Revelação e ensinamentos da Igreja em *Dei Filius*. Nesse quadro, a cultura torna-se objeto de apreciação doutrinal e é avaliada conforme sua concordância ou discordância em relação ao corpo doutrinal. De acordo com essa tendência, a diferenciação da cultura é vista como deformação. Nessa perspectiva, a posição do magistério de Pio IX e Pio X em *Quanta Cura* e

---

<sup>68</sup> THEOBALD, 2008, p. 211.

<sup>69</sup> THEOBALD, 2008, p. 230. Tradução livre. Texto original: “La question posée par le ‘modernisme’ ne se situe pas dans un face-à-face doctrinal entre la théologie et la philosophie, mais consiste essentiellement dans l’émergence d’une nouvelle pratique historique: il s’agit sur le plain intellectuel, de l’emprise de Science humaines naissantes sur le phénomène Chrétien et, sur le plain pratique, d’une nouvelle manière de se situer socialement et politiquement dans la société liberale de l’époque. Or, tandis que *Pascendi* déduit les principe de la critique historique ‘moderniste’ d’une philosophie ‘moderniste’, les choses se sont passées em réalité em sens inverse: c’est le contact avec um certain nombre de pratiques nouvelles qui oblige à opérer des revisions conceptuelles”.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 230.

*Pascendi*, respectivamente, caracterizou-se pelo tratamento doutrinal da cultura moderna, como um fenômeno explicável a partir de suas bases filosóficas.

No entanto, conforme ressalta Theobald, a concepção de racionalidade moderna “desloca a fronteira entre o credível e cognoscível”<sup>71</sup>. O que até então havia sido crido como objeto de fé, torna-se agora objeto cultural, produção humana, sendo, portanto, suscetível de interpretação. Esse deslocamento evidencia a distinção entre dogma e cultura ao demonstrar que as formulações de fé são elaboradas conforme determinado contexto histórico-cultural. A percepção dessa distinção enfraquece a concepção católica de normatividade doutrinal, pela qual a proposição da fé transmite intrinsecamente uma determinada visão de mundo<sup>72</sup>.

Diante dessa nova racionalidade e frente à tendência do catolicismo do século XIX a identificar dogma e cultura os modernistas representam uma novidade, pois, perante a cultura de seu tempo, eles não apresentam uma doutrina. Conforme analisa Theobald, “ao princípio da transformação das sociedades liberais, ele não opõe um sistema doutrinário ou um ‘sentimento de fé’, mas introduz um princípio de interpretação”<sup>73</sup>. Citando uma passagem do Loisy, Theobald reconhece esse princípio hermenêutico como tradução. Trata-se da prática de pensar a fé a partir da cultura nova na qual estão inseridos, o que indica que o princípio hermenêutico dos modernistas decorre, no fundo, da busca de credibilidade da fé. Numa cultura na qual a fé não é mais pressuposto comum, essa prática é viável somente sob a condição de não identificar o núcleo da fé com determinada cultura.

Historicamente a crise modernista teve fim. No entanto, Theobald avalia que a questão central levantada pelos modernistas – o problema da interpretação da fé numa cultura diferenciada – continua relevante para a reflexão sobre a fé cristã hoje. Essa relevância consiste na percepção de que numa nova cultura a fé demanda uma nova plausibilidade<sup>74</sup>. A base a partir da qual se procura essa nova plausibilidade é a convicção de que “a verdade natural e a verdade eclesial, vindo de uma mesma fonte não podem se contradizer”<sup>75</sup>, ressalta Theobald retomando um pensamento do teólogo alemão Ernst Troeltsch (Alemanha, 1865-1923). Esse princípio

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>73</sup> THEOBALD, 2008, p. 232. Tradução livre. Texto original: “Au principe de transformation de sociétés libérales il n’oppose ni un système doctrinal ni une ‘foi-sentiment’ mais il y introduit un principe d’interprétation”.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>75</sup> TROELTSCH *apud* THEOBALD, 2008, p. 235.

permite que numa nova situação cultural busque-se nova credibilidade da fé, podendo assim emergir uma nova forma de crer.

### **1.2.3 O Concílio Vaticano II e o princípio hermenêutico de reforma da Igreja e reinterpretção da doutrina cristã**

A questão da credibilidade da fé cristã continuou permeando as iniciativas da Igreja nas décadas seguintes à crise modernista. Nesse período ocorreram diversos movimentos de renovação – bíblica, litúrgica, apostólica – dentre os quais, o mais difundido foi a Ação Católica, criada pelo Papa Pio XI em 1929, com o intuito de fortalecer a atuação dos cristãos leigos na sociedade. Todas essas iniciativas ensejaram, de certa forma, o maior acontecimento da Igreja Católica no século XX, o Concílio Vaticano II (1962-1965), que representou um marco na renovação eclesial<sup>76</sup>. Uma nova postura em relação às transformações da sociedade dá a tonalidade desse novo Concílio, conforme se lê no discurso do Papa João XXIII em sua abertura:

No exercício cotidiano do nosso ministério pastoral ferem nossos ouvidos sugestões de almas, ardorosas sem dúvida no zelo, mas não dotadas de grande sentido de discrição e moderação. Nos tempos atuais, elas não veem senão prevaricações e ruínas; vão repetindo que a nossa época, em comparação com as passadas, foi piorando; e portam-se como quem nada aprendeu da história, que é também mestra da vida, e como se no tempo dos Concílios Ecumênicos precedentes tudo fosse triunfo completo da ideia e da vida cristã, e da justa liberdade religiosa.

Mas parece-nos que devemos discordar desses profetas da desventura, que anunciam acontecimentos sempre infaustos, como se estivesse iminente o fim do mundo.

No presente momento histórico, a Providência está-nos levando para uma nova ordem de relações humanas, que, por obra dos homens e o mais das vezes para além do que eles esperam, se dirigem para o cumprimento de desígnios superiores e inesperados; e tudo, mesmo as adversidades humanas, dispõe para o bem maior da Igreja<sup>77</sup>.

A leitura do tempo presente feita por João XXIII demonstra uma perspectiva diferente da que fora feita há quase um século antes no Vaticano I. Enquanto as transformações sociais foram ali consideradas sinais da ruína da sociedade, João XXIII conjuga o reconhecimento das

---

<sup>76</sup> THEOBALD, C. As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja. In: *Cadernos de Teologia Pública*, ano X, n. 77, 2013c. p. 12.

<sup>77</sup> JOÃO XXIII. *Gaudet Mater Ecclesia*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Vaticano II: mensagens discursos, documentos*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 29. Disponível em: < [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html)> acesso em 22 jun. 2019.

dificuldades do tempo presente com uma perspectiva de esperança. Essa postura já havia transparecido na convocação do Vaticano II, quando, frente às transformações do século, João XXIII manifestou o reconhecimento da necessidade de renovação da Igreja:

Por isso, ao mesmo tempo que nos surpreende uma humanidade sob tantos aspectos nova, esperamos poder contemplar uma Igreja também profundamente modificada, muito mais perfeita: mais unida enriquecida por uma doutrina mais fecunda e brilhando com a beleza de uma santidade mais intensa, de forma a estar preparada para todos os grandes combates da fé que se travam em nossos dias<sup>78</sup>.

A referência explícita do Papa a uma transformação eclesial evidencia uma nova perspectiva que distingue o Concílio Vaticano II do Vaticano I. Enquanto em 1869 a preocupação predominante com a defesa da fé foi vinculada à exposição de seus fundamentos, a convocação do Vaticano II evoca “os grandes combates da fé em nossos dias” ligando-os à renovação da Igreja. O Papa João XXIII associa duas características à renovação: trata-se da fecundidade da doutrina e de uma santidade mais intensa. A esse respeito, Theobald identifica duas frentes que aparecem como mote do Concílio: a reforma da Igreja e uma reinterpretação global do mistério cristão na situação histórica da modernidade<sup>79</sup>.

Ao analisar a fase preparatória do Concílio, Theobald verifica, contudo, que ainda não há uma articulação entre ambas as tarefas; elas aparecem justapostas. As intervenções do período preparatório mostram “uma Igreja de posse do sentido do Evangelho, sem estar realmente consciente da dificuldade de interpretação resultante da diferença cultural e de linguagem entre a tradição bíblica e a modernidade”<sup>80</sup>. Nesse sentido, a reinterpretação da doutrina se vê obstaculizada pelo entendimento de que a Igreja é portadora do significado do Evangelho. Essa concepção abriria a possibilidade de que a exigência de reinterpretar fosse entendida como repetir os ensinamentos da Igreja.

Passada a fase preparatória, a articulação entre reforma e hermenêutica apareceu mais claramente no discurso de João XXIII na abertura do Concílio. Theobald analisa que essa articulação foi possibilitada pela própria transformação na abordagem da doutrina<sup>81</sup>. A novidade da abordagem foi insinuada já no momento em que o Papa expôs o objetivo da reunião: “o

---

<sup>78</sup> JOÃO XXIII, Papa. Constituição Apóstólica *Humanae Salutis*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Vaticano II: mensagens, discursos, documentos*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 13.

<sup>79</sup> THEOBALD, 2015a, p. 179 *passim*.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 184.

Concílio deve cuidar, sobretudo, de conservar e propor de maneira mais eficaz o depósito da doutrina cristã”<sup>82</sup>. Mostra-se, aqui, que o Concílio tratará da doutrina cristã, o que evidencia sua continuidade com os 20 concílios anteriores. Mas é justamente essa concentração na doutrina que apareceu numa nova moldura, como defende Theobald. O reconhecimento da necessidade de “propor de maneira eficaz” enfatizou o *modo* de apresentar a doutrina:

Hoje, é necessário que toda a doutrina cristã, integralmente, sem nenhuma omissão, seja proposta de um modo novo, com serenidade e tranquilidade, em vocabulário adequado e num texto cristalino [...] A doutrina é sempre a mesma, mas é preciso que seja mais ampla e profundamente conhecida para ser melhor assimilada e contribuir positivamente para a formação das pessoas<sup>83</sup>.

Ao falar sobre o modo novo de propor a doutrina cristã, João XXIII postulou a importância de que ela fosse exposta de modo compreensível às pessoas. Dessa forma, ele vinculou o modo de apresentar a fé cristã à força de transformação que ela exerce sobre as pessoas. Na análise de Theobald, a atenção ao modo de apresentar a doutrina justificou-se pela preocupação com sua recepção<sup>84</sup>. Ressaltando a força de transformação da fé cristã, passou-se da ênfase no conteúdo para a atenção à recepção da doutrina. Esclareceu-se, assim, a mudança de perspectiva em que a doutrina seria abordada.

Mas, para que esse objetivo fosse efetivado, era preciso ainda indicar em que condições se poderia renovar ou apresentar de modo novo a doutrina. João XXIII, reiterando que não se tratava de repetir os ensinamentos dos concílios passados, esclareceu as bases em que um novo modo de propor a fé cristã seria possível:

É necessário que esta doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do nosso tempo. Uma coisa é a substância do “*depositum fidei*”, isto é, as verdades contidas na nossa doutrina, e outra é a formulação com que são enunciadas, conservando-lhes, contudo, o mesmo sentido e o mesmo alcance. Será preciso atribuir muita importância a esta forma e, se necessário, insistir com paciência, na sua elaboração; e dever-se-á usar a maneira de apresentar as coisas que mais corresponda ao magistério, cujo caráter é prevalentemente pastoral<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> JOÃO XXIII. *Gaudet Mater Ecclesia*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Vaticano II: mensagens discursos, documentos*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 30.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 31-32.

<sup>84</sup> THEOBALD, 2015a, p. 187.

<sup>85</sup> JOÃO XXIII. *Gaudet Mater Ecclesia*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Vaticano II: mensagens discursos, documentos*. São Paulo: Paulinas, 1998, p.32.

Nesse famoso trecho do discurso afirma-se a distinção entre substância do depósito da fé e sua formulação. Essa distinção representa, na análise de Theobald, o princípio de interpretação da doutrina que até então, na fase preparatória do Concílio, não havia sido esclarecido. Há dois aspectos a destacar em relação a esse princípio.

Primeiramente, a distinção entre substância do *depositum fidei* e sua formulação reconhece o caráter histórico das expressões da fé, condicionadas à cultura de cada época. Essa distinção representa um avanço em relação à tendência católica do século XIX de identificar dogma e cultura, a qual inviabilizava a reinterpretação do mistério cristão. Na linha da identificação entre dogma e cultura, a comunicação da fé consistia em repetir os ensinamentos da Igreja. Afastando-se dessa tendência, João XXIII assumiu que somente a repetição das fórmulas doutrinárias não asseguraria a transformação pessoal da qual a fé é força motriz. Justificou-se, portanto, a necessidade de distinguir, na abordagem da doutrina, entre o que é a essência da fé (*depositum fidei*) e suas expressões, assumindo que estas últimas são relativas, formuladas conforme a cultura de cada época. Nesse sentido, a possibilidade de reinterpretação do mistério cristão está vinculada à maneira de formular a fé, o que justifica a importância assinalada por João XXIII à forma de expor a fé.

Essa tarefa requer, contudo, a identificação do critério que vai reger a nova maneira de exprimir a fé. É, então que, ao afirmar que a doutrina deve ser exposta “conforme às exigências de nosso tempo”, João XXIII estabelece que o critério de reformulação das expressões de fé é sua recepção. Postula, assim, o vínculo entre a forma e a recepção, indicando que as formulações serão tão mais apropriadas quanto sejam capazes de suscitar e animar a fé. Este é o segundo aspecto deste importante texto de *Gaudet Mater Ecclesia*, que consiste no reconhecimento do caráter fundamentalmente pastoral do Magistério. Analisando o duplo aspecto deste princípio de interpretação postulado neste texto, Theobald comenta:

Esse *princípio* se situa claramente numa dupla distância em relação ao capítulo IV de *Dei filius*: ele não afirma apenas, e pela primeira vez, a diferença fundamental entre o depósito da fé tomado como um todo sem referência a uma pluralidade interna das verdades que pertence já à expressão, e a forma histórica que tal depósito assume nessa ou naquela época; ele insiste também – como implicação dessa concepção hermenêutica da fé – na *função fundamentalmente pastoral do magistério eclesial*<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> THEOBALD, 2015a, p. 187. Grifo do autor.

O reconhecimento da distinção entre substância da fé e suas expressões e do aspecto pastoral destas representa, enfim, a articulação entre a reinterpretação do mistério cristão e a reforma da Igreja, objetivos que até então apareciam justapostos<sup>87</sup>. Na medida em que a preocupação com a maneira de dizer a fé é justificada pela percepção da importância dessa forma para a recepção da doutrina, evidencia-se a ligação íntima entre o novo modo de expor a fé – reinterpretação da doutrina – e a própria reforma da Igreja.

Nesse sentido, Theobald explica que nos próprios trabalhos conciliares se percebeu a necessidade de encontrar uma forma de trabalhar que fosse condizente com o objetivo visado pelo Concílio. Essa forma de proceder, caracterizada pelo princípio de concordância entre forma e fundo, tem como critério decisivo a concordância entre o fim visado e o modo de proceder. Theobald nota como, no decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o Ecumenismo, esse princípio ficou patente:

O critério determinante da concordância entre o que é buscado pelos parceiros da busca – a verdade do Evangelho – e a maneira de buscar, “com amor da verdade, caridade e humildade”, como diz o Decreto sobre o ecumenismo. Este critério é decisivo; ele não permite somente a todos de consentirem livremente ao que foi encontrado de comum acordo, mas lhes dá também mais amplamente a possibilidade de julgar sobre a credibilidade de uma visão de futuro fundada na solidez de uma gênese de Igreja e não em estratégias autoritárias<sup>88</sup>.

Percebe-se, pois, que a necessidade de buscar uma nova maneira de exprimir a fé, identificada no início do Concílio, ensejou a criação de um modo de trabalhar condizente com esse objetivo o que, em última análise, implicou o aprofundamento do significado da fé. Numa releitura do Concílio, Theobald identifica no conjunto dos documentos conciliares os dois textos que balizam esse movimento: a Constituição Dogmática sobre a Revelação – *Dei Verbum* – e a Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje – *Gaudium et Spes*. O autor as assemelha a dois eixos que permitem interpretar o Vaticano II<sup>89</sup>. *Dei Verbum* como eixo vertical representa a maneira de compreender a Revelação, a qual consiste no reconhecimento do modo de Deus se relacionar com as pessoas manifestado em Jesus (*Dei Verbum*, 4). Esta forma de compreender a

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>88</sup> THEOBALD, C. Vaticano II: uma visão de futuro – uma pedagogia da fé – uma maneira de resolver questões particulares. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 45, Número 126, p.279, mai./ago. 2013b.

<sup>89</sup> THEOBALD, C. *Vatican II: un événement, une vision, des questions*. Palestra proferida no Colloque de Rentrée do Centre Sèvres em 12 out. 2012b. Áudio disponível em: < <https://centresevres.com/ecoute/colloque-de-rentree-du-centre-sevres-intervention-de-christoph-theobald/> > Acesso em: 22 jun. 2019.

Revelação se expressa num modo de se relacionar com a sociedade indicada em *Gaudium et Spes* – eixo horizontal. Theobald observa que a conjugação entre esses dois eixos ainda não é nítida no momento do Concílio, ficando a cargo da interpretação pós-conciliar. Explica:

Esta escuta da Palavra de Deus não pode ser separada de um discernimento concomitante dos “sinais dos tempos”, abordado na Constituição pastoral *Gaudium et spes*. Insisto um pouco nesta segunda vertente de uma prática a ser assimilada, pois um dos problemas maiores do Vaticano II é ter tratado separadamente essas duas leituras, a interpretação da Bíblia e a interpretação do momento presente. Ora, as duas são inseparáveis como o são o Cristo Jesus e os tempos messiânicos; e é impossível escutar hoje a voz de Deus, sem percebê-la já em ação naquelas e naqueles que encontramos cotidianamente, bem como em suas culturas<sup>90</sup>.

Theobald defende a mútua concordância entre relação com a Palavra e relação com o mundo, fundamentando-a na convicção de que a fé implica uma interpretação da realidade<sup>91</sup>, conforme se apreende da leitura de *Gaudium et Spes*:

O Povo de Deus, movido pela fé com que acredita ser conduzido pelo Espírito do Senhor, o qual enche o universo, esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e aspirações, em que participa juntamente com os homens de hoje, quais são os verdadeiros sinais da presença ou da vontade de Deus. Porque a fé ilumina todas as coisas com uma luz nova, e faz conhecer o desígnio divino acerca da vocação integral do homem e, dessa forma, orienta o espírito para soluções plenamente humanas (GS 11).

A conjugação entre fé e escuta da realidade presente em *Gaudium et Spes* indica uma maneira de proceder que, na avaliação de Theobald, permitiu “à recepção conciliar a passagem a um novo limiar”. Assim, nos anos seguintes ao Vaticano II acontecem diversas iniciativas teóricas e práticas de renovação eclesial: reforma litúrgica, os trabalhos das conferências episcopais e outros. Em relação aos fundamentos teológicos da renovação, a Congregação para a Doutrina da Fé publica, em 1973, a declaração *Mysterium Ecclesiae*<sup>92</sup>, na qual endossa a necessidade de um trabalho teológico de renovação das expressões dogmáticas<sup>93</sup>. Nessa linha,

---

<sup>90</sup> THEOBALD, 2013b, p. 277.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>92</sup> SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração Mysterium Ecclesiae acerca da doutrina católica sobre a Igreja para a defender de alguns erros hodiernos*. Roma, 1973. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19730705\\_mysterium-ecclesiae\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_po.html)> Acesso em 16 jan. 2019. DH 4530-4541.

<sup>93</sup> Um comentário sobre os pontos de esclarecimento da Congregação da Doutrina acerca da renovação teológica, decorrente do processo de mudanças impulsionado pelo Vaticano II, pode ser lido em SEGUNDO, J. *O dogma que liberta*. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 387-389.

também muitas publicações teológicas no período pós-conciliar se dedicaram ao tema da linguagem, no espírito de *aggiornamento* lançado pelo Vaticano II<sup>94</sup>.

### 1.3 O panorama atual e a fé cristã

Esse movimento de renovação é historicamente circunstanciado pela emergência de um novo cenário cultural denominado comumente de pós-modernidade. Emprega-se esse termo para acentuar a ruptura com o paradigma moderno, embora haja autores que falam de modernidade tardia (Giddens) ou hipermodernidade (Lipovetsky) por analisarem que o momento atual seria um desdobramento ou mesmo exacerbação da modernidade<sup>95</sup>. Historicamente, o fim das utopias totalitárias, representado pela II Guerra Mundial (1939-1945) e pelo desfecho da Guerra Fria com a queda do muro de Berlim (1989) e a revolução cultural de 1968 é um marco que ajuda a balizar a crise da modernidade e a emergência desse novo momento histórico. Culturalmente, constata-se que o complexo fenômeno da secularidade segue paralelamente ao avivamento de diversos movimentos espirituais que, somando-se a outras manifestações da cultura denotam uma pluralidade radical de visões de mundo.

Nesse quadro, nota-se a ausência de um sentido comum para fundamentar o laço social. No mais, a própria noção de progresso é contestada diante da crise ambiental, cujas causas se entrelaçam cada vez mais diretamente com a ação humana. Theobald denomina este momento como idade pós-metafísica, caracterizado pela impossibilidade de se recorrer a narrativas totalizantes para dar um sentido comum à história ou, ao menos, pelo reconhecimento da relativização das próprias convicções, num sentido semelhante ao que Taylor fala de secularidade.

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

---

<sup>94</sup> Uma busca simples no acervo bibliográfico da biblioteca Pe. Vaz com a expressão *linguagem* mostrou a incidência de publicações sobre este tema no âmbito da teologia, sobretudo na década de 1970.

<sup>95</sup> Um elenco dos autores que discutem a contemporaneidade é apresentado por RIVAS; SUREKI, L.C. 2017, p. 530.

indivíduos implementam efetivamente para “estabelecer o que é de igual interesse para cada um e o que é igualmente bom para todos”<sup>96</sup>.

Nesse cenário pós-metafísico onde a inevidência radical de Deus e a pluralidade de visões de mundo estão intimamente ligadas, coloca-se a questão de saber qual é o status possível à fé cristã. Theobald aborda o problema como um dilema entre a postura de tolerância e a questão da verdade. No contexto de pluralidade, a tendência das convicções religiosas, bem como das atitudes agnósticas, é de se situarem no âmbito das opiniões, quer seja contentando-se com sua fé quer seja recusando um engajamento<sup>97</sup>. Embora esta postura de tolerância seja legítima no plano do convívio social, ela mostra-se insuficiente para a manutenção da questão da verdade no âmbito da convicção de fé, a qual, conforme Theobald, demanda do sujeito “um compromisso ante a verdade e ante sua própria verdade”<sup>98</sup>. O autor reconhece que a questão da verdade importa, além disso, à própria sociedade, que sem ela ficaria privada de um “potencial de motivação necessário à sobrevivência”<sup>99</sup>. Por outro lado, a questão da verdade levanta o problema da intolerância e violência da qual ela pode tornar-se fonte. Coloca-se, assim, o dilema de situar a fé cristã na contemporaneidade, tendo consciência tanto dos limites da postura tolerante quanto do risco representado pela questão da verdade. Para Theobald, esse desafio representa a oportunidade de pensar Deus de maneira nova como até então na idade metafísica não pôde ser pensado:

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 supõe, 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<sup>100</sup>.

Diante das transformações culturais do tempo presente, a pessoa crente é interpelada a pensar Deus de uma nova maneira. Inspirado na prática dos chamados modernistas católicos, que, na reflexão sobre a fé, deixaram-se afetar pela cultura de seu tempo e apoiado no princípio da íntima relação entre a fé e a interpretação da realidade, postulada pelo Concílio Vaticano II,

---

<sup>96</sup> THEOBALD, 2011<sup>a</sup>, p.7.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>100</sup> THEOBALD, 2011a, p. 7-8.

Theobald pôde expor as bases de uma aproximação estética do Cristianismo, a partir do conceito de estilo. Disso tratará o capítulo seguinte.

## 2 A ABORDAGEM ESTILÍSTICA DO CRISTIANISMO EM CHRISTOPH THEOBALD

A exposição panorâmica da situação do cristianismo na modernidade e pós-modernidade apontou para as transformações internas pelas quais a identidade cristã passou, particularmente nos dois últimos séculos. Essas transformações referem-se principalmente ao *status* da situação da fé cristã numa cultura na qual a fé religiosa não é pressuposto comum do vínculo social. A necessidade de compreender o *status* possível à fé cristã nesse novo contexto encaminhou esta pesquisa ao encontro da reflexão teológica de Christoph Theobald, teólogo contemporâneo que tem se dedicado ao estudo sobre a interpretação da fé cristã na contemporaneidade.

A percepção da “erosão do cristianismo nas sociedades europeias”<sup>1</sup> levou Christoph Theobald a investigar sobre a condição da fé cristã na, por ele, chamada idade pós-metafísica<sup>2</sup>. O marco inicial de seus estudos é a elaboração de sua tese doutoral sobre o filósofo Maurice Blondel e o problema do modernismo<sup>3</sup>. Nela, Theobald reflete sobre o significado do chamado modernismo católico para a reflexão sobre a fé cristã numa cultura diferenciada. Nos anos seguintes à defesa da tese doutoral, sua pesquisa é guarnecida pelo estudo sobre a Revelação<sup>4</sup>, conceito particularmente importante nos Concílios Vaticano I e II, para designar o cerne da fé. A trajetória intelectual do autor é marcada pelo diálogo profícuo com outros saberes, sobretudo nos campos das artes e das ciências empíricas. Esse exercício contribuiu, conforme avaliação do próprio Theobald, para o amadurecimento de um modo de pensar que, a partir da fé, se deixa afetar por diferentes perspectivas de conhecimento<sup>5</sup>. Num movimento de síntese de seu pensamento, o autor elaborou uma abordagem do cristianismo a partir do conceito de estilo, conforme o título de uma de suas principais obras<sup>6</sup>. Nela, Theobald apresenta a sistematização de sua trajetória intelectual, argumentando em favor de uma abordagem estética do mistério cristão

---

<sup>1</sup> THEOBALD, 2012a, p. 320.

<sup>2</sup> Ao qualificar a situação cultural das sociedades pós-modernas com esse termo, o autor assinala que “a pluralidade de visões de mundo que nelas coabitam e a individualização crescente dos estilos de vida nelas praticados inviabilizam qualquer metafísica ou religião que se proponham impor uma determinada concepção do universo ou um certo modo de vida específico como norma universal”. THEOBALD, C. 2011a, p. 5.

<sup>3</sup> THEOBALD, C. *Maurice Blondel und das Problem der Modernität*. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie, "Frankfurter theologische Studien" 35, Frankfurt, Knecht, 1988.

<sup>4</sup> THEOBALD, C. *A Revelação*. São Paulo: Loyola, 2006.

<sup>5</sup> THEOBALD, 2012a, p. 324-327.

<sup>6</sup> THEOBALD, C. *Le Christianisme comme style: une maniere de faire de la théologie eb postmodernité*. Paris: Du Cerf, 2008.

como forma de demonstrar a ligação entre o modo de viver dos cristãos e a inteligência interior que lhes sustenta<sup>7</sup>.

Theobald postula a pertinência teológica de tal abordagem, demonstrando como ela pôde emergir no momento em que a forma dogmática do cristianismo chegou ao seu limite. É precisamente sobre esta aproximação da noção de estilo ao cristianismo que versa este capítulo. A fim de esclarecer em que consiste essa abordagem e verificar sua pertinência ao momento atual do cristianismo, serão abordados o conceito de estilo na obra de Theobald e as razões que justificam sua aproximação ao cristianismo. Tratar-se-á especialmente da obra “*Le christianisme comme style*” a qual, conforme o autor, representa “o esboço de uma teologia ‘sistemática’ que tenta uma reinterpretação global da tradição cristã, depois do que poderia ser chamado de fim do ‘paradigma dogmático’”<sup>8</sup>.

Inicialmente serão apresentadas as condições histórico-culturais que levaram a procurar uma nova abordagem do cristianismo, dado o declínio cultural do pensamento metafísico. A partir desse contexto, mostrar-se-á como Theobald recorre então, por um lado, à reflexão de pensadores contemporâneos para aprofundar o que se pode caracterizar como estilo e, por outro, a teólogos que mais ou menos explicitamente recorreram de alguma forma a uma abordagem de tipo estético, a pensar o cristianismo em termos estéticos, como estilo. A última parte do capítulo apresenta, enfim, a forma como Theobald propõe abordar o cristianismo como estilo.

## **2.1 Condições históricas da abordagem do cristianismo como estilo**

Para explicar as condições que possibilitaram a abordagem da identidade cristã como estilo, Theobald refere-se às transformações culturais da modernidade e pós-modernidade das quais o cristianismo tem participado. A pluralidade radical de visões de mundo e o fim de qualquer metafísica que pretenda fazer de uma dessas visões uma norma universal<sup>9</sup> são marcas da contemporaneidade que afetam a vida cristã em, pelo menos, dois aspectos: a) postulam a invidência radical de Deus e b) demandam dos cristãos o reconhecimento de sua fé como uma proposição de sentido dentre tantas outras possíveis. Nesse contexto, coloca-se a necessidade de

---

<sup>7</sup> THEOBALD, 2008, p. 11.

<sup>8</sup> THEOBALD, 2012a, p. 329-330. Tradução livre. Texto original: “Le christianisme comme style est en effet l’esquisse d’une théologie ‘systématique’ qui tente une réinterprétation globale de la tradition chrétienne, après ce qu’on pourrait appeler la fin du ‘paradigme dogmatique’”.

<sup>9</sup> THEOBALD, 2011a, p. 7.

compreender em que sentido a fé cristã é capaz de satisfazer a pergunta pelo significado da existência. Trata-se de esclarecer qual é o significado da existência cristã num mundo plural. Se, por um lado, é preciso reconhecer o cristianismo como uma expressão cultural dentre outras, por outro, do ponto de vista interno à fé, essa posição é insuficiente para sustentar o sentido de verdade que é inerente ao crer<sup>10</sup>.

Delineia-se, assim, a situação paradoxal do cristianismo num mundo plural. Theobald avalia que as posturas decorrentes dessa condição podem ser esboçadas em, pelo menos, duas vertentes<sup>11</sup>: a) uma afirmação da fé cristã como proposição inequívoca de sentido para a vida e b) aceitação da condição da fé como expressão cultural. A primeira postura apresenta o risco de ser fonte de violência, na medida em que tende a universalizar uma visão de mundo particular. A segunda postura, embora desejável do ponto de vista da convivência, esquivar-se-ia de lidar com o sentido de verdade que a fé comporta.

Nesse contexto de pluralidade, a dúvida sobre o que constitui a identidade cristã emerge como questionamento da própria credibilidade do cristianismo<sup>12</sup>. Tal questionamento está intimamente ligado à própria maneira de os cristãos se situarem no mundo, na medida em que a percepção que os cristãos têm de sua identidade como crentes define sua postura em relação aos diversos âmbitos de sua existência. Em relação a esse dado, Theobald observa que, na modernidade, a preocupação com a identidade cristã desenvolveu-se inicialmente numa postura defensiva em relação à cultura em geral, sob a forma de “essência do cristianismo” e “dogma”<sup>13</sup>. O autor analisa como a questão da identidade cristã derivou da reflexão sobre o significado da forma mesma do cristianismo, evidenciando a íntima ligação entre o que seria a identidade cristã e a sua forma histórica. Sua análise feita, sobretudo, a partir do chamado modernismo católico (1893-1914), aponta que fatores históricos e culturais que atuam na configuração do cristianismo não incidem apenas sobre sua forma, como se essa forma e os fatores que a configuram fossem elementos externos à identidade cristã. Theobald postula, assim, que as transformações culturais, ao afetarem o cristianismo em sua forma, incidem sobre sua própria identidade:

A postura de aprendizagem que caracteriza a modernidade e a pós-modernidade leva à tomada de consciência, quando é adotada pelos cristãos, de que a identidade de sua fé

---

<sup>10</sup> THEOBALD, 2011, p. 10.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 8-11.

<sup>12</sup> THEOBALD, 2008, p. 136-151.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 52.

não é adquirida de uma vez por todas, mas colocada em trabalho por cada mudança cultural e histórica, não apenas em relação à sua forma, mas, por meio dela, em seu conteúdo<sup>14</sup>.

Uma vez que a análise das relações entre identidade e forma do cristianismo revela “que esta (identidade) não é adquirida de uma vez por todas, que muda não apenas em sua forma cultural, mas está, em sua essência, afetada por mudanças históricas”<sup>15</sup>, o autor expõe os limites de uma articulação entre identidade e forma histórica do cristianismo que as relacione de maneira consequente, como se a identidade cristã fosse algo já adquirido que se expressasse em determinada forma cultural, ou ainda, como se houvesse identificação absoluta entre determinada forma cultural e a própria identidade cristã. Nesse sentido, a própria pluralidade das formas de vida cristã já apresenta o problema da articulação entre a forma cultural do cristianismo e a questão do cerne de sua identidade. A partir da percepção desse problema, a noção de estilo aparece como horizonte no qual é possível esclarecer tal relação. Theobald observa como essa noção pôde emergir na reflexão cristã a partir de uma mudança de postura dos cristãos em relação ao mundo, caracterizada pela passagem da autodefesa a uma atitude de aprendizagem, peculiar à sabedoria:

Mas a autodefesa desaparece com o medo do plural diacrônico e sincrônico das tradições cristãs e quando o processo de aprendizagem leva a Igreja e a teologia a colocar a *própria forma* do cristianismo e sua concordância interna - *a unidade de forma e de conteúdo* - no centro de suas preocupações. É então e neste ponto preciso que a questão do estilo *pode* surgir no próprio coração da identidade cristã, permitindo-lhe assumir *do interior de si mesma e em completa liberdade* as condições históricas de cada vez mais móveis e plurais - que lhes são feitas ou impostas desde seu *exterior*<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> THEOBALD, 2008, p. 137. Tradução livre. Texto original: “La posture d'apprentissage qui caractérise la modernité et la postmodernité fait prendre conscience, quand elle est adoptée par les chrétiens, que l'identité de leur foi n'est pas acquise une fois pour toutes mais remise sur le métier par chaque changement culturel et historique, non seulement en sa forme mais, par ce biais, jusque dans son fond”.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 52 (grifo do autor). Tradução livre. Texto original: “La question suppose que celle-ci n'est pas acquise une fois pour toutes, qu'elle ne change donc pas seulement de *forme* culturelle mais est atteinte, *dans son fond même*, par des changements historiques”.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 52 (grifo do autor). Tradução livre. Texto original: “Or, l'autodéfense disparaît avec la crainte devant le pluriel diachronique et synchronique des traditions chrétiennes et quand le processus d'apprentissage conduit l'Eglise et la théologie à mettre *la forme elle-même* du christianisme et sa concordance interne - *l'unité de la forme e du fond* - au centre de leurs préoccupations. C'est alors et à ce point précis que la question du style *peut* surgir au cœur même de l'identité chrétienne, permettant à celle-ci d'assumer *de l'intérieur d'elle même et en toute liberté* les conditions historiques - de plus en plus mobiles et plurielles - qui lui sont faites ou imposés de *l'extérieur*”.

## 2.2 O conceito de estilo

Para compreender em que sentido se pode abordar o cristianismo como estilo, é preciso, primeiramente, esclarecer o significado desse termo. De modo geral, a reflexão sobre estilo remete à significação das formas de expressão, sendo estilo designado como “conjunto de características que distinguem determinada forma de expressão”<sup>17</sup>. Derivado do latim *stylus*, o termo refere-se originalmente ao “objeto pontiagudo, geralmente metálico, usado para inscrever caracteres numa superfície”<sup>18</sup>. Esse significado imediato da palavra para denominar tal objeto foi ampliado de modo a tornar-se conceito. O termo “estilo” como conceito aparece na França no século XVIII, denotando a “manifestação na forma expressiva das características do sujeito em sua relação com o material empregado”<sup>19</sup>. Nota-se, a partir desse momento, o uso da palavra “estilo” para significar formas de expressão da subjetividade. Desde então, o conceito tem sido discutido nas áreas de filosofia, arte e literatura e nota-se o uso generalizado do termo no vocabulário da vida cotidiana para referir-se aos diferentes modos de expressão de pessoas e grupos.

Em sua aproximação do conceito de estilo ao cristianismo, Theobald parte de uma acepção comum de estilo, advinda do campo da arte, segundo o qual estilo designa “a qualidade de uma obra ou uma série de obras”<sup>20</sup>. Dessa definição, dois significados do termo “estilo” podem ser distinguidos, conforme o autor: o primeiro refere-se às características de uma obra que permitem classificá-la em determinado período histórico ou tendência cultural. Nesse modo de compreender, prevalece uma abordagem descritiva das obras de arte consoante a um exercício de comparação entre elas; são identificadas características comuns entre as obras, possibilitando a sua classificação em determinado estilo. O segundo significado concentra-se sobre as propriedades que definem a singularidade de uma obra. Embora também contemple uma função descritiva, esse significado ressalta as propriedades que definem a originalidade de uma obra na relação com seu autor. Conforme explica Theobald:

Por um lado, “estilo” significa o *sistema* de meios ou códigos envolvidos na produção de obras; tem então uma função descritiva e é usada para classificação, que pode até ter um

<sup>17</sup> ABBAGNANO, N. Estilo. In: \_\_\_\_\_. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 437.

<sup>18</sup> Estilo. In: *Dicionário Oxford de Arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 180.

<sup>19</sup> ABBAGNANO, 2007, p. 437.

<sup>20</sup> THEOBALD, 2008, p. 16.

significado normativo em um contexto acadêmico ou em uma sociedade onde a arte desempenha um papel integrador. Por outro lado, o “estilo” define uma *propriedade* ou uma *qualidade*, ou seja, a coerência interna de uma obra *singular* ou o controle que ela manifesta em seu autor<sup>21</sup>.

Theobald observa que, sob essa distinção, a reflexão sobre o estilo desenvolveu-se em duas vertentes: a estilística e a filosófica<sup>22</sup>. A primeira, mais evidente no campo da linguística, caracteriza-se pela análise precisa das formas de expressão. A estilística evidencia as possibilidades expressivas da língua e também se interessa pela relação entre essas possibilidades e a individualidade do autor de uma obra. O estilo é aqui compreendido a partir da articulação entre a expressão da individualidade do autor e o sistema próprio da língua pela qual ele se expressa. Nessa perspectiva, o estilo é definido como “uma propriedade da mensagem, mas enquanto esta é condicionada pelos meios e códigos colocados à disposição por uma língua”<sup>23</sup>.

Ampliando o campo da estilística para além das artes e letras, o filósofo Gilles-Gaston Granger (França, 1920-2016), cujo pensamento compõe também a base do conceito de estilo exposto por Theobald<sup>24</sup>, propõe uma estilística geral. Ele aborda o estilo a partir das relações entre forma e conteúdo, enfocando tal relação como processo de trabalho. Segundo o filósofo, as relações entre forma e conteúdo normalmente são abordadas com acento em um dos dois polos. Ora se enfatiza a forma enquanto modelo abstrato, ora o conteúdo como produto<sup>25</sup>. No entanto, essa ênfase em qualquer um desses polos desconsidera que os dois aspectos (forma e conteúdo) coexistem em todo trabalho<sup>26</sup>. A hipótese de Granger focaliza a relação entre forma e conteúdo como trabalho por considerar este como “certa maneira de relacionar, suscitando-os uma forma e um conteúdo”<sup>27</sup>.

---

<sup>21</sup> THEOBALD, 2008, p. 17 (grifo do autor). Tradução livre. Texto original: “D'un côté, le ‘style’ signifie le *système* de moyens ou de codes en jeu dans la production des oeuvres; il a alors une fonction descriptive et sert à la classification, pouvant même avoir un sens normatif dans un cadre académique ou dans une société où l'art joue un rôle d'intégration. D'un autre côté, le ‘style’ définit une *propriété* ou une *qualité*, a savoir la cohérence interne d'une oeuvre *singulière* ou la maîtrise qu'elle manifeste chez son auteur”.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 17-18.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 17. Tradução livre. Texto original: “Le style ou l'effet de style se définit finalement comme une propriété du message, mais en tant qu'il est conditionné par les moyens et les codes mis à disposition par une langue”.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 17-18.

<sup>25</sup> GRANGER, G-G. *Filosofia do estilo*. São Paulo: Perspectiva/Universidade de São Paulo, 1974, p. 15.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 14.

A partir desse enfoque, o autor ainda designa trabalho como estrutura constitutiva da prática que torna patente o individual<sup>28</sup>. Granger enfatiza o aspecto individual da prática como apreensão concreta da experiência, do vivido, ressaltando que é na prática que o individual pode ser apreendido<sup>29</sup>. A atenção a esse aspecto de individuação demonstra, em última análise, que é no individual que se podem averiguar as relações entre forma e conteúdo. Isso porque, na hipótese de Granger, “estes dois aspectos constituem dois movimentos complementares de determinação prática do individual”<sup>30</sup>.

Considerando as relações entre forma e conteúdo que se dão no trabalho e enfatizando o aspecto de individuação presente nesse enquanto prática, Granger chega a uma concepção de estilo, segundo a qual ele é definido como “modalidade de integração do individual num processo concreto que é trabalho”. O apelo do autor à prática e ao seu aspecto de individuação leva à percepção do modo como nesse processo emerge certa relação entre forma e conteúdo. No entanto, para que se possa falar propriamente de estilo, o autor adverte que é requerido que a própria prática apresente certa constância. Conforme Granger, “o próprio vivido prático, enquanto mensagem efetiva que faz parte dessa linguagem, apresenta constantemente redundâncias ou se se quiser, sobredeterminações. [...] Na medida em que esta redundância não apareça distribuída de modo totalmente aleatório, há *estilo*”<sup>31</sup>.

Ao ligar estilo à experiência, ao vivido, Granger fundamenta sua proposta de uma estilística geral, postulando que toda prática comporta um estilo<sup>32</sup>. A relevância de sua proposta, conforme avalia Theobald, decorre da ampliação da noção de estilo, a qual concerniria “não apenas ao todo das artes, mas também a todos os objetos produzidos pelo trabalho humano, à medida que eles escapam de alguma forma de uma codificação manifesta [...], permitindo a individuação”<sup>33</sup>.

Acerca dessa vertente da reflexão sobre a noção de estilo, a estilística, Theobald avalia que ela possibilitou a consideração da singularidade de determinada obra ou trabalho para além de uma função classificatória. Conforme o teólogo “de fato, a estilística nos deixa a questão da

---

<sup>28</sup> GRANGER, 1974, p. 14-17.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 16

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 17 (grifo do autor).

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>33</sup> THEOBALD, 2008, p. 17-18. Tradução livre. Texto original: “[...] une ‘stylistique générale’ qui concernerait non seulement l’ensemble des arts mais encore tous les ‘objets produits par le travail humain’ en tant qu’ils échappent par quelque biais à un codage manifeste et donnent lieu à un ‘surcodage’ multiple permettant une individuation”.

personalidade de *tal* trabalho, que não é mais uma comparação classificatória, mas a manifestação de uma singularidade incomparável, de uma ‘inovação’ que zomba, de certa forma, do ‘estilo’”<sup>34</sup>.

A percepção da originalidade de uma obra ou trabalho em sua relação com os meios empregados para a consecução dos mesmos é uma contribuição relevante da estilística. No entanto, essa abordagem não trata da questão sobre a origem e o significado da singularidade de uma obra. Tal questão mostra-se complexa na medida em que, no contexto de modernidade e pós-modernidade, considerados os limites da metafísica, os fundamentos da realidade são entendidos aquém de um vínculo com uma natureza pré-estabelecida<sup>35</sup>. Nesse momento, o problema dos fundamentos da singularidade de um trabalho ou obra torna-se objeto da vertente filosófica da reflexão sobre o estilo.

Theobald encaminha-se para essa vertente da reflexão sobre o estilo, remetendo-se ao filósofo Maurice Merleau-Ponty (França, 1908-1961). A questão do estilo aparece na reflexão do autor sobre a “expressão”. Considerando a “expressão” no âmbito da dimensão criativa da linguagem, Merleau-Ponty compara a operação da linguagem à do pintor a fim de demonstrar que o estilo consiste numa resposta do sujeito ao mundo. O autor desenvolve uma argumentação segundo a qual o estilo é entendido numa estrutura de apelo e resposta do sujeito à sua experiência do mundo:

Se nos instalarmos no pintor para assistir a esse momento decisivo em que aquilo que lhe foi dado de destino corporal, de aventuras pessoais ou de eventos históricos cristaliza-se no “tema”, reconheceremos que a sua obra nunca é um efeito. É sempre uma resposta a esses dados [...]”<sup>36</sup>.

Nesse sentido, o autor se distancia de uma perspectiva instrumental da linguagem segundo a qual ela, consistiria em representação de ideias ou de um texto original. Conforme observa Theobald, na modernidade o recurso à inspiração ou a uma natureza pré-estabelecida foi substituído pela ideia de “gênio”. Desse modo, a fonte da originalidade de uma obra foi deslocada para o interior do próprio sujeito<sup>37</sup>, porém, ainda assim, conservou-se um substrato metafísico. À

---

<sup>34</sup> THEOBALD, 2008. p.18 (grifo do autor). Tradução livre. Texto original: “La stylistique nous laisse en effet avec la question de la personnalité de *telle* oeuvre, qui ne relève plus d’une comparaison classificatrice mais de la manifestation d’une unicité incomparable, d’une ‘innovation’ qui se moque en quelque sorte du ‘style’”.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>36</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 67.

<sup>37</sup> THEOBALD, 2008, p. 21.

distância dessa perspectiva, Merleau-Ponty vincula a expressão ao contato como o mundo, como uma resposta a ele. Em sua analogia com a pintura, o autor enfatiza a íntima ligação entre a obra, o artista e a experiência de vida deste.

Antes que o estilo se torne para os outros objeto de predileção e para o próprio artista (para grande prejuízo de sua obra) objeto de deleite, é preciso ter havido esse momento fecundo em que ele germinou na superfície de sua experiência, em que um sentido operante e latente encontrou para si os emblemas que deveriam libertá-lo e torná-lo manejável pelo artista e ao mesmo tempo acessível aos outros<sup>38</sup>.

Ao vincular o estilo à experiência, Merleau-Ponty reconhece que a dimensão expressiva abarca a totalidade da vida do sujeito. A esse respeito, declara acerca da atividade do pintor que “seu estilo não é o estilo de sua vida, mas faz com que esta também tenda para a expressão”<sup>39</sup>. O deslocamento da dimensão expressiva para o âmbito da própria vida do artista leva o autor a identificar o estilo como “emblema de uma maneira de se situar no mundo”<sup>40</sup>.

A afirmação da primazia da dimensão expressiva da vida como resposta ao mundo esclarece a maneira como Merleau-Ponty entende o estilo. Segundo o autor, o estilo não é compreendido como conjunto de características de uma obra ou mesmo no âmbito da intenção prévia do artista. A esse respeito, assevera que

[...] mesmo quando o pintor já pintou e se tornou em certos aspectos senhor de si próprio, o que lhe é proporcionado como seu estilo não é uma maneira, um certo número de processos ou tiques que possa inventariar; é um modo de formulação tão reconhecível para os outros, tão pouco visível para ele quanto sua silhueta ou seus gestos cotidianos<sup>41</sup>.

No âmbito das artes, o estilo, percebido na constância dos traços do pintor, foi antes gerado na própria vida do pintor sem que ele o pudesse reconhecer de antemão. Nesse sentido, o estilo não é uma finalidade visada pelo artista, mas esse traço que aparece de forma constante e inesperada em sua obra, tendo sido já forjada em seu cotidiano.

É por isso que o seu trabalho, obscuro para si mesmo, é, entretanto guiado e orientado. Nunca se trata senão de levar mais adiante o traço do mesmo sulco já aberto, de retomar e de generalizar uma característica que já aparecera no canto de um quadro anterior ou em algum instante de sua experiência, sem que o próprio pintor jamais possa dizer,

---

<sup>38</sup> MERLEAU-PONTY, 1991, p. 54.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 55-56.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 54.

porque a distinção não tem sentido, o que pertence a ele e o que pertence às coisas, o que essa nova obra acrescenta às antigas, o que tirou dos outros e o que é seu<sup>42</sup>.

O vínculo radical do estilo à experiência da artista como resposta dele ao mundo leva, finalmente, Merleau-Ponty a questionar a distinção entre signo e significado. Na medida em que o estilo, como emblema de uma maneira de habitar o mundo é configurado na própria experiência de vida, os signos pelos quais essa experiência é reconhecida não podem ser nitidamente distinguidos de seu significado. Nesse sentido, Merleau-Ponty supera uma articulação instrumental entre signo e significado, como se o significado estivesse apartado do próprio signo e este fosse um recurso a serviço do sentido. A esse respeito, o autor exemplifica que o ato de pintar, assim como o de escrever, não é apenas um meio de expressão, como um conjunto de técnicas à disposição do artista, explicando que as relações entre linguagem e sentido não se dão em forma de subordinação. “A linguagem [...] não está a serviço do sentido e, contudo, não governa o sentido. Não há subordinação entre ela e ele. [...] Aquilo que queremos dizer não está à nossa frente, fora de qualquer palavra como pura significação”<sup>43</sup>.

A reflexão filosófica de Merleau-Ponty sobre o estilo contribui para esclarecer o significado dessa noção num contexto moderno e pós-moderno. Ao vincular o emergir do estilo ao contato do sujeito como o mundo, o filósofo possibilita compreender o estilo como resposta à experiência no mundo, situando-o no âmbito da vida como um todo. Desse modo, coloca-se em relevo a dimensão expressiva da própria vida. Tal dimensão é entendida segundo uma estrutura de apelo e resposta na qual a *relação* entre o sujeito e o mundo é enfatizada. Essa ênfase numa estrutura relacional do estilo relativiza a distinção entre linguagem e sentido, signo e significado, enfatizando a íntima ligação entre eles. Nesse sentido, Merleau-Ponty esclarece que o estilo é muito mais que um meio de representar, não podendo ser desejado fora do contato com o mundo<sup>44</sup>.

### 2.3 A abordagem estética do cristianismo

A incursão no pensamento de Merleau-Ponty possibilitou a Theobald delinear o horizonte que sustenta a aproximação da noção de estilo ao cristianismo. No entanto, mais que aproximar

---

<sup>42</sup> MERLEAU-PONTY, 1991, p. 60-61.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p.88.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 55.

um conceito filosófico para designar o conjunto da vida cristã, o teólogo se interessa em compreender as razões propriamente teológicas que justificam a abordagem estilística do cristianismo. Para responder à questão acerca das razões propriamente teológicas que justificam tratar o cristianismo como estilo, o autor retoma dois teólogos precursores de uma abordagem estilística ou estética no campo da reflexão cristã: o luterano Friedrich Schleiermacher (Polônia, 1768 – Alemanha, 1834) e o católico Hans Urs von Balthasar (Suíça, 1905 – 1988).

### **2.3.1 Hermenêutica e Estilo em Friedrich Schleiermacher**

Em relação a Schleiermacher<sup>45</sup>, Theobald destaca a contribuição desse teólogo para a reflexão estilística no campo da hermenêutica das Escrituras. No contexto cultural do Iluminismo, Schleiermacher admite a abordagem crítica das Escrituras, reconhecendo esses textos como produção humana. Em sua visão, a teologia tem por tarefa expor a essência do cristianismo e, portanto, deve tomar a sério a historicidade de seus documentos fundadores. Essa postura hermenêutica se cruza com a exigência de que essa leitura das Escrituras seja de acordo com os princípios do pensamento. Por isso, Schleiermacher postula a articulação entre uma hermenêutica geral e uma especial. A hermenêutica geral refere-se às exigências do pensamento humano em relação à interpretação. A hermenêutica especial analisa a especificidade da interpretação do Novo Testamento em relação a essas exigências do pensamento. Nesse cruzamento, Theobald percebe o aparecimento da noção de estilo no teólogo luterano. Essa aparece na articulação entre dois tipos de interpretação: uma interpretação psicológica e outra gramatical.

A interpretação psicológica visa esclarecer a intenção expressa pelo autor do texto enquanto a gramatical, baseando-se no conhecimento da língua, busca compreender suas possibilidades de expressão. O estilo consistiria, segundo Schleiermacher, na relação entre ambas as interpretações: “O estilo de uma obra se situa no ponto de articulação dessas duas abordagens, na medida precisamente onde o pensamento próprio do escritor se manifesta em sua utilização da

---

<sup>45</sup> A análise de Theobald sobre a contribuição de Schleiermacher para uma abordagem estilística do cristianismo encontra-se em THEOBALD, C. 2008, p. 25-34. As citações indiretas feitas por nós remetem a esse excerto.

língua”<sup>46</sup>. Essa concepção, concernente à hermenêutica geral, estabelece que tanto a interpretação psicológica quanto a gramatical são mais bem compreendidas quando consideradas em sua relação mútua. A intenção do autor não se expressa senão numa língua e, ao mesmo tempo, a estrutura de uma língua é efetivamente percebida pelo seu uso por um emissor.

No tocante ao Novo Testamento, Schleiermacher explica a necessidade de uma hermenêutica especial, justificada tanto do ponto de vista gramatical quanto do psicológico. Do ponto de vista gramatical, tal especialidade se impõe devido à mistura linguística dos textos cuja escrita em grego foi precedida pela tradição oral hebraica e aramaica. Do ponto de vista psicológico, o teólogo de Berlim levanta o problema da individualidade da autoria dos textos das Escrituras. Tal individualidade só poderia ser afirmada com maior segurança em relação ao Novo Testamento. Nesse sentido, a questão do estilo, enquanto relação entre a intenção de um autor e seus escritos, refere-se propriamente aos estudos das Escrituras cristãs.

Em relação aos estudos sobre o Novo Testamento, Schleiermacher nota a diferença de perspectivas entre exegetas e teólogos. Os exegetas priorizam a materialidade do texto na tentativa de esclarecer seu sentido enquanto produção humana. Os teólogos, por sua vez, reforçando uma noção de inspiração, tendem a inscrever a pluralidade de escritos sob a égide de um só escritor. Schleiermacher aponta os limites de cada uma dessas abordagens; a primeira por ser insuficiente para viabilizar a interpretação psicológica, e a segunda por não considerar substancialmente o caráter histórico dos textos. O autor reconhece a primazia da interpretação filológica dos textos, mas explica que essa fica sempre aquém quando se pretende compreender a intenção do autor. É nesse ponto da reflexão que se justifica uma hermenêutica especial do Novo Testamento, a qual levanta, em última análise, a questão da inspiração das Escrituras. Schleiermacher situa a discussão sobre a inspiração dos textos no âmbito da relação entre os autores do Novo Testamento e Cristo. Acerca da abordagem de Schleiermacher sobre o problema da interpretação do Novo Testamento, Theobald comenta:

Pela primeira vez, aqui chegamos ao coração dos grandes conflitos exegéticos e dogmáticos: por um lado, o elo entre a particularidade estilística mais ou menos notável de cada um dos autores do Novo Testamento e a ‘cor fundamental’ que lhes é comum;

---

<sup>46</sup> SCHLEIERMACHER *apud* THEOBALD, 2008, p. 27. Tradução livre. Texto original: “Le ‘style’ d’une oeuvre se situe au point d’articulation de ces deux approches, dans la mesure précisément où la pensée propre de l’écrivain se manifeste dans son utilisation du langage”.

por outro lado, a relação que cada um deles mantêm com Cristo e a inspiração do conjunto de seus escritos<sup>47</sup>.

A questão da inspiração aparece em Schleiermacher, portanto, em um duplo confronto. Primeiramente, coloca-se a questão de esclarecer a relação entre a particularidade de cada texto e sua significação no conjunto do Novo Testamento; trata-se, no fundo, de perguntar-se se a consideração da materialidade do texto diz algo sobre sua condição canônica para a fé cristã. Na análise de Theobald, Schleiermacher enfrenta essa questão situando-a no contexto da relação dos escritores com o Cristo. Assim, a particularidade de cada escrito é vinculada ao seu autor e a significação desses escritos em seu conjunto para a fé se esclarece por meio da ligação dos escritores com Cristo.

Desse modo, Schleiermacher se afasta da dogmática de seu tempo que tende a compreender a inspiração na literalidade do texto. Ele afirma a impossibilidade fundar a fé sobre o texto bíblico na medida em que o ato de fé é já um pressuposto da descoberta da Escritura como santa. Destacando a ligação entre os escritores neo-testamentários e Cristo, o autor postula certa transposição desta relação para os textos, vinculando a inspiração à criatividade individual do escritor. Assim, a inspiração se exprime, em última instância, na unidade entre o pensamento do escritor e seu modo de expressão, chamado estilo<sup>48</sup>. Conforme essa perspectiva, o estilo é identificado no vínculo do escrito com o autor; vínculo que, no caso específico do NT, é compreendido, diga-se uma vez mais, na relação do escritor com Cristo. Nesse sentido, Schleiermacher postula a íntima unidade entre conteúdo e forma dos escritos pela qual se reconhece seu estilo. Assim, a vertente psicológica de interpretação do NT é indissociável da consideração da ligação do escritor com Cristo.

Na avaliação de Theobald sobre a contribuição de Schleiermacher para uma abordagem estilística do cristianismo, destaca-se a percepção da unidade entre forma e conteúdo dos escritos do Novo Testamento e sua articulação em diferentes gêneros literários. Nesse contexto, é central a noção de estilo. Theobald observa, no entanto, que o autor não trata da passagem do oral para o escrito. Por isso, as condições que permitiram que o ensinamento fosse consignado dessa forma,

---

<sup>47</sup> THEOBALD, 2008, p. 30 (grifo do autor). Tradução livre. Texto original: “Pour la première fois, on touche ici au coeur des grands conflits exégétiques et dogmatiques, d’une part au lien entre la particularité *stylistique* plus ou moins remarquable de chacun des auteurs du Nouveau Testament et la ‘couleur fondamentale’ qui leur ets ‘commune’, et d’autre part, à la relation qu’ils entretiennent, chacun, avec le Christ et *l’inspiration* de l’ensemble de leurs écrits”.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 32

não ficam evidentes. Theobald nota que é preciso esclarecer que tipo de relação engendra este tipo de escrita. É um dos pontos que ele tratará na sua formulação estilística do cristianismo.

### 2.3.2 Estética teológica em Hans Urs von Balthasar

Antes de passar propriamente à abordagem estilística de Theobald, há ainda que considerar a importante influência que o pensamento do teólogo católico Hans Urs von Balthasar<sup>49</sup> exerceu em sua reflexão. A teologia de Balthasar tem como porta de entrada a estética, sendo, por isso, referência para a abordagem do cristianismo como estilo<sup>50</sup>. O teólogo suíço, cuja formação foi fortemente marcada pelo contato com a arte, particularmente a música, elabora uma teologia da percepção na qual demonstra sua visão crítica em relação à arte moderna por ter desarticulado na experiência estética os transcendentais de beleza, verdade e bondade. Ele observa que, desde Kant, houve uma ruptura entre a teoria da percepção (estética transcendental<sup>51</sup>) e ciência do belo e das artes<sup>52</sup>. Uma das consequências dessa ruptura para a vida de fé consiste na fragmentação da unidade da experiência do crer.

O reconhecimento dos limites da metafísica subtraiu da fé religiosa o vínculo com a questão da verdade; a experiência de fé, nesse contexto, foi deslocada para o campo do sentimento. Relegada a um subjetivismo, a condição para a fé se manteve paralelamente ou à revelia da questão da verdade, que é inerente ao crer. A modernidade expôs os limites da ligação milenar entre a estética metafísica e a teologia. Diante desse quadro, Balthasar percebe a tarefa histórica de uma nova “estética transcendental”. Considerando a insuficiência da metafísica para sustentar o discurso teológico, ele avalia a possibilidade de refundar a fé exclusivamente num retorno ao fundamento bíblico do cristianismo. No entanto, sua proposta se encaminha para outra vertente, na qual aparece especificamente sua abordagem estética:

---

<sup>49</sup> A análise de Theobald sobre a teologia estética de Balthasar encontra-se em THEOBALD, 2008, p. 34-51. As obras de Balthasar referidas por Theobald encontram-se nesse excerto.

<sup>50</sup> THEOBALD, 2008, p. 35.

<sup>51</sup> Kant denomina estética transcendental “a ciência de todos os princípios da sensibilidade a priori” os quais são espaço e tempo (KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 71). Sobre a estética transcendental em Kant, a filósofa Marilena Chauí explica que o filósofo de Königsberg “define a sensibilidade como uma faculdade da intuição, através da qual os objetos são apreendidos pelo sujeito cognoscente. É necessário distinguir dois elementos constitutivos: um material e receptivo e outro formal e ativo. A matéria do conhecimento são as impressões que o sujeito recebe dos objetos exteriores, enquanto a forma exprime a ordem na qual essas impressões são colocadas. São duas as formas de sensibilidade: espaço e tempo, as quais são detidamente analisadas por Kant” (CHAUÍ, M. Introdução. In: KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 9)

<sup>52</sup> BALTHASAR *apud* THEOBALD, 2008, p. 35.

Se a aliança entre a estética metafísica e teológica, sólida por dois mil anos, é hoje denunciada, não é a hora decisiva quando esta tradição deve ser abandonada e estabelecida na rocha primitiva e nua da Bíblia? Ou deveria o cristão embarcar em um caminho ainda mais difícil e perceber, a partir da glória em sua nudez, o belo escondido e obscurecido, discernindo e gerando-o no do mundo?<sup>53</sup>

Optando pela segunda alternativa como caminho para a reflexão cristã na modernidade, Balthasar postula a reconciliação da fé com a experiência do ser: “o cristão, graças à sua experiência distintiva da glória, tem hoje o dever de viver exemplarmente a experiência inalienável do ser, para se tornar o guardião responsável por toda a glória”<sup>54</sup>. Theobald analisa que o princípio fundamental desse reencontro é a analogia entre a beleza de Deus e a do mundo. Dessa forma, Balthasar toca na relação propriamente teológica entre a identidade cristã e a estética. Para compreender em que consiste tal relação, Theobald expõe sua compreensão da estética teológica de Balthasar.

Balthasar elabora sua abordagem estética do cristianismo a partir da figura de Cristo. O significado desse ponto de partida fica mais evidente na medida em que este teólogo estabelece a distinção entre Palavra de Deus e Escritura. Na visão luterana, há uma tendência a identificar esses dois termos. Balthasar, em contrapartida a essa perspectiva, usa “Palavra de Deus” para referir-se propriamente a Cristo. Nesse sentido, sua abordagem não parte diretamente das Escrituras, mas de Cristo como fonte da estética cristã<sup>55</sup>. Theobald mostra que a articulação feita por Balthasar entre Cristo e as Escrituras pode ser percebida por meio da análise do vocabulário empregado. Dois termos se destacam: “estilo” e “figura”. “Estilo” é usado no plural e refere-se especificamente às teologias cristãs. O termo “figura”, no singular, é aplicado a Cristo; é usado também no plural, no momento em que Balthasar fala das mediações da figura de Cristo (Escritura, Eucaristia, Igreja)<sup>56</sup>.

A Escritura, na medida em que consigna o testemunho dos que tiveram a experiência com Cristo, tem, em comparação com esse testemunho, um lugar relativamente secundário. Theobald

---

<sup>53</sup> BALTHASAR *apud* THEOBALD, 2008, p. 37. Tradução livre. Texto original: “Si l’Alliance entre l’esthétique métaphysique et théologique, solide pendant deux mille ans, est aujourd’hui dénoncée, n’est-ce pas l’heure décisive où il faut laisser tomber cette tradition et s’établir sur de roc primitif et nu de la Bible? Ou bien le chrétien doit-il s’engager dans une voie plus difficile encore et percevoir, à partir de la gloire dans sa nudité, le beau caché et obscurci, le discerner et le gérer à la place du monde?”

<sup>54</sup> BALTHASAR *apud* THEOBALD, 2008, p. 37. Tradução livre. Texto original: “Le chrétien, grâce à son expérience insigne de la gloire a le devoir aujourd’hui encore de vivre exemplarment l’expérience inamissible de l’être, pour devenir le gardien responsable de la gloire tout entière”.

<sup>55</sup> BALTHASAR *apud* THEOBALD, 2008, p. 39.

<sup>56</sup> BALTHASAR *apud* THEOBALD, 2008, p. 38.

explica que, conforme Balthasar, em comparação com o que os apóstolos viram, sua própria pregação e as Escrituras são apenas secundários<sup>57</sup>. Nesse sentido, Balthasar considera as Escrituras como mediação da figura única de Cristo, em sua totalidade, como conjunto. Essa primazia de Cristo sobre as Escrituras leva o teólogo suíço a postular que a leitura delas deva ser, primeiramente, imbuída pelo olhar da fé em direção a Cristo. Isso, inclusive, antes que seja submetida à interpretação exegética. Tal postura situa Balthasar numa posição oposta à de Schleiermacher, que assumia como ponto de partida a análise filológica dos textos bíblicos.

Para justificar essa articulação entre Cristo e as Escrituras, Balthasar argumenta que a unicidade de Cristo só é acessível por meio de uma percepção. Essa percepção corresponde à fé, a qual caracteriza-se pela submissão a uma evidência<sup>58</sup>. Na análise de Theobald “esta percepção estética de uma evidência pela fé é a razão simultaneamente epistemológica e teológica da primazia que Balthasar dá à figura em relação ao texto bíblico e à sua interpretação”<sup>59</sup>. A compreensão do ato de fé como percepção considera-o como ato simples na medida em que não decorre de um raciocínio, mas, ao mesmo tempo, complexo, visto que a percepção decorre de uma sensibilidade estética à evidência da figura de Cristo. Essa ênfase na percepção de Cristo como evidência visa salvaguardar o ato de fé das perspectivas que o submetem à satisfação das necessidades humanas<sup>60</sup>.

Essa compreensão sobre a fé ajuda a esclarecer, enfim, as relações entre Cristo e as Escrituras. Por um lado, Balthasar distingue ambas para enfatizar a primazia de Cristo e a função mediadora das Escrituras. Por outro lado, a própria primazia da figura de Cristo, percebido, na fé, como evidência, leva a uma leitura das Escrituras primordialmente imbuída pelo olhar da fé. Nesse sentido, ela se torna transparente à figura de Cristo. Theobald analisa que, conforme a perspectiva de Balthasar, antes mesmo de ser considerada em sua pluralidade literária, a forma do cânon é, prioritariamente, cristológica. Essa afirmação baseia-se, por um lado, na percepção da própria figura de Cristo, mas também na capacidade das Escrituras de suscitar a fé em Cristo. Theobald explica que, segundo Balthasar,

---

<sup>57</sup> THEOBALD, 2008, p. 39.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 41 (grifo do autor). Tradução livre. Texto original: “Cette perception esthétique d’une évidence, par la foi, est la raison simultanément épistémologique et théologique de la primauté qu’il donne à la figure par rapport au texte biblique et à son interpretation”.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 41.

[...] a forma do Cânon e suas proporções internas situam-se *em outro plano* que não filológico: precisamente o de sua figura cristológica, por um lado, e de sua capacidade de inserir-se na história da Igreja e da humanidade, por outro, para dar vida a figuras vivas configuradas com Cristo<sup>61</sup>.

Esse segundo aspecto da capacidade das Escrituras de gerar vidas cristãs dá ensejo à reflexão sobre a relação entre as Escrituras e a teologia cristã. A palavra “figura” foi usada para referir-se às Escrituras enquanto mediação da figura única de Cristo. Salvaguardada a distinção entre o texto e Cristo, essa articulação ressalta a transparência da Escritura em relação a Cristo. A função de mediação que, em relação à Escritura, supõe a transparência dela em relação a Cristo, fundamentada em sua capacidade de gerar vida cristã, adquire um sentido diferente quando referida à teologia. A teologia cristã se situa, na visão de Balthasar, no cruzamento de duas condições: o fenômeno de liberdade de expressão e a necessidade de uma forma de manifestação. Por um lado, a capacidade humana de expressão possibilita e até mesmo exige a reflexão teológica. Por outro, essa capacidade é respaldada pela própria necessidade de que o mistério assuma uma forma de manifestação. O cruzamento entre a liberdade de expressão e a necessidade de uma forma esclarece o significado da teologia cristã. Para designar este significado Balthasar usa o termo “estilo”, assumindo a pluralidade dos estilos teológicos. O significado dessa pluralidade é, enfim, explicado pela liberdade e capacidade humana de expressão que se traduz da particularidade de uma teologia. Mas essa particularidade, que está na base da diversidade de estilos, encontra sua unidade na medida em que esse estilo é expressão da relação do teólogo com as Escrituras, consideradas em sua capacidade de configurá-lo com Cristo. Nesse sentido, a teologia é mediação da mediação. Conforme análise de Theobald,

[...] na medida em que Balthasar se torna sensível à *dupla* mediação do caráter humano da revelação e da livre criação humana, ele abre passagem entre o “objeto formal” da teologia e a forma de expressão de uma teologia particular, seu *estilo propriamente dito*. Segundo esta perspectiva “ela é, de um lado reprodução obediente da expressão da revelação impressa no crente; de outro, no Espírito Santo – que é o Espírito de Cristo, da Igreja e do crente – ela poder criador, livre e filial de coexprimir o mistério que se manifesta”<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> THEOBALD, 2008, p. 44-45 (grifo do autor). Tradução livre. Texto original: “La forme du Canon et ses proportions internes se situent cependant *sur um tout autre plan* que philologique: précisément celui de sa figure christologique, d’un côté, et celui de sa capacité de s’inserer dans l’histoire de l’Église et de l’humanité, de l’autre, pour y faire naître des figures vivantes christiformes”.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 46 (grifo do autor). Tradução livre. Texto original: “Dans la mesure où il se rend sensible à la *double* médiation de la caractère humain de la révélation et de la libre création humaine, il ouvre un passage entre l’objet

Observa-se que Balthasar destaca a capacidade da Escritura, como testemunho do Espírito à Palavra<sup>63</sup>, de imprimir no crente a figura de Cristo. Sob esse fundamento, a variedade de formas de expressão do mistério cristão, da qual as teologias dão testemunho encontra sua unidade no vínculo com a Revelação, que se dá por meio de um tipo de relação dos teólogos e teólogas com as Escrituras.

Ao fim da incursão pela estética teológica de Balthasar, Theobald avalia que um dos contributos dessa reflexão foi ter situado a identidade figurativa do cristianismo (a qual Theobald chamará mais de estilística) no conjunto de um processo que parte da figura de Cristo, atravessa a Escritura pela qual se imprime a figura crística no crente e desemboca nos diferentes estilos teológicos. Nesse sentido, o sinal por excelência da identidade cristã é a conformação da vida a Cristo<sup>64</sup>. Theobald observa, por outro lado, que o acento de Balthasar na primazia da figura de Cristo como ponto de partida da leitura da Escritura, deixa de lado a densidade literária própria dos textos bíblicos, que não se pode deixar de reconhecer diante dos avanços da exegese. Outro aspecto criticado por Theobald é certa passividade enfatizada pela concepção de fé como percepção de uma evidência. Na visão de Theobald, este acento obnubila o aspecto relacional entre Cristo e as pessoas que ele encontra, tal como o atestam os relatos evangélicos. Esse aspecto aparecerá na própria argumentação do autor em favor da abordagem estilística do cristianismo.

## **2.4 Fundamentos teológicos da abordagem do cristianismo como estilo segundo Theobald**

A exposição do conceito de estilo e das teologias que, a seu modo, esboçam uma aproximação estilística ao cristianismo permite, agora, apresentar propriamente a abordagem que Theobald faz sobre o cristianismo a partir do conceito de estilo. A preocupação do autor é esclarecer em que sentido é teologicamente plausível considerar o cristianismo como estilo. As condições históricas que justificam essa abordagem já foram, de certa forma, apresentadas no primeiro capítulo e no início deste. Trata-se agora de evidenciar os fundamentos propriamente

---

formel' de la théologie et la forme d'expression d'une théologie particulière, *son style proprement dit*. Selon cette perspective 'elle est, d'un côté d'une reproduction obéissante de l'expression de la révélation s'imprimant dans le croyant, de l'autre côté, dans le Saint-Esprit - qui est l'Esprit du Christ, de l'Église et du croyant - elle est pouvoir créateur, libre et filial, de coexprimer le mystère qui s'exprime'".

<sup>63</sup> BALTHASAR *apud* THEOBALD, 2008, p. 39.

<sup>64</sup> THEOBALD, 2008, p. 47.

teológicos que baseiam uma abordagem estilística do cristianismo. Considerando que o conceito de estilo abarca as relações entre forma e conteúdo, falar de cristianismo como estilo é analisar a natureza das relações entre o significado da vida cristã e suas formas históricas. Seguindo a reflexão de Theobald, buscar-se-á compreender em que sentido é possível afirmar que as formas de vida cristã são determinadas pelo seu conteúdo.

Para tratar dessa questão, Theobald remete-se inicialmente às Escrituras. Retomando a reflexão de Schleiermacher que identificou a unidade entre forma e conteúdo do Novo Testamento na medida em que seus autores estão ligados a Cristo, Theobald se pergunta quais são as razões que justificam a própria escrita dos textos do Novo Testamento. Trata-se de entender os motivos que explicam a passagem da memória oral à escrita<sup>65</sup>.

A pergunta se justifica na medida em que se reconhece que o referencial desses escritos, Jesus, não deixou pessoalmente nada por escrito. A esse respeito, Theobald destaca que as Escrituras – a Lei, os Profetas e os Escritos – constituíam o arcabouço cultural comum do povo da Palestina. O contato de Jesus com o texto escrito é suposto pelos Evangelhos (Lc 4, 16-20 etc.), mas dele não se diz ter deixado algo por escrito. Se, por um lado, no contexto de Jesus, a Escritura tem uma função proeminente e ele próprio mostra-se leitor dos textos sagrados, por outro, há que se reconhecer que a ausência de escritos deixados por Jesus e a posterior retomada da atividade escrita pelas primeiras comunidades deixam em suspenso o nexo que explica a passagem do oral ao escrito. Em outras palavras, trata-se de saber em que sentido esta escrita está em consonância com o evento Jesus<sup>66</sup>.

Uma resposta possível a essa questão fundamenta a escrita do Novo Testamento, particularmente dos Evangelhos, na necessidade de manter a memória sobre Jesus para as gerações seguintes. Embora reconheça a pertinência dessa abordagem, Theobald objeta que explicar o surgimento de escritos sobre Jesus a partir da necessidade de salvaguardar a memória dele, apesar de ter um papel relevante na manutenção da comunidade, não deixaria de representar também um risco, na medida em que a cristalização dessa memória poderia obnubilar a novidade representada e apresentada por Jesus<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> THEOBALD, 2008, p. 56-57.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 56-58.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 58.

Nesse sentido, Theobald nota que uma abordagem que permaneça no nível da análise do texto em si mesmo seria insuficiente para evidenciar o nexos que liga a existência de Jesus à emergência de um novo tipo de literatura que decorre do encontro com ele<sup>68</sup>. Assim, delineando melhor a pergunta acerca da passagem do oral ao escrito, o autor focaliza a questão de saber em que sentido o modo de ser de Jesus pôde engendrar a escrita do Novo Testamento<sup>69</sup>. Essa pergunta alinha-se à abordagem estilística pretendida por Theobald à medida que focaliza as relações entre a forma do Novo Testamento e seu próprio referente, Jesus.

Analisando essa questão, Theobald remete-se ao contexto cultural de Jesus para argumentar que a função proeminente que a escrita tem nele é, com Jesus, relativizada diante do evento de uma “presença” ou “revelação” e sua repercussão na vida dos interlocutores. Conforme o autor, “a *suspensão da autoridade da palavra escrita* intervém precisamente no momento em que a *presença* mútua dos interlocutores – *parusia* – ou o *evento* que ocorre ali recebe inesperadamente a autoridade final”<sup>70</sup>. Theobald reconhece que é precisamente esse evento de presença ou revelação que é evidenciado nos diversos encontros entre Jesus e “aqueles e aquelas que cruzam seu caminho”, conforme se lê nos relatos evangélicos.

Nesse sentido, Theobald lança luz sobre o papel que a relação entre Jesus e aqueles e aquelas que cruzam seu caminho ocupa nos relatos evangélicos<sup>71</sup>. O autor realiza uma leitura narrativa desses textos que deixa advir o que se passa entre Jesus e “uma pessoa qualquer”. Essa abordagem fenomenológica focaliza a questão das relações que se entretém entre Jesus e os diversos personagens relatados pelo Novo Testamento. Nela, Theobald ressalta que os relatos dessas situações de encontro com Jesus nos Evangelhos não colocam em relevo apenas a figura de Jesus, mas destacam a participação das pessoas com as quais ele interage (cf. por exemplo, Lc 5, 17-20; 7, 36-50). Chamando atenção para esse dado, observa que o que acontece entre Jesus e os que cruzam seu caminho não é polarizado pelo próprio Jesus ou pela outra pessoa, mas decorre da relação entre ambos. A maneira como Jesus habita o mundo não é apreendida senão num jogo de relações em que a participação do outro é requerida<sup>72</sup>. É a relação entre ele e os que cruzam

---

<sup>68</sup> THEOBALD, 2008, p. 55.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 57 (grifo do autor). Tradução livre. Texto original: “La *suspension de l'autorité de l'écrit* intervient précisément au moment où la *présence* mutuelle des interlocuteurs – la *parousia* – ou l'événement qui s'y produit de manière inattendue reçoit l'autorité ultime”.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 70.

seu caminho que se torna o “lugar” da revelação. Tendo como pano de fundo a reflexão estilística de Merleau-Ponty, em que o estilo é entendido numa estrutura de apelo e resposta, pode-se dizer que o modo de ser de Jesus só é percebido numa estrutura relacional em que a presença da outra pessoa é constitutiva desse modo de ser. Nesse sentido, é possível afirmar que as relações de Jesus com as pessoas que cruzam seu caminho são constitutivas de sua própria identidade<sup>73</sup>.

Theobald mostra como o modo de se relacionar de Jesus<sup>74</sup> pode ser caracterizado por uma “hospitalidade absolutamente única”<sup>75</sup>. O termo hospitalidade<sup>76</sup>, haurido do mundo bíblico, é uma referência à atitude benevolente em relação a outrem, associada seja ao ser humano (Gn 18, 1-16; Rm 12,13; Hb 13,2), seja a Deus mesmo (Sl 23, 5) ou à Sabedoria (Pr 9, 1-6). Theobald observa que a postura hospitaleira de Jesus aparece de *improvisado* nas situações cotidianas como uma proximidade e abertura a qualquer pessoa. Essa hospitalidade é descrita por dois aspectos<sup>77</sup>: o primeiro refere-se ao despojamento de si em proveito de outrem, tal como se observa, por exemplo, nos diversos relatos de cura (Mc 1, 29-34; Mt 4, 23-24; Lc 4, 40 etc.); o segundo aspecto consiste numa verdadeira capacidade de aprendizagem demonstrada por Jesus em relação a pessoas e situações. Assim, diversos episódios dos Evangelhos apresentam Jesus em situações nas quais é afetado pela palavra ou a atitude de alguém (Mc 5, 30s; 6, 34; 7, 24-30; 12, 41-44; Mt 8, 5-10). Acerca desses traços da hospitalidade de Jesus, Theobald observa:

Longe de ser uma expressão de fraqueza, o despojamento do Nazareno e sua capacidade de aprender são, de fato, o sinal de uma “autoridade” (*exousia*) ou de uma “força” (*dynamis*) cujo segredo é a concordância dele consigo mesmo: ele “brilha” porque nele, *pensamento, palavras e ações estão em perfeita harmonia e mostram a simplicidade e a unidade de seu ser*<sup>78</sup>.

---

<sup>73</sup> Ler, nessa perspectiva: THEOBALD, C. Le fils unique et ses frères. In: \_\_\_\_\_. *op. cit.* 2008, p. 821-837.

<sup>74</sup> Embora esboce um perfil de Jesus, a partir de uma leitura narrativa dos evangelhos, Theobald adverte sobre o risco de objetivação que tal tarefa comporta e que contradiria uma abordagem estilística. THEOBALD, 2008. p. 55.

<sup>75</sup> A reflexão sobre hospitalidade como modo de ser de Jesus encontra-se principalmente em THEOBALD, 2008, p.59-69.

<sup>76</sup> Analisando filologicamente a palavra, Theobald descreve também a raiz etimológica latina comum da palavra “hospitalidade” (*hospes* – anfitrião) e inimizado/inimigo (*hostis*). A comparação é útil para esclarecer o significado do termo “hospitalidade” como atitude contrária à inimizado. *Ibidem*, p. 60-61.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 71 (grifo do autor). Tradução livre. Texto original: “Loin d’être une expression de faiblesse, de dessaisissement de soi du Nazaréen et sa capacité d’apprentissage sont en effet le signe d’une ‘autorité’ (*exousia*) ou d’une ‘force’ (*dynamis*) dont le secret est sa concordance avec lui-même: il ‘rayonne’ parce qu’en lui, *pensée, paroles et actes concordent absolument et manifestent la simplicité et l’unité de son être*”.

Esses traços, percebidos num certo modo de ler os textos, configuram, segundo Theobald, a hospitalidade de Jesus como uma estrutura relacional aberta<sup>79</sup>. Essa designação indica que o despojamento de si e a capacidade de aprendizagem de Jesus supõem a percepção de uma potencialidade já presente na outra pessoa que a faça transpor por si mesma um limiar.

Em linhas gerais, o autor designa esse limiar como uma atitude de fé. Para delinear o significado desse termo, ele evoca a ligação linguística entre os termos “crédito” e “crença”, esclarecendo como ambos remetem à atitude humana de confiar. Num horizonte antropológico, Theobald explica como o ato de confiar é fundamental para a constituição do sujeito. Na medida em que uma indeterminação radical caracteriza o ser humano, expondo uma espécie de vulnerabilidade radical, sua inserção na vida em sociedade e sua própria constituição como sujeito supõem um ato inicial de confiança em seu ambiente cultural<sup>80</sup>. Segundo Theobald, “esse inacabamento constitutivo faz apelo à sua capacidade de ter confiança na vida, de crer nela”<sup>81</sup>. Nesse sentido, a atitude de confiança torna-se fundamental na constituição do sujeito e da sociedade. Tendo chamado atenção sobre o papel fundamental do ato de confiança, Theobald assevera o caráter inexoravelmente pessoal da atitude de confiar que, nesse sentido, requer a convicção do sujeito. Conforme argumenta o autor:

*Ninguém pode crer na vida no lugar de um outro. Certamente, uma palavra de fora, palavra dos pais ou palavra de “passador”, é absolutamente necessária para se ter acesso a esta “fé” [...]. Para que serviria, porém, tal palavra se não conseguisse convencer-me? Não devo ouvir-me murmurar a mim mesmo: sim, é verdade, a vida vale a pena ser vivida, eu creio nela? O termo “con-*vicção*” (con-*viction*) diz com propriedade que se trata de uma vitória (*victoire*) sobre todas as mensagens negativas que atravessam uma existência, vitória, contudo, que precisa do concurso de outras pessoas, como sugere a palavra “*convicção*”; vitória todavia que nenhuma pessoa pode ter no meu lugar<sup>82</sup>.*

Feita essa digressão a fim de esclarecer o significado linguístico e antropológico do crer, é possível entender em que sentido Theobald assevera que o modo de ser de Jesus suscita no outro a fé. Trata-se de despertar uma atitude de dar crédito à vida. Conforme explica o autor:

Embora conhecendo e reconhecendo este limite absoluto que é o mistério do outro, o nazareno consegue “gerar” a fé na vida daqueles que se dispõem a isto. Digo precisamente “gerar a fé”, como se gera a vida. Ambas se ligam intimamente porque não

<sup>79</sup> A descrição de uma estrutura relacional aberta aparece, principalmente, em THEOBALD, 2008, p. 71-75.

<sup>80</sup> THEOBALD, 2006, p. 70-71. \_\_\_\_\_. 2009, p. 17-19.

<sup>81</sup> THEOBALD, C. *Transmitir um Evangelho de Liberdade*. São Paulo: Loyola, 2009a, p. 18.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 19-20.

se pode transmitir a vida sem transmitir a fé na vida. Não há nenhuma abdicação quando Jesus reconhece o inalienável segredo do outro. Ao contrário, entendemos bem o caráter paradoxal do que ele diz àquelas e àqueles que encontra no caminho: “Minha filha, meu filho, foi a tua fé que te salvou”. Palavra paradoxal que, embora suscitando ou ressuscitando a “fé” de outrem, confessa ao mesmo tempo que esta já está em ação nele. Tal é a última lição de Jesus, a mais importante para nós: ele desperta a fé na vida pela sua maneira de dirigir-se aos outros<sup>83</sup>.

Ao afirmar que Jesus consegue “gerar” a fé naqueles que se dispõem a isso, Theobald expõe o paradoxo dessa capacidade de Jesus. Uma vez que a fé é um ato absolutamente pessoal, fruto da liberdade e convicção do próprio sujeito que crê, ela não pode ser propriamente transmitida. Explica-se, assim, a ênfase da fala de Jesus no desfecho de diversos relatos de cura e perdão: foi a *tua* fé que te salvou (Mc 10,52; Lc 7, 50; 8, 48, etc.). Por outro lado, os relatos situam esta “fé que salva” no contexto de um encontro com Jesus, no qual acontece a cura, o perdão. Esse aspecto dos relatos evidencia a participação efetiva de Jesus nesses eventos e, assim, demonstra um vínculo entre a presença de Jesus e a fé da pessoa. Nesse sentido, Theobald explica que, se há geração da fé por parte de Jesus essa é possível porque, de alguma maneira, essa atitude elementar de vida já está em operação na outra pessoa. “Se ele chega a comunicar o que o habita, isso ocorre porque ele é também capaz de aprender com esse outro”<sup>84</sup>. Mas, na medida em que o crer é suscitado na experiência com Jesus, ele participa dessa geração da fé. Assim, é preciso esclarecer o modo dessa participação de Jesus no suscitar a fé. Em relação a essa questão, Theobald postula que é a própria maneira de ser de Jesus que é capaz de gerar a fé de outrem<sup>85</sup>. Conforme argumenta o autor:

Seu esplendor, no entanto, não deslumbra, mas se torna *discreto*, ou mesmo se desvanece em benefício de *qualquer um*, e dá origem e revela a ele o mesmo “elementar” de vida, também chamado “fé”, de cuja origem ele nunca se apropria: “Minha filha, *tua* fé te salvou” (Mc 5, 34 //). [...] Essa estrutura relacional é assim radicalmente aberta porque ela se situa aquém das *mitsvot*, particularmente das regras de pureza religiosa e ritual do judaísmo, e se apoia sobre seu próprio princípio, a ausência de mentira ou a concordância de pensamentos, palavras e ações, perceptível precisamente por todo aquele que se beneficia no momento mesmo em que ele descobre a possibilidade em si mesmo<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> THEOBALD, 2009a, p. 20.

<sup>84</sup> THEOBALD, 2006, p. 90.

<sup>85</sup> Para uma análise detalhada dessa hipótese, ler THEOBALD, C. “L’initiateur de la foi qui la mène à l’accomplissement”. *Lecture théologique d’Hébreus 11, 1 à 12, 2*. In: \_\_\_\_\_. *op. cit.* 2008, p. 649-696.

<sup>86</sup> THEOBALD, 2008, p. 71-72 (grifos do autor). Tradução livre. Texto original: “Son rayonnement n’eblouit pourtant pas mais se fait *discret*, voire s’efface au profit de *quiconque* et suscite et révèle en lui même ‘élémentaire’ de vie, appelé aussi ‘foi’, dont il ne s’approprie jamais l’origine: ‘Ma fille, ta foi t’a sauvée’ (Mc 5, 34 //). [...] Cette

Theobald designa como aberta a estrutura relacional de Jesus, visto que sua presença não se impõe de maneira inequívoca, mas demanda sempre a interpretação do outro. Isso fica mais evidente quando se considera a incompreensão e inclusive a hostilidade em relação a Jesus relatada nos Evangelhos, as quais demonstram que o significado da presença de Jesus não é evidente, mas apreendido numa relação que conta inexoravelmente com a participação do outro. Na análise de Theobald, esse dado dos Evangelhos indica que a hospitalidade de Jesus, longe de ser evidente para todos, é da ordem de uma verdadeira conversão<sup>87</sup>.

O aspecto eminentemente relacional da maneira de ser de Jesus é associado por Theobald ao reconhecimento da santidade dele. Com o termo “santidade” designa-se a interpretação que o modo de ser de Jesus pôde receber no horizonte judaico. A base que permite interpretar a estrutura relacional aberta de Jesus como santidade decorre da observação de que, no mundo bíblico, o vocabulário “santo”, cujo significado original é “separado”, não é atributo exclusivo de Deus, mas “qualifica também e, sobretudo, o vínculo de pertencimento mútuo e irrevogável que liga este Deus Santo e o povo de Israel [...]”<sup>88</sup> (Dt 7, 6). No Novo Testamento, a aplicação desse termo a Jesus e aos seus supõe um reenquadramento do significado da palavra, a partir do próprio modo de ser de Jesus. Na medida em que a hospitalidade de Jesus se caracteriza pela capacidade de suscitar no outro a descoberta em si mesmo da atitude elementar de vida, a fé, seu modo de ser pôde ser apropriado, de forma original, como santidade. Sobre a peculiar associação entre santidade e o modo de ser de Jesus, Theobald comenta que “o centro de gravidade da santidade é como que ‘deslocado’ para sua origem sem escapar da carne da hospitalidade humana. Pelo contrário, a santidade é comunicada em abundância graças às possibilidades últimas que Jesus percebe nos outros e que os outros descobrem nele”<sup>89</sup>.

No contexto de apreensão do modo de ser de Jesus, caracterizado inicialmente por uma estrutura relacional aberta e interpretado no horizonte judaico como santidade, Theobald situa o reconhecimento de Jesus como Messias. Aceitando que a experiência pascal tenha sido decisiva

---

structure relationelle est aussi radicalement *ouverte* parce qu'elle se situe *en deçà* des mitswôt, en particulier des règles de pureté religieuse et rituelle du judaïsme, et s'appuie sur le principe même, l'absence de mensonge ou la concordance des pensées, de paroles et des actes, *perceptible* précisément *par le tout-venant* qui en bénéficie au moment même où il en découvre la possibilité en lui-même”.

<sup>87</sup> THEOBALD, 2008, p. 73.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 64. Tradução livre. Texto original: “Elle qualifie aussi et surtout le lien d'appartenance mutuelle et sans retour que lie ce Dieu Saint au peuple d'Israel [...]”.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 72. Tradução livre. Texto original: “Le centre de gravité de la sainteté s'est ainsi ‘déplacé’ vers son origine sans s'évader de la chair de l'hospitalité humaine. Au contraire, la sainteté s'y communique en abondance grâce aux possibles ultimes que Jésus perçoit en autrui et qu'autrui découvre en lui”.

para a afirmação da identidade messiânica de Jesus, Theobald reconhece, por outro lado, que não se poderia depender unicamente desse dado para explicar o messianismo de Jesus<sup>90</sup>, sem que este já estivesse de alguma forma presente na sua própria vida. Nesse sentido, o autor explica que, conforme certas tradições judaicas pós-exílicas a expectativa do Messias estava associada aos sinais dos tempos messiânicos (Lc 4, 16-19; 7, 18-23). Nesse contexto, Theobald postula que o reconhecimento do messianismo de Jesus está ligado à percepção do vínculo entre a presença de Jesus e os sinais dos tempos messiânicos<sup>91</sup>. No entanto, essa associação não é espontânea, tampouco isenta de contradições. Isso se vê nas diversas controvérsias relatadas nos Evangelhos, nas quais aparece o contraste entre Jesus e a imagem do messias político (Mt 16, 1-4. 13-23//).

Nesse sentido, Theobald explica que o reconhecimento de Jesus como Messias passa também por um reenquadramento do significado desse termo, a partir do modo de ser de Jesus. O autor explica que tal reenquadramento demanda certo tipo de percepção que supera os limites da legalidade judaica<sup>92</sup>. O autor situa essa percepção no horizonte da sabedoria bíblica, que poderia hoje, segundo ele, ser designada como inteligência estilística.

Conforme foi dito, a hospitalidade aberta de Jesus revela sua capacidade de gerar a fé na vida. Theobald explica este traço do modo de ser de Jesus como uma concordância absoluta entre pensamentos, palavras e ações capaz de suscitar na outra pessoa a percepção, em si mesma, de possibilidades últimas de existência, no momento mesmo em que as reconhece nele, Jesus<sup>93</sup>. O autor insiste na descrição dessa estrutura para enfatizar que a relação de Jesus com “qualquer pessoa” coloca em evidência a singularidade desta. Theobald nota como nos Evangelhos a percepção dessa singularidade está presente num tipo de relação com a Lei. Acerca disso, observa que, no Evangelho segundo Mateus, Jesus é apresentado como realizador da Lei (Mt 5, 17), embora essa realização não exclua certa transgressão (por ex. Mt 12, 1-8). Nesse sentido, a afirmação de que Jesus leva a Lei à sua plenitude aparece como paradoxo. Por um lado, o modo de ser de Jesus é interpretado como cumprimento da Lei, mas, por outro, ele não corresponde à literalidade desta.

---

<sup>90</sup> THEOBALD, 2008, p. 71.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 69-72.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 69-72.

<sup>93</sup> A argumentação em favor da percepção estilística do modo de ser de Jesus é encontrada principalmente em THEOBALD, 2008, p. 59-107.

Theobald identifica a chave de interpretação desse paradoxo na ênfase dada, em Mt e Lc à regra de ouro: “Tudo o que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles. Esta é a Lei e os Profetas” (Mt 7, 12; Lc 6, 31). A ênfase na regra de ouro como realização da Lei e dos Profetas apela diretamente à consciência da pessoa, requerendo dela uma sabedoria. Trata-se de se colocar no lugar de outro sem, contudo, deixar o próprio lugar<sup>94</sup>. Desse modo, o que é estabelecido por essa regra é um parâmetro que consiste justamente numa ausência de medida. Essa falta de medida demanda da pessoa uma inteligência interior, cujo fundamento é o reconhecimento de outrem. Conforme explica Theobald:

O vocabulário do “sem medida” ou de “desmedida” se encaixa perfeitamente nesse contexto messiânico. Ele aponta, de fato, que o acesso ao que foi descrito acima como “elementar” e agora como “universal” é tudo, menos evidente; a cegueira, até mesmo o obscurecimento do coração, que foi discutido atesta isso, como indica positivamente a enigmática *inversão de perspectiva*, inscrita na Regra de Ouro “[...] os outros por vós (...) vós por eles”<sup>95</sup>.

Theobald analisa que a expressão “sem medida” é apropriada para referir-se à nova relação que Jesus estabelece com a Lei. Uma vez que a falta de medida apela à consciência de cada pessoa, o critério último de ação desloca-se do dispositivo jurídico para o âmbito da sabedoria. Nesse sentido, a ausência de medida abre espaço para que cada pessoa descubra sua própria medida mediante o reconhecimento do outro. Theobald identifica que essa estrutura relacional, patente no modo de ser de Jesus, é o que fundamenta teologicamente uma aproximação estilística ao cristianismo.

O estilo, então, nada mais é do que essa sutileza sapiencial que nasce dentro da hospitalidade aberta do nazareno - em sua santidade comunicativa, dissemos - e ao mesmo tempo engendra isso: a capacidade de ver e ouvir, no que é ouvido e visto, a invisibilidade e a concordância inaudível de alguém com ele, mesmo como o próprio fundamento de sua singularidade<sup>96</sup>.

<sup>94</sup> THEOBALD, 2008, p. 76-77.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 78 (grifo do autor). Tradução livre. Texto original: “Le vocabulaire du ‘sans mesure’ ou de la ‘demesure’ convient parfaitement dans ce contexte messianique. Il signale en effet que l'accès à ce qui a été qualifié plus haut d' ‘elementaire’ et à l'instant d' ‘universel’, est tout sauf évident; la cécité, voire, l'obscurcissement du coeur, dont il a été question l'atteste, comme l'indique positivement l'énigmatique *inversion de perspective*, inscrite dans la Règle d'or “[...]les autres pour vous [...] vous pour eux’]”.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 83 (grifo do autor). Tradução livre. Texto original: “Le ‘style’, ce n'est donc rien d'autre que cette finesse sapientielle qui naît au sein même d l'hospitalité ouverte du Nazaréen - dans sa sainteté communicative, avons-nous dit - et qui en même temps l'engendre: à savoir la capacité de voir et d'entendre, *dans* ce qui est entendu et vu, l'invisible et inaudible concordance de quiconque avec lui même comme cela même qui fonde son unicité”.

Aqui é possível, enfim, retomar a questão com qual se iniciou a reflexão sobre a razão propriamente teológica que fundamenta a abordagem do cristianismo como estilo. Theobald, esclarecendo que a abordagem estilística focaliza a concordância entre forma e fundo, perguntara acerca do vínculo que explica a ligação entre as formas do Novo Testamento e seu conteúdo, a referência a Jesus. Nesse sentido, buscou compreender a passagem do oral ao escrito, esclarecendo em que sentido o modo de ser de Jesus justifica a escrita desses textos. Numa leitura narrativa dos relatos evangélicos, o autor pôde delinear um modo de ser de Jesus, caracterizado pelo termo “hospitalidade”, justificando como tal maneira de ser pôde ser associada no horizonte de interpretação judaico, às expressões “santidade” e “messianismo”. Nesse percurso, o autor ressalta o aspecto relacional do modo de ser de Jesus, segundo o qual a marca fundamental de sua santidade é a comunicação desta aos seus. Theobald assevera que a comunicação da santidade consiste precisamente na capacidade de Jesus gerar no outro a atitude elementar de vida, denominada fé. É precisamente essa ligação entre o modo de ser de Jesus e os sinais de sua presença que permite compreender seu messianismo. Sendo a fé uma atitude inexoravelmente pessoal, ele é capaz de suscitá-la somente no âmbito de uma relação na qual a outra pessoa participa ativamente, descobrindo em si mesma a capacidade de transpor um limiar e dar crédito à vida. Visto que essa atitude não decorre de uma norma, mas apela à inteligência interior de cada pessoa, evidenciando a íntima concordância entre pensamentos, palavras e ações, enfim, a autenticidade, o termo “estilo” pode ser usado para designá-la<sup>97</sup>.

É conforme essa perspectiva que Theobald estabelece o nexo entre a novidade de Jesus e os escritos sobre ele. Sua hipótese é que os próprios relatos evangélicos estão ordenados para comunicar isso que se passa entre Jesus e os seus. A inauguração de uma escrita que se remete a Jesus justifica-se pela possibilidade de esse tipo de escrita transparecer a novidade representada por Jesus. Conforme argumenta Theobald “o estilo mesmo desse texto se define pela possibilidade de deixar *advir* isso que se passa entre Jesus e aqueles e aquelas com que ele cruza, assim como sua própria maneira de habitar o mundo”<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> THEOBALD, 2008, p. 69-75.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 55 (grifo do autor). Tradução livre. Texto original: “Le style meme de ce texte se definit par la possibilite de laisser *advenir* ce qui se passe entre Jesus et ceus et celles qu'il croise ainsi que leur maniere propre d'habiter le monde”.

Desse modo, a questão de compreender a passagem do oral ao escrito, ou mais precisamente, de entender a ligação entre Jesus e a escrita referida a ele, é explicada pelo autor a partir do estilo mesmo dos textos do NT que em última análise remetem o leitor à novidade manifestada nos diversos encontros entre Jesus e as pessoas que cruzam seu caminho:

A invenção de um novo tipo de escrita na Igreja nascente está totalmente a serviço desta parusia apostólica e do evento de conversão ou desvelamento que a presença evangélica quer tornar possível no seio que um mundo comum que então se mostra “velho”. É a substância que determina a forma dos escritos. Quer seja a carta paulina, os Evangelhos ou o Apocalipse, é de fato - hipoteticamente - impossível conceber um novo escrito que não seria totalmente ordenado ao que faz a novidade do cristianismo primitivo<sup>99</sup>.

Para explicar em que medida é possível verificar essa hipótese, Theobald reforça a ressalva feita inicialmente de que esse nexos entre a novidade do Novo Testamento como escrita e a novidade representada por Jesus não pode ser concluído de uma análise que permaneça exclusivamente no nível do texto. Nesse sentido, a questão que se coloca não se refere apenas a um novo tipo de escrita, mas também a um novo modo de leitura<sup>100</sup>. Tal demanda fica mais nítida, segundo o autor, considerando-se, por exemplo, o ensino em parábolas. Elas, como gênero literário, criam um distanciamento das pessoas em relação à própria situação e as levam a retornar a ela. Demandam uma criatividade na interpretação do que não está dado imediatamente pela história, que precisa ser interpretada. Desse modo, a própria forma do texto tem uma estrutura relacional ordenada a implicar o leitor ou ouvinte na descoberta do sentido da história. Theobald amplia essa análise para os demais gêneros literários do Novo Testamento como um todo, explicitando a íntima concordância entre eles e seu evento fundador, concordância que está na base de sua inserção num cânon<sup>101</sup>.

Theobald esclarece, por fim, que essa concordância entre as formas do Novo Testamento e o evento que se passa entre Jesus e os seus é a marca de uma abordagem estilística. Essa

---

<sup>99</sup> THEOBALD, 2008, p. 57. Tradução livre. Texto original: “L’invention d’un nouveau type d’écriture dans l’Église naissante est intégralement au service de cette parousia apostolique et de l’événement de conversion ou de dévoilement que la présence évangélique veut rendre possible au sein même d’un monde commun qui dès lors s’avère ‘ancien’. C’est le fond qui détermine la forme des écrits. Qu’il, s’agisse de la lettre paulinienne, des évangiles ou encore de l’Apocalypse, il est en effet - par hypothèse - impossible de concevoir une écriture nouvelle que ne serait pas totalement ordonnée à ce qui fait la nouveauté même du christianisme primitif”.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>101</sup> A análise estilística de Theobald sobre a pluralidade de formas literárias do Novo Testamento se encontra em THEOBALD, 2008, p. 107-136.

abordagem evidencia a estrutura radicalmente aberta e não programável do que se passa entre Jesus e aqueles e aquelas que cruzam seu caminho. Ela apresenta certa fragilidade, visto que não fixa nenhum modelo cultural como parâmetro irrevogável de vida cristã. No entanto, aí está sua força, visto que ela permite questionar o conteúdo doutrinal, institucional e sacramental do cristianismo a partir das formas que ele assumiu ao longo da história. Nesse sentido, Theobald avalia que “compreender o cristianismo como estilo implica que se saiba colocar em relação e eventualmente em tensão a forma narrativa ou dogmática que tomou a tradição cristã, de um lado, e o cânon estilístico veiculado pelas Escrituras, de outro”<sup>102</sup>. Se, por um lado, as formas de vida cristã consolidadas no cristianismo não podem cristalizar o cerne da fé cristã, por outro, as expressões subjetivas da fé são constitutivas da própria experiência cristã. Assim, uma aproximação estilística do cristianismo indica o papel fundamental que a experiência subjetiva – a recepção da fé – tem para a compreensão do próprio cerne da fé cristã. Desse tema, tratará o capítulo seguinte.

---

<sup>102</sup> THEOBALD, 2008, p. 130.

### 3 RAÍZES E ALCANCE DA ABORDAGEM ESTILÍSTICA DO CRISTIANISMO

Após apresentar a situação do cristianismo na modernidade e pós-modernidade, explicar em que sentido esse contexto possibilitou o desenvolvimento de uma abordagem estilística do cristianismo e expor os fundamentos teológicos de tal abordagem, propõe-se agora analisar as consequências dessa compreensão para a reflexão cristã. No primeiro momento, será retomado o contexto que, conforme Theobald, propiciou o surgimento da abordagem estética do cristianismo. Essa abordagem, como exposto no capítulo 2, decorre da eminente preocupação com a *forma* da vida cristã, a qual ocupou, no último século, o centro das discussões sobre uma reforma da Igreja, tendo como marco o Concílio Vaticano II (1962-1965). Mostrar-se-á como a atenção à forma colocou em evidência o papel que a recepção da fé pelo sujeito exerce na própria compreensão da fé cristã. Esse papel coloca em evidência a participação do sujeito no evento mesmo de Revelação como o mostra o processo de formação do cânon do Novo Testamento. A exposição desse processo evidenciará as raízes da abordagem estilística feita por Theobald e seu alcance para uma compreensão do cristianismo hoje.

#### 3.1 Da preocupação com a forma do cristianismo à consideração sobre a função da recepção da fé

A modernidade e a pós-modernidade constituíram o contexto no qual, reconhecida a invidência radical de Deus<sup>1</sup>, foi possível pensar a fé de uma nova maneira. Nesse quadro, destacou-se, por exemplo, o chamado modernismo católico<sup>2</sup>, o qual representou uma nova forma de pensar e viver a fé cristã nascida no seio da comunidade cristã. A marca principal desse movimento, conforme analisa Theobald, foi ter considerado efetivamente a perspectiva secular em seu próprio modo de crer, não obstante o clima de oposição à cultura secular, vigente no catolicismo oficial<sup>3</sup>.

O filósofo Maurice Blondel (França, 1861-1949), um dos principais nomes do modernismo católico (cuja obra foi objeto de estudo de Theobald), em sua “Carta sobre as

---

<sup>1</sup> THEOBALD, 2011a, p. 8.

<sup>2</sup> Para uma análise sobre o modernismo católico, ver THEOBALD, 2008, p. 207-236.

<sup>3</sup> THEOBALD, 2012a, p. 321.

exigências do pensamento contemporâneo em matéria de apologética”<sup>4</sup> reconheceu a dificuldade que tem o sujeito moderno para aceder à fé. Conforme o diagnóstico de Blondel, o principal obstáculo para que a fé cristã fosse acolhida pelas pessoas de seu tempo consistia na própria forma como o catolicismo a apresentava.

[...] Não é o objeto nem o dom, mas a forma e o fato do dom que é o obstáculo. Mesmo então (suponho impossível) que, por um esforço revelador de genialidade, recuperássemos quase toda a letra e o conteúdo do ensinamento revelado, não teríamos nada ainda, absolutamente nada do espírito cristão, porque ele não é nosso<sup>5</sup>.

Blondel estabelece uma distinção entre o objeto da fé e suas expressões a fim de evitar a identificação entre o cerne da fé cristã e suas formas históricas. Desse modo, justifica-se a ênfase do autor sobre a dificuldade de crer do homem e mulher modernos estar, em boa medida, ligada à maneira como a fé cristã era apresentada. Blondel já chamara atenção, assim, para algo de fundamental importância: a *forma* com que se apresenta o *dom* interfere na própria recepção da fé.

Décadas após a crise do modernismo católico (1893-1914), o Concílio Vaticano II (1962-1965) ratificou a relevância da forma ao propor uma reforma da doutrina da fé de modo a torná-la acessível aos homens e mulheres contemporâneos. O Papa João XXIII, indicando as diretrizes do Concílio, afirma no discurso de abertura deste evento que: “deve-se dar grande importância a essa forma e buscá-la com toda a paciência necessária, mostrando em que se baseia uma expressão por ventura nova, como e por que convém ao magistério hoje, especialmente por *razões pastorais*”<sup>6</sup>.

O reconhecimento da necessidade de buscar uma forma de dizer a doutrina que seja pertinente ao contexto atual caracterizou o Vaticano II como um concílio eminentemente pastoral. Theobald comenta que a pastoralidade desse Concílio consistiu precisamente em reconhecer que “não existe anúncio do Evangelho de Deus sem tomar em conta o destinatário”<sup>7</sup>. Desse modo, mostra-se que a justificativa para a preocupação com a forma é o reconhecimento

<sup>4</sup> BLONDEL, M. *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière apologetique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1956. Para uma análise sobre este texto de Blondel, ver THEOBALD, C. 2008, p. 281-298.

<sup>5</sup> Blondel, 1956, p. 35. Tradução livre. Texto original: “[...] Ce n’est pas l’objet ou le don, mais la forme et le fait du don que est l’obstacle. Alors même (je suppose impossible) que par un effort révélateur de génie nous recouvrerions presque tout la lettre et le contenu de l’enseignement révélé, nous n’aurions rien encore, absolument rien de l’esprit Chrétien, parce qu’il n’est pas de nous”.

<sup>6</sup> JOÃO XXIII. *Gaudet Mater Ecclesiae*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Vaticano II: mensagens discursos, documentos*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 32 (grifo nosso). Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html). Acesso em 14 jun. 2019.

<sup>7</sup> THEOBALD, C; BACQ, P. *Uma nova oportunidade para o Evangelho*. Prior Velho: Paulinas, 2013a, p. 66.

de que o destinatário tem uma participação efetiva no próprio anúncio do Evangelho, na medida em que condiciona a forma de fazê-lo.

Mas para que fosse possível estabelecer a recepção do Evangelho como eixo da reforma pretendida pelo Vaticano II era necessário esclarecer a articulação entre a forma do anúncio, que privilegiava a condição do destinatário, e o conteúdo da fé. Essa articulação foi explicitada no mesmo discurso de abertura do Papa João XXIII, no qual o pontífice fundamenta a possibilidade de reforma a partir da distinção entre *substância* e *forma* da fé: “uma coisa é a substância do *depositum fidei*, isto é, as verdades contidas na nossa doutrina, e outra é a formulação com que são enunciadas, conservando-lhes, contudo, o mesmo sentido e o mesmo alcance”<sup>8</sup>. Assim, a distinção entre substância e forma fundamentou a possibilidade de renovação proposta pelo Concílio, uma vez que associou a reforma das expressões à própria exigência de fidelidade à essência da fé.

Tal distinção, contudo, demanda ser compreendida no âmbito propriamente teológico, a fim de esclarecer em que consistem forma e conteúdo da fé e qual é a relação entre elas. É o que propõe Theobald ao aproximar a noção de estilo ao cristianismo. O autor explica que a reflexão sobre estilo, de modo geral, se direciona para a percepção da íntima relação entre forma e conteúdo: “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”<sup>9</sup>.

No âmbito da reflexão sobre o cristianismo, Theobald fundamenta teologicamente sua abordagem estética analisando a concordância entre forma e conteúdo da própria maneira de ser de Jesus. O autor observa que os relatos evangélicos não focalizam apenas o itinerário de Jesus e seus discípulos, mas dão lugar privilegiado também para *qualquer pessoa* com quem Jesus se encontra.

Ora, esse (relato evangélico) 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 sal vou (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”

---

<sup>8</sup> JOÃO XXIII. Gaudet Mater Ecclesiae. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Vaticano II: mensagens discursos, documentos*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 32. Disponível também em: < [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html) > acesso em 14/06/2019.

<sup>9</sup> THEOBALD, 2011a, p. 27.

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”<sup>10</sup>.

A participação ativa de personagens anônimos nos diversos episódios é interpretada por Theobald como abertura radical de Jesus à presença de outrem. Nesse sentido, Theobald designa a maneira de ser de Jesus com o termo “hospitalidade aberta”<sup>11</sup>, argumentando que a centralidade do aspecto relacional na vida de Jesus é constitutiva do próprio modo de agir dele. Numa análise estética, em que se focaliza a concordância entre forma e conteúdo, pode-se dizer que esse modo de ser de Jesus é revelador de quem ele é. Sendo o aspecto relacional percebido como central nesse modo de ser, haja visto o impacto que a presença do outro exerce sobre o agir de Jesus, Theobald argumenta que tal abertura ao outro qualifica o modo de Jesus, seu estilo: “a concordância entre seus atos, suas palavras e seus pensamentos, reveladora de sua concordância consigo mesmo e da *feliz* simplicidade de seu existir”<sup>12</sup>.

Theobald ressalta que esse estilo é determinante da própria forma dos escritos do Novo Testamento<sup>13</sup>. Para o autor, a própria forma desses textos, expressão criativa da experiência com o Nazareno, encaminha o leitor para a percepção desse evento fundamental que se passa entre Jesus e qualquer pessoa. Theobald destaca que a concordância entre forma e conteúdo, critério que permite avaliar a qualidade estilística de qualquer obra ou discurso, mostra-se ainda mais relevante em relação à análise dos textos do Novo Testamento, uma vez que se trata da comunicação do cerne da fé<sup>14</sup>.

Este critério (concordância forma e conteúdo), já enfatizado por Schleiermacher, funciona como uma condição de credibilidade que permite a qualquer leitor acessar, aqui e agora, o mesmo evento único e último que ocorreu dentro da hospitalidade do Nazareno. Acrescento que isso não significa ausência de tensões significativas entre os textos, nem mesmo dentro deste ou daquele livro. Pelo contrário, essas divergências, que são preservadas simbolicamente pelo cânon do Novo Testamento, podem suscitar no leitor o que os Atos chamam de *zesis* – discussão ou instrução – ou o apóstolo Paulo *diakrisis pneumatôn*, não sem sugerir modos de proceder; é, portanto, uma atividade

---

<sup>10</sup> THEOBALD, 2011a, p. 24.

<sup>11</sup> THEOBALD, 2008, p. 59-69.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 90-91 (grifo do autor). Tradução livre. Texto original: “La concordance entre ses actes, ses paroles et ses pensées, révélatrice de sa concordance avec lui-même et de la simplicité *heureuse* de son exister”.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 108-109.

<sup>14</sup> THEOBALD, 2011a, p. 27.

“irreversível”, supostamente em ação no leitor e ao mesmo tempo revivida pelo ato de ler<sup>15</sup>.

Se, por um lado, a experiência com o Nazareno está na raiz de um novo tipo de escrita, compilada como Novo Testamento, há que se perguntar, por outro, de que forma esse tipo de escrita pode viabilizar a mesma experiência no leitor desses textos. Nesse sentido, Theobald defende que não apenas um novo tipo de escrita, mas também um tipo de leitura é inaugurado no Novo Testamento, uma vez que a própria “seleção de textos ‘canônicos’, no seio de um conjunto mais vasto se faz numa espécie de ‘laboratório eclesial’ e em função dos efeitos de inspiração produzidos por sua leitura”<sup>16</sup>. Focalizar a leitura dos textos traz à cena uma vez mais o tema da recepção. Em última análise, trata-se de esclarecer o papel que a recepção dos textos, sua leitura, exerceu no próprio reconhecimento desses escritos como inspirados.

### **3.2 O papel da recepção na compreensão da Revelação: a formação do cânon do Novo Testamento**

Para explicar o papel da recepção no reconhecimento canônico dos textos do Novo Testamento, Theobald distingue cinco fases na formação do cânon. A partir do estilo de Jesus, o autor inclui a experiência da fé na compreensão da gênese histórica da Revelação e, portanto, na própria noção de inspiração<sup>17</sup>.

A primeira fase abrange o primeiro século e caracteriza-se pelo reconhecimento por parte da comunidade de três autoridades estritamente relacionadas: a do Senhor, a dos apóstolos e a das Escrituras. A autoridade principal é a do Senhor. Theobald indica que as epístolas paulinas referem-se com frequência à presença do Senhor no meio da comunidade. Essa presença é significada pelos termos “Ressuscitado” e “Espírito” (por exemplo, 2Cor 3,17). As referências às palavras do Senhor não indicam, inequivocamente, que essas sejam palavras escritas, sendo mais

---

<sup>15</sup> THEOBALD, 2008, p. 109. Tradução livre. Texto original: “Ce critère, déjà mis en valeur par Schleiermacher, fonctionne en effet comme condition de crédibilité permettant à un lecteur quelconque d'accéder, ici et maintenant, au même événement unique et ultime qui s'est produit au sein de l'hospitalité du Nazaréen. J'ajoute qu'il ne signifie pas l'absence de tensions même importantes entre les textes, voire à l'intérieur de tel ou tel livre. Au contraire, ces divergences signeusement gardées par le canon néo-testamentaire sont susceptibles de susciter dans le lecteur de que les Actes appellent la zêtésis - discussion ou instruction - ou l'apôtre Paul la diakrisis pneumatôn, non sans suggérer déjà des manières de procéder; il s'agit donc d'une activité "raisonnable", supposée à l'oeuvre chez le lecteur et en même temps relancée par l'acte de lecture”.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 617-632.

plausível a existência de uma tradição oral. Theobald observa que, nesse contexto, colocou-se a questão da credibilidade das palavras atribuídas a Jesus. Interveio, então, a segunda instância de autoridade, a dos apóstolos, como testemunhas credíveis da palavra do Senhor.

Theobald identifica que o reconhecimento da autoridade dos apóstolos, ao mesmo tempo que assinala ligação destes com o Senhor, supõe a distinção entre a palavra dos apóstolos e a palavra do Senhor<sup>18</sup>. O autor indica que nessa distinção está em germe a noção de regra ou cânon, dada a preocupação em salvaguardar uma tradição que representa a referência da experiência de fé da comunidade:

A ideia de cânon ou regra já está próxima, ainda que não seja colocada explicitamente. Ela está colocada sobre a justa relação entre duas autoridades que poderiam tornar-se concorrentes: a autoridade fundamental do Ressuscitado e a autoridade do apóstolo que pretende falar em seu nome<sup>19</sup>.

A terceira instância de autoridade, a das Escrituras, aparece radicalmente reenquadrada pela relação com Jesus. Percebe-se a insistência do NT em afirmar Jesus como intérprete autêntico das Escrituras, aquele que lhes abre o sentido (Lc 24,25-27). Nessa perspectiva, a autoridade das Escrituras, que já era reconhecida na tradição judaica, é ratificada como autoridade, mas paradoxalmente relativizada em vista da primazia da relação com o Senhor<sup>20</sup>.

Ainda nessa fase inicial Theobald inclui a escrita dos textos que compõem o Novo Testamento. Conforme o autor, essa não é uma atividade justaposta ou subsequente às autoridades já mencionadas, mas com elas se relaciona necessariamente. Um caso típico dessa relação é o das cartas paulinas. O próprio gênero epistolar implica certa relação entre o emissor e os destinatários, de modo que a relevância da própria escrita decorre da autoridade de seu emissor<sup>21</sup>. O escrito, então, não substitui a autoridade viva do apóstolo. No caso de Jesus, Theobald observa que a escrita fica relativizada em vista do evento que se passa entre ele e os seus:

---

<sup>18</sup> THEOBALD, 2008, p. 618

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 618. Tradução livre. Texto original: “L’idée de canon ou de règle est déjà toute proche avant même qu’il en soit question explicitement; elle porte d’emblée sur la relation juste entre deux autorités qui pourraient devenir concurrentielles, l’autorité fondamentale du Ressuscité et l’autorité dérivée de l’apôtre qui prétend parler en son nom”.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 619.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 622.

A carta escrita não existe senão em função de uma experiência *atual* de “escritura” (no sentido figurado do termo), ou seja, o “*desvelamento* dos rostos transfigurados em imagem do Senhor”. Quanto a Jesus, deve-se enfatizar que ele cita as Escrituras, mas não dá autoridade a um “está escrito” – mesmo o diabo pode citar as Escrituras –; a autoridade é a da vontade de Deus [...]. O escrito é, então, radicalmente relativizado; ele é ao mesmo tempo necessário [...] porque, pelo efeito da distância que introduz, valoriza ainda mais [...] que somente uma Palavra *viva*, dirigida *diretamente* a alguém, pode produzir em seu coração o fruto de uma virada<sup>22</sup>.

O aspecto central dessa primeira fase do processo de formação do cânon é, portanto, o reconhecimento de que a vida cristã está fundamentada na experiência com o Senhor, cuja autoridade advém da própria *certeza* da experiência<sup>23</sup>. O escrito se articula com essa autoridade por meio de um distanciamento em relação a ela. O espaço produzido por esse distanciamento revela que só a experiência com o Senhor é capaz de abrir o sentido das Escrituras, indicando que não é o escrito que fundamenta a experiência. A escrita está, enfim, orientada à experiência viva com o Senhor.

A segunda fase do processo de canonização dos textos corresponde à sua recepção: a leitura. Theobald comenta que, embora a leitura possa ser incluída na fase inaugural, visto que escrita e leitura são atividades consoantes, a opção por delimitar a leitura a uma fase própria no processo de canonização dos textos visa evidenciar o papel que tal atividade representou para a formação de um cânon<sup>24</sup>. Considerando que na primeira fase a autoridade principal não é tributada a um escrito, mas às palavras do Senhor, no momento em que se estabelece a escrita, reconhece-se que a autoridade dos textos depende de sua relação com Ele<sup>25</sup>. Theobald analisa que essa relação do escrito com a autoridade do Senhor, não sendo evidente pelo texto em si, só pode ser percebida por meio do ato de leitura.

---

<sup>22</sup> THEOBALD, 2008, p. 623-624 (grifos do autor). Tradução livre. Texto original: “La lettre écrite n'existe qu'en fonction d'une expérience *actuelle* d'écriture” (au sens figuré du terme), à savoir le “*dévoilement* des visages transfigurés en l'image du Seigneur”. Quant à Jésus, il faut souligner très fermement qu'il cite les Écritures mais n'accorde jamais une autorité quelconque à un “il est écrit” - même le diable peut citer les Écritures -; l'autorité est celle de la volonté de Dieu, que le maître entend et dit très souvent à partir de sa connivence immédiate avec l'actualité de la création. L'écrit est donc radicalement relativisé; il est en même temps nécessaire - et c'est une deuxième raison de le situer dans la phase inaugurale - parce que, par l'effet de distance qu'il introduit, il met davantage en valeur - et par rétroaction, si je puis dire - que seule une Parole *vivante*, adressée *directement* à quelq'un, peut produire en son cœur le fruit d'un retournement: c'est la *viva vox Evangelii* dont parle Luther, que l'écrit ne peut jamais véhiculer mais qu'il désigne en creux”.

<sup>23</sup> O teólogo Yves Congar em sua trilogia sobre o Espírito Santo apresenta uma *nota sobre a experiência* em que chama atenção para certo tipo de “certeza” que a acompanha. CONGAR, Y. *Eu creio do Espírito Santo* (1): Revelação e Experiência do Espírito. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 13-14.

<sup>24</sup> THEOBALD, 2008, p. 624.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 624-625.

O contexto habitual da leitura dos textos é a liturgia. É nesse contexto litúrgico que acontece a seleção de alguns textos e a exclusão de outros<sup>26</sup>. Nesse sentido, o autor indica que a recepção dos textos pela comunidade representa um teste a partir do qual sua potencialidade é provada.

Ao longo desta fase, as comunidades são ainda habitadas pela consciência de viver cotidianamente do Evangelho (no singular), de colocá-lo em cena, se assim posso dizer, *graças* à autoridade das palavras do Senhor e à autoridade dos apóstolos ou anciãos (presbíteros) no meio deles. Apoiados sobre essa experiência viva – a “tradição viva”, como será dito mais tarde – eles são capazes de classificar efetivamente os escritos que recebem e leem, deixando-se trabalhar por eles. Pode-se usar a imagem de laboratório para descrever isso que passa: as comunidades são verdadeiros laboratórios nos quais a circulação traz os escritos para que eles sejam testados e provados sobre sua força de vida – a *dynamis* ou o *Pneuma* – que eles contêm<sup>27</sup>.

Theobald observa que, sendo a autoridade principal a da presença do Senhor percebida na comunidade, os textos são como que submetidos à prova, passando pelo crivo dessa experiência. Sua aceitação pela comunidade está, pois, radicalmente ligada à experiência de fé que conseguem balizar. Nessa fase, mostra-se a proeminência da recepção dos escritos no próprio reconhecimento de sua autoridade. Esta não decorre exclusivamente do texto em si, mas advém da relação do escrito com a experiência com o Senhor que tal texto permite corroborar. Nesse sentido, Theobald fala de uma leitura ativa e criativa<sup>28</sup>. A leitura pode ser assim denominada na medida em que a autoridade dos textos é endossada pelo leitor mesmo, no momento em que reconhece neles os signos da sua própria experiência de fé. Assim, o escrito tem sua autoridade reconhecida na medida em que ajuda a suscitar, manter viva, interpretar ou fortalecer essa experiência já vivida na comunidade, e tal reconhecimento é possível mediante certo tipo de leitura.

É numa terceira fase que acontece a reflexão propriamente canônica acerca dos escritos. Com a maior circulação dos textos entre as comunidades, surge a questão de escolher

---

<sup>26</sup> THEOBALD, 2008, p. 624.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 626 (grifos do autor). Tradução livre. Texto original: “Or, durant toute cette phase les communautés sont encore habitées par le conscience de vivre quotidiennement de l'Évangile (au singulier), de le mettre en scène si je puis dire, *grâce* à l'autorité des paroles du Seigneur et l'autorité des apôtres ou anciens (*presbytres*) au milieu d'eux. Appuyées sur cette expérience vivante - la ‘tradition vivante’, dira-t-on plus tard -, elles sont capables de trier effectivement les écrits qu'elles reçoivent et lisent, tout en se laissant travailler par eux. On pourrait utiliser l'image de laboratoire pour décrire ce qui se passe: les communautés sont véritables laboratoires dans lesquels la circulation fait entrer les écrits pour qu'ils y soient éprouvés et testés sur leur force de vie - la *dynamis* ou le *Pneuma* - qu'ils contiennent”.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 626.

explicitamente os que possuem autoridade. Nesse momento, já passada a geração apostólica, acentua-se a autoridade própria do escrito e levanta-se a questão de saber em que medida os textos são autorizados a manter uma tradição. Theobald qualifica esta fase como

[...] a passagem progressiva da autoridade viva das palavras de Jesus e dos apóstolos na boca dos chefes das comunidades para *a autoridade de certos textos*, passagem que exige, de maneira retroativa, que o estatuto de autoridades comunitárias (sucessão apostólica etc.) seja especificado<sup>29</sup>.

O aspecto central dessa fase é a preocupação com o texto escrito. Observa-se que a distinção entre a autoridade do Senhor e a do texto escrito torna-se menos evidente, chegando à identificação entre ambas. A tendência é, então, a de enfatizar a autoridade dos textos. Theobald destaca três critérios que operaram na seleção dos textos nessa fase. O primeiro, critério fundamental, é a recepção. Os textos autorizados são aqueles cuja relevância é reconhecida por diversas Igrejas. O segundo critério é formal: refere-se à antiguidade dos textos, sua ligação à geração apostólica. O terceiro critério é definido pela expressão grega *taxis* (ordem)<sup>30</sup>. Trata-se de sua inserção num conjunto que revele uma ordem entre eles.

A quarta fase consiste propriamente na definição de um cânon. Theobald destaca dois aspectos que a caracteriza: primeiramente há um deslocamento da autoridade de um texto particular (uma carta ou um dos evangelhos) para o conjunto dos textos<sup>31</sup>. Ele observa que nessa fase aparece propriamente a ideia da Bíblia cristã como uma obra completa. O segundo aspecto consiste nas deliberações sinodais sobre uma lista oficial de livros inspirados. O autor analisa como a noção de *taxis*, a qual prioriza a organização dos escritos numa ordem teológica que vai do início (gênesis, criação) ao fim (apocalipse), opera na própria formulação da ideia de cânon<sup>32</sup>.

A quinta fase, enfim, consiste na recepção do cânon dos livros pelas igrejas, a qual acontece até nossos dias<sup>33</sup>.

Analisando o percurso de formação do cânon do Novo Testamento nota-se o papel preponderante que a recepção desses textos teve na constituição de um conjunto de livros tidos

---

<sup>29</sup> THEOBALD, 2008, p. 628 (grifo do autor). Tradução livre. Texto original: “Le propre de la troisième phase est don le passage progressif de l'autorité vivante des paroles de Jésus et des apôtres dans la bouche des chefs de communautés vers *l'autorité de certains textes*, passage qui exige, de manière rétroactive, que le statut des autorités communautaires (sucession apostolique, etc) soit précisé”.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 629-631.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 631-632.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 632.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 632.

como inspirados. A ideia de inspiração que subjaz à seleção de determinados textos, embora apresente critérios formais, é fundamentalmente marcada pelo impacto que a leitura deles exerce sobre as comunidades. A apresentação de fases da formação do cânon das Escrituras cristãs ofereceu uma visão panorâmica desse processo. Mas para esclarecer em que consiste tal recepção, Theobald explicita ainda alguns fatores que atuaram na formação da Bíblia como conjunto de livros inspirados.

O primeiro fator refere-se à própria ideia de cânon que a comunidade cristã absorve da tradição judaica. O autor observa que a formação de um cânon no seio do judaísmo do pós-exílio está articulado à fundação mesma do judaísmo, à formação de sua identidade<sup>34</sup>. O reconhecimento de um escrito como Palavra de Deus enquadrou esse conjunto de textos num tempo especial, conferindo a esse período certa normatividade para a comunidade em seu tempo presente. Theobald analisa que esse processo de canonização, ao isolar um texto referente a período axial – tal como acontece com o evento do êxodo, por exemplo – assume que o significado deste é constitutivo da própria identidade da comunidade<sup>35</sup>. Nesse sentido, a canonização de um texto ou conjunto de textos está ligada à normatividade destes para a identidade comunitária, e essa normatividade já é resultado da recepção desses escritos pela comunidade.

A partir desse dado, Theobald apresenta o conceito de comunidade de recepção. Ele explica que o caráter inspirado dos textos reconhecidos como sagrados é entendido a partir do fato de a comunidade ser inspirada por eles. Assim, “o livro recebe o estatuto de inspiração divina e é reportado simultaneamente a um tempo de origem. Este ato de recepção é então aquele de uma comunidade que atesta que este livro lhe inspira efetivamente”<sup>36</sup>.

Essa noção de cânon herdada do judaísmo, embora opere na comunidade cristã, é transformada por ela. Esse é o segundo fator exposto por Theobald que argumenta em favor dessa transformação a partir do aspecto central do Novo Testamento, o anúncio do Evangelho – o querigma<sup>37</sup>. Enquanto no judaísmo houve a tendência a circunscrever o acontecimento da Palavra de Deus a um tempo especial, no Novo Testamento essa ruptura não é um fator preponderante. Pelo contrário, ao invés de enfatizar um período separado, a tendência do Novo Testamento,

---

<sup>34</sup> THEOBALD, 2008, p. 635.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 634.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 634

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 635

segundo a observação de Theobald, é enfatizar a atualidade da Revelação, evidente na ligação entre Cristo e *qualquer* pessoa. Na análise do autor, o messianismo de Jesus consiste precisamente na comunicação da santidade que se dá na relação entre ele e as pessoas com quem se encontra. Theobald sintetiza essa condição do Messias com a expressão “o único que engendra uma multidão de únicos”<sup>38</sup>. Nesse sentido, assevera que a

[...] abertura do céu sobre o único não é nada sem a comunicação deste evento único a outros: a recepção da ação de Deus que abre seu céu não consiste mais na delimitação de um tempo de origem doravante inacessível, mas ‘nesses tempos que são os últimos’ (Hb 1,2) – a recepção faz participar o apóstolo do evento mesmo da abertura definitiva do céu: o único Cristo e Senhor não é o único senão ao engendrar uma multidão de únicos<sup>39</sup>.

A possibilidade do anúncio do Evangelho decorre, pois, do fato de o discípulo ter sido transformado pelo encontro com Jesus. É esse dado que, na análise de Theobald, marca a mudança na concepção de cânon em relação à perspectiva judaica. O evento querigmático não pertence a um tempo axial, mas acontece na pessoa que crê. A ligação do Messias com cada pessoa revela que a participação dela *naquilo* que se passa entre ela e Jesus é constitutiva da própria Revelação. Nesse sentido, pode-se dizer com Theobald que não existe evento de Revelação sem a efetiva participação do sujeito que a vivencia.

A esse respeito, Theobald sublinha que o cerne do anúncio do Evangelho é um evento não objetivável. Mas, se, por um lado, o evento de Revelação não pode ser subsumido a quaisquer tentativas de objetivação, por outro, tampouco é reconhecido senão por mediações concretas. Essa delicada relação entre querigma e suas expressões é, assim, analisada por Theobald:

Vamos tentar pensar a relação entre o *querigma* e a regra: pode-se rejeitar o *aspecto regulador* como secundário; é ele, com efeito, que carrega todas as objetivações eclesiais, as ramificações indefinidas do dogma e o ensinamento da Igreja até os nossos dias – esse tipo de rejeição ou purificação tem sido frequentemente empreendido desde o século XIX para libertar o evento da palavra. Mas uma coisa é criticar o *conteúdo* das evoluções doutrinárias; e outra coisa é entender – eu diria, de dentro de nossa consciência e sem qualquer imposição externa – a significação da regulação. Ela é o *sinal*, parece-me, de que o evento misterioso do anúncio evangélico, feito com confiança, emerge graciosamente da *nossa fragilidade humana*<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> THEOBALD, 2008, p. 636. Ver, nessa perspectiva, a leitura de Theobald da Carta aos Hebreus nessa mesma obra, p. 649-696.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 636.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 635-636 (grifos do autor). Tradução livre. Texto original: Essayons de penser la relation entre *kérygme* et règle: on pourrati rejeter *l'aspect régulateur* comme secondaire; c'est lui en effet qui porte toutes les objectivations

Theobald mostra que a relação entre o querigma e suas formulações está sempre tensionada pela impossibilidade de definir o mistério a partir das palavras, mas também pela impossibilidade de expressá-lo senão por essas mesmas palavras. A análise que o autor faz desse dado o leva a afirmar que o mistério é inexoravelmente ligado à fragilidade da história<sup>41</sup>. Nesse ponto é que Theobald identifica a transformação cristã da noção de cânon. O autor explica essa articulação:

Essa articulação entre o Espírito e seu tornar-se Letra é, mais uma vez, extremamente frágil. Seria tão tentador se livrar dela por uma “regra *objetiva*” ou por um conjunto de escritos canônicos que nos dispensariam do risco representado pelo evento evangélico. O segundo (eu não digo secundário) tomaria, então, o lugar do que é fundamental, o *querigma*<sup>42</sup>.

Na perspectiva de Theobald, o cerne do Evangelho – o querigma – não pode ser objetivado por quaisquer expressões humanas e, no entanto, não pode ser experienciado senão nessas mesmas frágeis mediações. A tendência a superar essa fragilidade por meio das regulações da experiência cristã é um risco constante. A esse respeito, Theobald comenta sobre um terceiro fator atuante na formação do cânon: as heresias. Ele explica como as crises provocadas pelas heresias dos primeiros séculos levaram à precisão de pontos implícitos ou ainda obscuros da fé<sup>43</sup>. Ao mesmo tempo que possibilitaram maior esclarecimento, as heresias também forçaram a ênfase na regra da fé. Esse aspecto é avaliado negativamente por Theobald, uma vez que ensejou a cristalização da experiência cristã<sup>44</sup>. Conforme explica o autor:

[...] as heresias do II século reforçam, sem dúvida, uma tendência à cristalização de uma regra *objetiva* e de uma autoridade textual não menos objetiva, regra e autoridade,

---

ecclésiiales, les ramifications inféfinies du dogme et de l'enseignement de l'Église jusqu'à nous jours - ce type de rejet ou d'épuration a été souvent entrepris, depuis le XIX siècle, pour libérer l'événement de la parole. Mais une chose est de critiquer le contenu des évolutions doctrinales; et autre chose est de comprendre - je dirais de l'intérieur de notre conscience et sans aucune imposition extérieure - la *signification* de la regulation. Elle est le *signe*, me semble-t-il, que l'événement mystérieux de l'annonce evangélique, faite avec assurance, émerge gracieusement *de notre fragilité humaine*”.

<sup>41</sup> THEOBALD, 2008, p. 636-637.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 637 (grifos do autor). Tradução livre. Texto original: “Cette articulation entre l'Esprit et son devenir Lettre est, une fois de plus, d'une extreme fragilité. Il serait tellement tentant de s'en débarrasser par une ‘règle *objective*’ ou par un ensemble d'écrits canoniques qui nous dispenseraient du risque que représente l'événement evangélique. Ce qui est second (je ne dis pas secondaire) prendrait alors la place de ce qui est fondamentale, le *kérygme*”.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 2008, p. 638.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 639.

capazes de substituir a palavra viva e isentar a comunidade da experiência fundamental de fragilidade<sup>45</sup>.

Essa tendência à *objetivação* da experiência cristã numa regra é ainda tributada a um quarto fator, de acordo com Theobald: a influência das construções teológicas. O autor analisa que a ordem (*taxis*) segundo a qual a história de salvação é enquadrada num conjunto que vai da criação à escatologia influenciou sobremaneira a recepção dos textos e avalia que os textos foram recebidos dentro de certa visão teológica, a qual condicionou determinado tipo de leitura dos mesmos. Nesse sentido, a particularidade dos escritos ficou em segundo plano em privilégio de sua inserção numa lógica teológica. O problema desse processo foi ter desconsiderado os escritos em sua forma própria<sup>46</sup>.

Theobald acrescenta, por fim, que um quinto fator na formação do cânon refere-se ao impacto do baixo império romano. Ele esclarece esse impacto como certa tendência do império à formação de um corpo de textos de referência, o que teria reforçado a noção de um conjunto de textos fundamentais do cristianismo<sup>47</sup>.

### **3.3 O papel da recepção na compreensão da Revelação: experiência de fé e inspiração**

A exposição do processo de formação do cânon e a análise dos fatores que atuaram nele evidenciaram o significado da recepção dos textos, mostrando que a própria experiência de fé esteve na base do reconhecimento dos escritos como inspirados. Esse percurso evidenciou que a recepção dos textos como sagrados esteve prioritariamente ligada à relação destes com a experiência de fé da comunidade cristã, não obstante os critérios formais que atuaram na formação da lista dos livros inspirados. Ao considerar o tema da inspiração, coloca-se a questão de esclarecer em que consiste o caráter inspirado dos textos ou em que sentido a Bíblia pode ser considerada uma norma de fé.

---

<sup>45</sup> THEOBALD, 2008, p. 639 (grifo do autor). Tradução livre. Texto original: “[...] les hérésies du II siècle renforcent sans aucun doute une tendance à la cristallisation d'une règle *objective* et d'une autorité textuelle non moins objective, règle et autorité qui risquent de se substituer à la parole vivente et d'épargner `la communauté l'expérience fondamentale de fragilité”.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 640.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 640.

Para esclarecer esse ponto convém retomar o dado da primeira fase do processo de formação do cânon, segundo o qual a autoridade dos escritos está ligada à experiência de fé a que se referem. Essa experiência, designada pelo Novo Testamento com o termo “Evangelho”, tem seu núcleo, conforme mostrou Theobald, na santidade hospitaleira do Nazareno, a capacidade de Jesus deixar advir *na relação* com alguém as capacidades mais profundas de vida dessa pessoa<sup>48</sup>. Dada a delicadeza dessa experiência central do Evangelho, defini-la em formulações, numa regra de fé, representa o risco de cristalizar o que lhe é fundamental. Por outro lado, considerando a sucessão das gerações, a preocupação com uma regra de fé mostrou a preocupação de se transmitir o essencial do Evangelho. A ênfase numa regra da fé, no entanto, propiciou o deslocamento da autoridade da experiência para o escrito. Theobald observa que, não obstante a tendência a objetivar a experiência central do Evangelho numa norma de fé, foi essa experiência que esteve na raiz da recepção dos textos como inspirados. Nesse sentido, o autor justifica que o potencial dos escritos é testado na leitura dos mesmos – sua recepção. Trata-se de um tipo de leitura em que os textos são provados em sua capacidade de corresponder à experiência do encontro com Jesus. Mas, assevera o autor, uma leitura que viabilize “tal evento” não seria possível se essa experiência já não estivesse em operação na pessoa que lê. Nessa perspectiva, o escrito revela seu sentido na medida em que ajuda a interpretar a experiência com o Senhor. Isso significa que a experiência de fé não é decorrente do final da leitura, mas se realiza aquém e além do texto. Theobald explica:

Esse evento [...] não se situa jamais ao fim da leitura; de certa maneira ele já *está pressuposto* e funciona como se fosse *condição* ativa, criadora, de leitura permitindo ao texto se abrir e produzir seu efeito [...]. O que a Igreja chama tradicionalmente “*inspiração*” toma aqui todo seu sentido: não é o próprio livro que é inspirado, mas a *relação de recepção* que nós podemos engajar com ele. Ele é inspirado na medida em que não cessa de nos inspirar<sup>49</sup>.

Conforme essa abordagem, o autor desloca o centro de gravidade da inspiração desde o texto em si para sua relação com o leitor, focalizando os *efeitos* de sua leitura. Assim, entende-se

---

<sup>48</sup> THEOBALD, 2008, p. 59-100.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 643 (grifo do autor). Tradução livre. Texto original: “Or, cet événement – on pourrait citer aussi les disciples d’Emmaüs – ne se situe jamais au bout de la lecture; d’une certaine manière, il est *déjà présumé* et fonctionne ainsi comme *condition* active, créatrice, de lecture, permettant au texte de s’ouvrir et de produire son effet. (...) Ce que l’Église appelle traditionnellement ‘*inspiration*’ prend ici tout son sens: ce n’est pas le livre en lui-même qui est inspiré, mais *la relation de réception* que nous pouvons engager avec lui; il est inspiré dans la mesure où il ne cesse de nous inspirer”.

a afirmação de que a experiência de fé, “de certa maneira” precede já a leitura do texto. Nesse sentido, o texto exerce a função de parâmetro de interpretação da experiência. O argumento de Theobald apoia-se no próprio processo de formação do cânon em que a escrita aparece relativizada em vista da experiência com o Senhor<sup>50</sup>. Sendo a experiência com o Senhor da ordem de uma relação em que a participação do outro é requerida<sup>51</sup>, a experiência de leitura reproduz, de forma análoga, essa estrutura relacional. Desse modo, não se poderia esperar que a experiência de fé fosse consequência exclusiva da leitura sem que já estivesse em operação na pessoa.

O tema da inspiração, em geral, e o papel da recepção nela, em particular, adquirem maior relevância quando se considera que, no contexto da modernidade, com o desenvolvimento das pesquisas históricas e literárias sobre os textos bíblicos, principalmente a partir do século XVIII<sup>52</sup>, o *status* sagrado das Escrituras foi ponderado pelo reconhecimento de que ela é, em primeiro lugar, uma produção humana. Desde então, a Bíblia deixa de ser objeto de jurisdição exclusiva da Igreja e passa a ser considerada objeto cultural<sup>53</sup>. Essa mudança de perspectiva exerceu impacto decisivo sobre o modo de compreender a inspiração e sobre a própria forma de ler a Bíblia.

Acerca disso, Theobald explica que, até então, um dos traços que caracterizava a visão de fé que permeou a Bíblia em seu conjunto era, do ponto de vista literário, a presença de um narrador onisciente. Esse dado funcionava como pressuposto da leitura das Escrituras. A partir da modernidade, a mudança de perspectiva consiste precisamente no reconhecimento de que essa visão de fé é um pressuposto:

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. [...]. 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

---

<sup>50</sup> THEOBALD, 2008, p. 617-624.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 71-72

<sup>52</sup> VERMEYLEN, J. Exegese Histórico-crítica. In: *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola: Paulus: Paulinas, 2013, p. 635-641.

<sup>53</sup> THEOBALD, 2008, p. 641.

de uma trama divina. Mas somente na modernidade essa postulação é assim percebida, e em sua forma específica de pressuposto<sup>54</sup>.

Considerando que o caráter inspirado das Escrituras passa a ser reconhecido, desde a modernidade, como pressuposto, ato humano de postulação, colocou-se a necessidade de esclarecer o que se entende por inspiração dos textos bíblicos. Para tanto, foi fundamental que se articulasse a questão da inspiração com o reconhecido aspecto literário dos escritos bíblicos. Theobald observa que uma maior atenção às especificidades das formas literárias dos textos bíblicos propiciou a abertura necessária para que a potencialidade desses escritos fossem como que colocadas à prova. Esse processo comportou, segundo o autor, diferentes modos de aproximação à Bíblia:

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<sup>55</sup>.

Uma vez que a leitura eclesial deixa de ser a única possível, abre-se espaço para que outras leituras, inclusive sem motivação religiosa, manifestem o potencial dos escritos. Nesse sentido, Theobald reafirma o papel da recepção. Conforme foi visto, a recepção exerceu impacto proeminente no reconhecimento dos escritos como inspirados, na medida em que estes passavam pelo crivo da experiência de fé que, como explicou Theobald, antecede o texto. O autor fala, nessa perspectiva, de uma recepção ativa e criativa<sup>56</sup>. Ela o é porque demanda a participação do sujeito. O sentido do texto não é dado de uma vez por todas, mas descoberto numa relação em que a experiência do leitor é fundamental para abrir o sentido do escrito. Com o aporte teórico de Paul Ricoeur, Theobald argumenta que o ato de leitura não é passivo, mas demanda a criatividade do sujeito, que, na relação com o texto, cria novas “Escrituras”.

Isso que está efetivamente a se interpretar num texto e, segundo a expressão mesma de Ricoeur, uma proposição de mundo, de um mundo tal que eu possa habitá-lo para

---

<sup>54</sup> THEOBALD, 2011a, p. 22.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>56</sup> THEOBALD, 2008, p. 626.

projetar uma de minhas possibilidades mais próprias. Compreender o texto é, então, ir até se compreender diante do texto e o mundo que ele propõe<sup>57</sup>.

Para mostrar como a compreensão de recepção ativa e criativa operou em contextos diferentes do peculiar à escrita do Novo Testamento, o autor chama atenção para a interpretação da Bíblia feita por Orígenes (184-253)<sup>58</sup>. A leitura alegórica das Escrituras feita pelo teólogo alexandrino foi comumente interpretada na modernidade como sendo representativa da helenização do cristianismo<sup>59</sup>. Theobald faz uma ressalva a essa visão explicando que a dimensão criativa é constitutiva do próprio ato de recepção:

Em regime cristão, a produção de sentido compreende duas faces inseparáveis: a interpretação do Antigo Testamento e a “escrita” de um novo documento do Espírito; desaparecimento do véu colocado sobre o texto veterotestamentário ou discernimento entre seu tornar-se letra e sua característica profética e desvelamento simultâneo de rostos de todos aqueles que, convertendo-se ao Senhor, são transfigurados à sua imagem. Mas a existência apostólica ou, mais globalmente, o estatuto do crente não são redutíveis a um ato de leitura; isto que eles são se manifesta na junção de leitura e escritura apostólica, numa atitude de segurança ou despojamento do coração [...]. Uma verdadeira regra teológico-hermenêutica emerge aqui que religa a leitura e a escrita e também, de maneira matricial, a constituição da Bíblia cristã e sua releitura em outros contextos culturais; “regra” que, por não ser identificável a uma visão de mundo, pode regular a escrita de novos “documentos do Espírito” em toda visão de mundo.

Nesse sentido, o autor esclarece que diferentes contextos possibilitam leituras novas da Escritura e que estas não ferem a ortodoxia da fé. Pelo contrário, uma vez que o evento central do Novo Testamento designado pelo termo “Evangelho” não pode ser cristalizado numa determinada expressão cultural, as diferentes maneiras de exprimir a fé revelam a própria dimensão criativa da fé.

Fundamental nessa hipótese, ressalta Theobald, é o reconhecimento de que o núcleo da experiência cristã é absolutamente pessoal. “O evento misterioso da comunicação da palavra evangélica é, num sentido bastante preciso, ‘confidencial’”<sup>60</sup>. Theobald explica que se trata de uma paradoxo, “a experiência evangélica de Deus é incomparavelmente pessoal, sempre única, e

---

<sup>57</sup> THEOBALD, 2008, p. 542-543.

<sup>58</sup> Para uma análise de Theobald sobre a leitura alegórica de Orígenes, ver: THEOBALD, 2008, p. 537-556.

<sup>59</sup> Entre os que afirmam a tese da helenização do cristianismo, destaca-se, por exemplo, o teólogo alemão Adolf von Harnack (1851-1930). *Ibidem*, p. 538.

<sup>60</sup> THEOBALD, 2008, p. 643

justamente proposta como tal a todos, constituindo assim o único laço verdadeiro entre eles”<sup>61</sup>. Esse aspecto reitera a proposição de que em sua raiz a experiência cristã não se identifica com determinada cultura. Se, nesse sentido, a expressão cultural é relativizada, por outro lado, ela é endossada por ser constitutiva da própria experiência de fé, uma vez que manifesta a dimensão criativa da fé.

Por essa razão, Theobald conclui que num contexto onde a Bíblia é considerada, antes de tudo, uma produção humana, a questão de sua inspiração pode ser afirmada na medida em que ela participa efetivamente do evento de revelação.

O objeto cultural bíblico torna-se canônico no momento em que dispensa o objeto em favor do evento de engendramento do qual ela trata. [...]. Este evento já deve ter acontecido para que o leitor possa receber a Bíblia como palavra de Deus (ou melhor, receber na ou através da Bíblia, a Palavra)<sup>62</sup>.

Esse evento, num contexto secular, pode emergir na capacidade que qualquer pessoa tem de descobrir o “potencial de humanidade” dos textos, mesmo sem que a inversão doxológica, ou seja, a postulação da fé, nela aconteça.

Nesse ponto, coloca-se a questão de compreender o significado da própria Revelação num contexto pós-moderno. A reflexão do autor sobre a inspiração chamou atenção para a recepção criativa como sendo o limiar, notadamente tênue, que permite afirmar a inspiração do texto bíblico. Esse dado lança luz sobre a questão de como a Revelação pode ser compreendida na pós-modernidade.

### **3.4 Compreender a Revelação a partir da experiência de fé**

O uso da palavra “Revelação”, recorda Theobald, se consolidou como forma de expressar o cerne da fé cristã, embora, ao longo da história do cristianismo, outros termos também tenham sido usados para designar esse essencial da fé: doutrina, dogma e, sobretudo, Evangelho<sup>63</sup>. Desde

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 647. Tradução livre. Texto original: “Le paradoxe pneumatologique que l’expérience évangelique de Dieu est incomparablement personnelle, toujours unique, et justement propose comme telle à tous, constituant ainsi le seul lien véritable entre eux”.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 648. Tradução livre. Texto original: “L’objet culturel bible devient canonique au moment où il disparaît comm objet au profit de l’événement d’engendement dont il était question. [...] il faut que cet événement soit déjà arrivé pour que le lecteur puisse recevoir la bible comme parole de dieu (ou plutôt, dans ou à travers la Bible, la Parole)”.

<sup>63</sup> THEOBALD, 2006, p. 37.

o século XVIII, porém, prevaleceu o termo “Revelação”, como se observa, especialmente, no vocabulário dos dois últimos Concílios do Vaticano. Embora a palavra “Revelação” seja constante no vocabulário cristão, a compreensão sobre seu significado mudou consideravelmente. Theobald analisa que os Concílios Vaticano I e II têm formas diferentes de abordar a Revelação.

A Constituição Dogmática *Dei Filius*<sup>64</sup> do Vaticano I situa a discussão sobre a Revelação no âmbito do saber. No contexto de disputa com correntes racionalistas, esse Concílio afirma a capacidade humana de chegar ao conhecimento de Deus pela luz natural da razão, contrariando a corrente que relegara a fé a um ato não razoável. Mas, apelando para a distinção metafísica entre ordem natural e sobrenatural, o Concílio afirma, além disso, a necessidade de outra via de conhecimento de Deus, de ordem sobrenatural.

A mesma Santa Igreja crê e ensina que Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido, com certeza, pela luz natural da razão humana, por meio das coisas criadas; pois as perfeições invisíveis tornaram-se visíveis depois da criação do mundo, pelo conhecimento que as suas obras nos dão dele (Rom 1,20); mas que aprova à sua misericórdia e bondade revelar-se a si e os eternos decretos da sua vontade ao gênero humano por outra via, e esta sobrenatural [...]<sup>65</sup>.

Na avaliação de Theobald, *Dei Filius* tem o mérito de explicitar o sentido da Revelação como autorrevelação de Deus. Nessa perspectiva, o autor conclui que *Dei Filius* dirimiu a concorrência entre Deus e o ser humano, uma vez que, feita a distinção entre as duas vias de conhecimento de Deus, assume-se que a Revelação sobrenatural não está no âmbito daquilo que o ser humano poderia, por si mesmo, descobrir. Por outro lado, o autor nota que a tendência de *Dei Filius* de apresentar a Revelação como um saber representou o risco de identificar a Revelação sobrenatural com a doutrina da Igreja e enfatizar, mediante o ensino dessa doutrina, uma posição passiva do receptor da fé:

O texto de 1870 concebe a Revelação e a relação entre Deus e a humanidade segundo o modelo de uma “instrução”. Deus (e analogicamente a Igreja) se comporta diante da sociedade humana como um grande instrutor que a informa das verdades que ela não pode, ou só pode parcialmente, descobrir por si mesma. Logo a submissão é a virtude principal do receptor, totalmente dependente do emissor da doutrina<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> DH 3000-3045

<sup>65</sup> DH 3004

<sup>66</sup> THEOBALD, 2006, p. 48.

É justamente a percepção do papel do receptor que representa a novidade do II Concílio do Vaticano (1965-1965), celebrado quase cem anos após o Vaticano I. O reconhecimento da necessidade de adequação do modo de comunicar a doutrina ao interlocutor propiciou uma reflexão sobre a Revelação que incluiu a consideração sobre o papel que a recepção exerce sobre o modo de entender o que é a Revelação. Tratou-se, em suma, de esclarecer como a recepção da fé participa do próprio evento da Revelação. Essa mudança de perspectiva está presente na Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a Revelação divina:

Aprove a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (cfr. Ef. 1,9), segundo o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participantes da natureza divina (cfr. Ef. 2,18; 2 Ped. 1,4). Em virtude desta revelação, Deus invisível (cfr. Col. 1,15; 1 Tim. 1,17), na riqueza do seu amor fala aos homens como amigos (cfr. Ex. 33, 11; Jo. 15,14-15) e convive com eles (cfr. Bar. 3,38), para os convidar e admitir à comunhão com Ele (*DV* 2).

Theobald caracteriza a mudança de perspectiva entre *Dei Filius* e *Dei Verbum* como a passagem de uma visão instrucional para uma mais relacional, que enfatiza a comunicação. Enquanto o Vaticano I tende a assimilar a Revelação ao Magistério eclesial, com acento no conteúdo doutrinal da fé, o Vaticano II, numa perspectiva mais pastoral, enfatiza a forma e a recepção da Revelação<sup>67</sup>.

O texto de 1965, por seu turno, se organiza a partir de um modelo de “comunicação”: a relação entre Deus e os homens, tanto quanto a relação entre a Igreja e a sociedade são concebidas sob forma de “diálogo”, sendo a obediência compreendida como capacidade de escuta<sup>68</sup>.

A ênfase na relação entre o ser humano e Deus caracteriza o entendimento de *Dei Verbum* sobre a Revelação. Uma vez que a relação entre o ser humano e Deus é colocada no centro da Revelação (em vista da comunhão), o ato de fé, pelo qual o ser humano adere livremente a Deus se torna chave de interpretação da própria Revelação. Isso traz à tona o dado de que só é possível falar em Revelação se há quem a receba. Nessa perspectiva, o eixo da Revelação é deslocado do conteúdo doutrinal (Vaticano I) para a *relação* entre Deus e o sujeito.

---

<sup>67</sup> THEOBALD, 2006, p. 44-55.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 48.

Poderia haver uma expectativa referente a que a Revelação de Deus se apresentasse de acordo com certa objetividade, deixando-nos exteriores a ela. Ora, seria destruir a fé se fosse ela reduzida à constatação de uma realidade mais ou menos controversa; a fé assumiria pura e simplesmente a figura de um saber entre outros. [...] A objetividade da Revelação não é, por conseguinte, a de uma coisa ou conjunto de dados, mas se realiza objetivamente no sujeito fiel em relação com outras existências, quando se deixa transformar pela visão e pela escuta do outro. Nessa perspectiva, a conversão, fruto que permite conhecer a árvore, é o único “traço” da Revelação de Deus – traço bastante frágil porque, para aquele que, a meu lado, não se engajou nisso ou tomou um outro caminho, o fato de minha conversão existe de uma maneira completa, mas sem remeter a um desvelamento de Deus<sup>69</sup>.

Focalizando o papel da recepção no acolhimento da Revelação, Theobald afirma a participação constitutiva do sujeito no próprio evento de Revelação. Nesse sentido, ele chega ao ponto de dizer que “a Revelação não existiria sem o ato de quem a recebe”<sup>70</sup>, ato sinalizado, enfim, pela conversão. Nesse sentido, o autor reenquadra a objetividade da Revelação, situando-a no próprio sujeito que crê. A conversão é apresentada, então, como o único traço objetivo da Revelação, bastante frágil, reconhece o autor, na medida em que não remete necessariamente a um desvelamento de Deus.

### 3.5 Experiência de fé e gênese da Igreja

Essa maneira de compreender a Revelação mostra que a dimensão existencial é o critério decisivo da autenticidade da fé cristã. As consequências desse dado aparecem claramente no âmbito da eclesiologia. A esse respeito, Theobald explicita o vínculo entre a experiência elementar de fé – nascida da hospitalidade do Nazareno – e a constituição da comunidade cristã, a Igreja – asseverando que o ato de crer é o que caracteriza fundamentalmente a Igreja (LG 1). Uma vez que se reconhece a experiência de fé como principal alicerce da Igreja, cerne do vínculo eclesial, pode-se dizer que sempre que a fé acontece a alguém há ali como que o nascimento da Igreja. Dito de outro modo, a Igreja nasce onde a fé é gerada: “a Igreja nasce lá onde se prepara e onde se produz essa comunicação toda particular do Evangelho, que designei pelo termo abertura do céu”<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> THEOBALD, 2006, p. 60.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>71</sup> THEOBALD, 2008, p. 643. Tradução livre. Texto original: “[...] l’Église naît là où se prepare et où se produit cette communication toute particulière d’Évangile, que j’ai désigné par les termes bibliques d’‘ouverture du ciel’”.

O conceito de Igreja nascente é desenvolvido por Theobald a partir da percepção da “exculturação do cristianismo” nas sociedades europeias. Ele nota que essa situação coloca a fé cristã na mesma condição de implantação que a de países ditos de missão e, em última análise, à condição do cristianismo primitivo. O autor retoma a ideia de reforma permanente da Igreja comum desde o Concílio Vaticano II, para expor de que modo se pode pensar não apenas numa reforma permanente, mas também no nascer permanente da Igreja:

É certo que o objetivo de uma “reforma permanente”, característica da cristandade ocidental e retomada pelo Vaticano II, é uma maneira corajosa e indispensável de ampliar a conversão no nível coletivo e institucional. Mas o que fazer quando o catolicismo é “exculturado” e a Europa e o Quebec transformados em “país de missão”? Somos então trazidos de volta à situação de implantação, como as Igrejas dos chamados países missionários já conheceram, até a história dos Atos dos Apóstolos; em suma, que a parábola do grão de mostarda sugere a fecundidade messiânica escondida em grupos, “tão pequenos e pobres que podem ser muitas vezes dispersos” (LG 26)<sup>72</sup>.

Theobald mostra como a articulação entre a Constituição Dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium* e o decreto sobre a atividade missionária da Igreja *Ad Gentes* permitem esclarecer a noção de Igreja nascente. Embora *Ad Gentes* seja historicamente posterior à *Lumen Gentium*, Theobald defende que a leitura do decreto ajuda a esclarecer a compreensão de Igreja de *Lumen Gentium*. Isso porque a distinção pressuposta pelo Concílio Vaticano II entre lugares cristianizados e territórios de missão, onde supostamente não haveria a presença da Igreja, deixa de fazer sentido num contexto de “exculturação do cristianismo”<sup>73</sup>. O fato de haver lugares onde historicamente há ou houve presença da Igreja não equivale a considerá-los evangelizados. A esse respeito Theobald observa que a clássica distinção entre países cristianizados e terras de missão deixa de fazer sentido, uma vez que não existe correspondência absoluta entre evangelização e cultura cristã implantada historicamente. Nesse sentido, na visão do autor, o decreto sobre a atividade missionária da Igreja AG torna-se relevante para a própria compreensão de Igreja presente em LG.

---

<sup>72</sup> THEOBALD, 2012a. p. 328. Tradução livre. Texto original: “Certes, la visée d’une ‘réforme permanente’, caractéristique de la chrétienté occidentale et reprise par Vatican II, est une manière courageuse et indispensable d’élargir la conversion sur le plan collectif et institutionnel. Mais que faire quand le catholicisme se trouve ‘exculturé’, et l’Europe et le Québec transformés en ‘pays de mission’ ? Nous sommes alors ramenés à la situation d’implantation, telle que les Églises des pays dits de mission l’ont connue, voire au récit des Actes des apôtres ; bref à ce que la parabole du grain de sénevé suggère de la fécondité messianique cachée dans des groupes, ‘si petits et pauvres qu’ils puissent être souvent, ou dispersés’ (LG 26)”.

<sup>73</sup> THEOBALD, 2013b, p. 270.

Se a distinção clássica entre países já cristianizados e países de missão perde hoje sua pertinência, o mesmo acontece com a justaposição que se encontra nos textos conciliares consagrados à Igreja— *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*, de um lado, e *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja, do outro – justaposição que é atingida pelo desaparecimento dessa fronteira. Ora, *Ad Gentes* nos propõe uma visão genética da Igreja na sociedade, visão suscetível de ultrapassar a distância que acabamos de sublinhar, o que nos parece crucial na situação atual. Levanto a hipótese de que é necessário reler *Lumen Gentium* a partir do Decreto sobre a atividade missionária da Igreja; o que me é igualmente sugerido pelo lugar matricial que este texto dá à Escritura, em particular à obra de Lucas, bem como à teoria paulina dos carismas, observação cujo significado e importância aparecerão adiante<sup>74</sup>.

*Ad Gentes* vincula a dimensão missionária à própria identidade da Igreja: “A Igreja, enviada por Deus a todas as gentes para ser ‘sacramento universal de salvação’, por íntima exigência da própria catolicidade, obedecendo a um mandato do seu fundador, procura incansavelmente anunciar o Evangelho a todos os homens” (AG 1). Nesse sentido, Theobald analisa que o processo de implantação da Igreja exposto em *Ad Gentes* permite descrever o processo de uma Igreja em nascimento. O autor destaca os principais elementos desse processo<sup>75</sup>: a) o objetivo da missão é o anúncio que se faz antes de tudo pelo testemunho que visa suscitar a fé; b) A missão se desempenha segundo as condições e costumes de cada tempo e lugar, aspecto que assinala a função da recepção; c) A implantação da comunidade visível nunca está acabada na medida em que permanentemente precisa ser renovada.

Theobald nota que o uso que o decreto faz das Escrituras com tendência a remeter à obra de Lucas encontra ressonância em *Lumen Gentium*. A Constituição sobre a Igreja, apesar de sua ênfase no enraizamento trinitário da Igreja, situa-a historicamente no contexto do anúncio do Reino por Jesus (LG 5). Essa visão ligada a uma perspectiva lucana do anúncio do Evangelho é conjugada com a perspectiva paulina dos carismas da comunidade. Theobald analisa essa associação, chamando atenção para o vínculo entre o anúncio do Evangelho e os sinais dos tempos messiânicos (Isaías 61). Aí o autor identifica que esses sinais dos tempos são, antes de tudo, as pessoas.

Com efeito, o Evangelho do Reino, proclamado por Jesus, não se deixa separar de seus sinais e gestos messiânicos, cujo efeito libertador é expressamente notado em LG 5 (Lc 11,20). Proveniente do Profeta Isaías, esses sinais da inauguração dos tempos messiânicos são *pessoas vivas*: os pobres que escutam a boa-nova, os prisioneiros que são libertados, os cegos que veem (Lc 4,17-21 e 7,21-23) etc. Lucas elabora toda uma lista desses sinais, completando-a nos Atos dos Apóstolos. Na teoria paulina dos

---

<sup>74</sup> THEOBALD, 2013b, p. 270

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 271.

carismas, cujo campo de aplicação é mais intra-eclesial, são igualmente *peças vivas* e somente secundariamente funções específicas que são compreendidas e recebidas como manifestações da graça multiforme<sup>76</sup>.

A ligação entre o anúncio do Evangelho e os sinais messiânicos explicitada por Theobald na leitura dos textos conciliares chama atenção para o fato de que os sinais messiânicos são, em primeiro lugar, as pessoas. Nesse sentido, a consistência do anúncio resume-se, antes de tudo, na capacidade de viabilizar a outros a experiência de fé. Por ser a experiência de fé, fundamentalmente pessoal, o anúncio se mostra, portanto, uma tarefa paradoxal, na medida em que a fé que visa suscitar em outrem não pode advir senão pela convicção interior da própria pessoa. Acerca disso, Theobald observa que o ato de fé, sempre pessoal, é um limiar a ser transposto numa relação:

Numa perspectiva contemporânea, a ideia de uma gênese permanente da Igreja pode se apoiar sobre a gênese mesma da fé: [...] partindo de um crer elementar, indispensável para viver e, portanto, jamais adquirido de antemão, o reencontro de um ou mais cristãos pode conduzir qualquer pessoa a lhes interrogar sobre aquilo que eles reclamam, e mesmo a se identificar a ele e a seu tipo de presença. Passar esse limiar ou limiares da fé e descobrir-se a si mesmo responsável da presença messiânica e escatológica de Jesus em nossa história, é sempre o resultado de uma experiência de relação ou hospitalidade, uma gestação que já é um traço discreto da Igreja<sup>77</sup>.

A partir da leitura de *Ad Gentes*, Theobald apresenta, então, os limiares de uma gênese da Igreja: O primeiro refere-se ao reconhecimento de que, fundamentalmente, a Igreja nasce quando nasce a fé. Essa fé não é primeiramente a fé em Cristo ou mesmo em Deus, mas a atitude elementar de dar crédito à vida. Theobald observa que *Ad Gentes* apresenta o testemunho como principal fator da gestação da fé. O autor explica que, na perspectiva de *Ad Gentes*, o nascimento da Igreja pode ser compreendido segundo uma estrutura relacional: o ato de crer é o fundamento da Igreja; ato inexoravelmente pessoal, a fé, paradoxalmente, precisa ser suscitada por outrem. Mas para que seja efetiva, a fé deve advir de convicção interior. Essa não pode ser despertada senão pela solidez de uma presença em que a concordância de pensamentos, gestos e palavras desperte a convicção interior do outro. Conforme explica o autor:

A Igreja nasce lá onde a fé se engendra. Compreendamos bem: “fé” não designa imediatamente fé em Deus ou em Cristo, mas primeiro e antes de tudo a capacidade misteriosa que tem o ser humano de dar crédito à vida, de permanecer de pé, mesmo nos

---

<sup>76</sup> THEOBALD, 2013b, p. 273-274.

<sup>77</sup> THEOBALD, 2008, p. 174-175.

momentos mais difíceis, esperando que a vida mantenha sua promessa. Ninguém pode realizar este ato no lugar do outro. No entanto, esta fé se engendra; por mais frágil e escondida que seja, ela pode ser reanimada por aqueles que a percebem e nela creem. Isso se faz sempre num espaço elementar de hospitalidade cotidiana. [...] A Igreja nasce nesses encontros significativos onde o interesse gratuito pela “fé” do outro abre ao mesmo tempo um espaço onde este pode redescobrir o Cristo. É neste “limiar” fundamental que está situada a “pregação do Evangelho”, elemento evocado em segundo lugar pelo texto conciliar<sup>78</sup>.

Considerando a articulação entre o nascer da fé e o nascimento da Igreja, Theobald observa que o processo pelo qual a fé é gerada em alguém acontece numa estrutura inexoravelmente relacional. Embora a fé seja um ato pessoal, ela advém mediante uma presença de outrem. Conforme essa estrutura, o autor destaca que a gestação da fé e, conseqüentemente a da Igreja, se assim se pode dizer, não é um evento que diz respeito apenas à pessoa que passa a crer, mas se esclarece na estrutura relacional na qual ela é gerada:

Também a gênese da fé deve ser lida em duas perspectivas, mesmo que a segunda se caracterize por certa discrição: na perspectiva daquele que crê, como itinerário de conversão que, por vezes e sem nenhuma necessidade, transforma uma fé elementar em fé apostólica. Mas também e em sentido inverso a partir daqueles que lhe deixaram vir ou a suscitaram<sup>79</sup>.

A noção de nascimento permanente da Igreja evidencia que o núcleo da experiência cristã não está vinculado à repetição de um tempo axial, mas em sua estrutura mesma é aberta a novas situações nas quais o evento de Revelação acontece cada vez que há atitude de dar crédito à vida. Theobald fundamenta essa abordagem no próprio modo de ser de Jesus – santidade hospitaleira. Este é, por assim dizer, o fundamento cristológico de sua abordagem. A marca principal da experiência cristã, nessa perspectiva, é seu aspecto relacional. Uma vez que a fé, ato inexoravelmente pessoal, advém a um sujeito mediante a qualidade da presença de outrem, torna-se patente que o evento a que se refere o ato de fé nasce da relação entre os sujeitos. Toca-se aqui, segundo avaliação de Theobald, no cerne da questão da transmissão da fé.

A transmissão do Evangelho, de que se fala muito hoje encontra aqui sua verdadeira origem. Sua dificuldade específica não é a do método bom ou estratégia mais sagaz, como às vezes nos querem fazer crer. Adoto simplesmente nesta obra a hipótese bíblica:

<sup>78</sup> THEOBALD, 2013b, p. 174-175.

<sup>79</sup> THEOBALD, 2008, p. 175. Tradução livre. Texto original: “Aussi la genèse de la foi doit elle être lue dans deux perspectives, même si la seconde se caractérise par une certaine discrétion: dans la perspective de celui qui croit, comme itinéraire de conversion qui, parfois et sans aucune nécessité, transforme une ‘foi’ élémentaire em foi apostolique; mais aussi et em sens inverse à partir de ceux qui l’ont laissé advenir ou l’ont suscite”.

quando fé e palavra se juntam de modo que se demonstre verdadeira, no seio de um intercâmbio, a fórmula paulina, então a transmissão deste Evangelho de liberdade torna-se possível – em determinadas condições, todavia; a primeiríssima das quais é a hospitalidade como abertura de um espaço vital onde estranhos podem se tornar familiares<sup>80</sup>.

A reflexão de Theobald sobre a transmissão da fé destaca que esta se trata, fundamentalmente, da transmissão de algo que é intransmissível – o crer. Considerando que o crer não pode advir senão da convicção interior do sujeito, transmitir a fé, repita-se, se mostra uma tarefa paradoxal. Nesse sentido, o autor evoca o testemunho de vida como único “recurso” capaz de suscitar no outro a fé. Em última análise, esse é o traço maior de credibilidade da fé. Essa credibilidade, contudo, longe de ser forjada por meio de uma atitude voluntarista, decorre da concordância em cada pessoa de pensamentos, gestos e palavras que, em linguagem bíblica, é designada pelo termo santidade.

O princípio estético de concordância entre forma e conteúdo encontra sua significação propriamente teológica quando não é mais aplicado somente a textos, mas principalmente às “testemunhas” 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<sup>81</sup>.

Aqui se mostra a força da abordagem estética do autor. No contexto pós-moderno, a insuficiência da metafísica para sustentar a postulação de fé abre espaço para que se perceba que o núcleo da experiência cristã, jamais objetivável, se deixa insinuar em um modo de viver que corresponda à experiência de Jesus. Desse modo, o estilo – concordância entre forma e conteúdo – mostra-se o traço frágil, como reconhece o autor, da autenticidade da experiência cristã.

---

<sup>80</sup> THEOBALD, 2009a, p. 12.

<sup>81</sup> THEOBALD, 2011a, p. 28.

## CONCLUSÃO

Na conclusão deste trabalho pretende-se evidenciar os elementos que cada um dos capítulos ofereceu para responder à pergunta inicial do projeto de pesquisa. A pergunta de partida referia-se à condição da fé cristã na contemporaneidade. Visava-se precisamente compreender o núcleo da experiência cristã e a natureza de sua linguagem num contexto cultural em que a fé não é um pressuposto compartilhado pela sociedade como um todo e em que a pluralidade de visões de mundo coloca em questão a própria pretensão de verdade que o ato de crer carrega em si. Pesquisar essa questão na proposta de Christoph Theobald do cristianismo como estilo foi uma escolha baseada na suposta afinidade de tal proposta com a motivação inicial da pesquisa. Tendo percorrido a obra do autor, foi possível notar que ele, de fato, aborda explicitamente o problema da condição da fé cristã na contemporaneidade a partir de uma percepção aguda do impacto que a modernidade e a pós-modernidade têm sobre a reflexão da fé.

Uma vez que a questão sobre o núcleo da experiência religiosa e a natureza de sua linguagem se situa justamente no contexto cultural em que a fé em Deus não é mais pressuposto comum, sendo deslocada para o âmbito da opinião, foi preciso, inicialmente, delinear esse contexto cultural. Assim, no primeiro capítulo, ao expor a relação entre fé cristã e cultura no contexto da modernidade e pós-modernidade foi possível perceber que um dos aspectos principais da mudança representada pela modernidade foi a emergência de uma visão de mundo pautada em pressupostos alheios à fé cristã. O termo “secularidade”, conforme mostrou Charles Taylor, designa apropriadamente essa mudança.

A análise do conceito de secularidade proposto por Taylor ajudou a identificar em que consistiu a mudança representada pela modernidade do ponto de vista da relação entre religião e sociedade. Mais do que a separação entre espaço público e privado e do fenômeno da diminuição da prática religiosa, a modernidade/secularidade significou o aparecimento de uma nova condição do crer, dado o contexto em que a fé não é mais pressuposto comum e tampouco é a opção mais razoável dentre tantas proposições de sentido. A mudança cultural em curso desde a modernidade propiciou, portanto, uma mudança no próprio modo de crer, na medida em que no contexto de secularidade e perante a pluralidade de visões de mundo a pessoa crente é interpelada a justificar, inclusive para si própria, as razões do crer. Essa tarefa, que desde o início do cristianismo faz

parte do *métier* cristão, aparece na modernidade como necessidade de esclarecer os próprios fundamentos do crer.

Os esforços realizados com esse fim, principalmente a partir da crise do modernismo católico, mostraram a impossibilidade de sustentar uma argumentação em favor da fé sem considerar efetivamente a perspectiva exterior a ela. E à medida que é preciso, na reflexão sobre a fé, tomar em conta a situação do interlocutor, mostra-se o papel decisivo que a condição deste tem na própria recepção da fé. Aparece aqui um dos aspectos centrais da situação do cristianismo na contemporaneidade – a condição do interlocutor é parte constitutiva da própria reflexão sobre a fé. Pode-se, a partir disso, dizer que a perspectiva secular interfere fundamentalmente na própria compreensão que se tem da fé. Foi justamente o reconhecimento da importância de se considerar a situação do destinatário da transmissão do Evangelho que esteve na origem da renovação da comunidade cristã enviada pelo Concílio Vaticano II.

Mas considerar seriamente a situação dos contemporâneos na própria reflexão sobre a fé mostrou que fazer essa reflexão a partir da repetição de fórmulas doutrinárias que presumissem responder às questões do tempo presente era insuficiente. A própria doutrina, reconhecida como elaboração humana, pertence a um contexto específico com seus problemas próprios. Nesse sentido, foi o reconhecimento da historicidade das expressões da fé que possibilitou compreender que a fé sempre se expressa de acordo com a cultura de cada época e, justamente em virtude disso, não se identifica absolutamente com determinada visão cultural. Foi essa distinção que permitiu ao Concílio Vaticano II levar adiante a proposta de renovação eclesial e, com zelo pastoral, procurar novos caminhos para dizer a fé para as pessoas de seu tempo. Esse evento mostrou concretamente a nova condição do crer, indicada por Taylor. Uma vez que se deixa afetar pelas questões de seu tempo, a fé pode aparecer de uma forma nova, que seria impensável em outros tempos (historicidade da Revelação).

Foi esse contexto que, no parecer de Theobald, propiciou uma abordagem do cristianismo como estilo. Considerando que o conceito de estilo refere-se às relações entre forma e conteúdo, pensar uma nova forma da fé levantou a questão de esclarecer o nexos que liga as formas de vida cristã àquilo que significam. É, no fundo, a questão que se colocou no início desta pesquisa ao se buscar compreender o núcleo da experiência de fé cristã e sua relação com as expressões dessa fé.

Ao abordar o cristianismo como estilo, Theobald procurou evidenciar a íntima relação entre as formas dos escritos do Novo Testamento e o próprio evento a que se referem. O autor mostrou como, em última análise, a originalidade desses escritos está fundada na própria maneira de ser de Jesus.

A importância desse dado consiste na percepção de que o aspecto central do Novo Testamento não é propriamente a identidade singular de Jesus como na história do cristianismo tantas vezes se insistiu. A questão da identidade de Jesus, do significado que ele tem no contexto do Novo Testamento está inextricavelmente associada ao modo como sua presença afeta as pessoas ao seu redor. Isso se dá fundamentalmente numa *relação* em que a participação do outro é requerida e o é em dois sentidos: primeiramente porque Jesus, de fato, se deixa afetar pelas interpelações de alguém que, mesmo de improviso, se encontra com ele. Em segundo lugar porque aquilo que Jesus realiza em benefício de outrem deixa um espaço aberto para que a pessoa aja em vista do que Jesus fez.

A razão antropológica desse segundo ponto ficou patente na reflexão feita por Theobald acerca da estrutura relacional da fé. Designada preliminarmente como atitude elementar de dar crédito à vida, a fé é um ato que, sendo absolutamente pessoal, não pode ser tomado em lugar de outrem. Nesse sentido, o que Jesus realiza em favor de alguém não aliena a pessoa da responsabilidade de agir perante o gesto ou palavra que ele, Jesus, realiza. O próprio significado de sua pessoa não é evidente em si mesmo, mas demanda interpretação e, assim, é decifrado na própria maneira como cada pessoa se coloca diante dele.

Aqui aparece o núcleo do fundamento teológico da abordagem estética do autor: o cerne da experiência cristã, em consonância com o testemunho de Jesus é um evento que se dá *na relação* pela qual nasce em alguém a atitude elementar de fé. Precisamente por decorrer de uma relação, essa experiência não é passível de objetivação. Pode-se situá-la na intersecção entre a qualidade da presença de alguém e a liberdade de outrem que se deixa afetar por ela, ou, como foi dito, na relação pela qual nasce em alguém a atitude elementar de fé – dar crédito à vida. E uma vez que essa atitude é inexoravelmente pessoal, a forma que essa experiência assume historicamente é singular. Tal singularidade é percebida proeminentemente num modo de viver, cuja concordância com a convicção que a sustenta é qualificada pelo termo “estilo”. Esse dado

indica também o fundamento da pluralidade de expressões da fé. Em cada tempo e lugar se configura de modo diferente a partir do sentir de cada época.

Essa forma de abordar o cristianismo lança luz sobre o caráter radicalmente subjetivo da experiência de fé. A correlação feita por Theobald entre a gênese da Bíblia e a gênese da Igreja o deixa perceber. Ao analisar o papel que a recepção dos textos que compõem o Novo Testamento teve no próprio reconhecimento deles como inspirados, Theobald chamou atenção para o fato de que na base desse reconhecimento está, em última análise, a experiência que a leitura deles permite interpretar e é essa experiência que vincula radicalmente os cristãos. Nessa perspectiva, entende-se que o núcleo da experiência cristã é inexoravelmente pessoal e é como tal que ela é proposta a todos, conforme afirma Theobald.

Essa característica mostra que a experiência cristã está indissociavelmente ligada às formas com as quais se expressa. Ao mesmo tempo em que ela não pode se identificar com determinada expressão cultural, não podendo, portanto, ser objetivada em uma fórmula, ela só pode ser conhecida nessas mesmas expressões. Esse modo de entender lança raízes na própria reflexão do autor sobre a Revelação. Uma vez que se reconheça que o cerne da fé cristã não se identifica de maneira absoluta com quaisquer expressões culturais, mas ao mesmo tempo, que ela está indissociavelmente ligada a elas, conclui-se que a Revelação está inexoravelmente conectada à fragilidade das mediações humanas. Em última análise, como afirma Theobald, ela não existiria sem o ato de fé de quem a recebe. É assim que é proposta; sua força reside justamente na delicadeza de sua condição. Esse modo de entendê-la permite manter o silêncio necessário diante das tentativas de oferecer respostas fáceis às questões da existência. Além disso, permite salvaguardar adequadamente o significado da pluralidade de modos de habitar o mundo.

A pertinência dessa reflexão para a situação do cristianismo na contemporaneidade decorre do potencial que uma abordagem estilística do cristianismo tem para pensar o mistério da fé num contexto em que a insuficiência da metafísica mostra a obsolescência dos discursos sobre Deus e a pluralidade de visões de mundo coloca em questão quaisquer propostas de sentido que se pretendam universais. O conceito de estilo aplicado ao cristianismo chama atenção para o fato de que *uma maneira de viver* é o que, em última instância, pode ser considerada um traço, bastante frágil, como reconhece Theobald, da Revelação de Deus. Ao destacar o significado teológico das subjetividades, a abordagem estilística do cristianismo mostra seu potencial crítico

diante da tendência de instituições religiosas a uniformizar a experiência de fé, inclusive quando essa tendência aparece como forma de evidenciar o caráter comunitário da fé.

Por fim, a reflexão sobre o cristianismo como estilo indica algumas questões cujo desenvolvimento não fez parte do escopo desta pesquisa. Uma delas refere-se ao aprofundamento dos fundamentos pneumatológicos da aproximação estilística do cristianismo. Essa questão aparece, sobretudo, no momento em que se reconhece que *um modo de viver* – que na linguagem bíblica pode ser associada ao termo “santidade” – é o traço da Revelação de Deus. A articulação entre a pluralidade de expressões de fé – estilo – e o núcleo dessa experiência está amparada numa teologia do Espírito, a qual seria preciso explicitar. Outra questão refere-se ao aspecto propriamente doxológico da experiência de fé. Uma vez que o conceito de estilo torna patente o valor da pluralidade de modos de habitar o mundo, coloca-se a questão de aprofundar precisamente que lugar a confissão doxológica ocupa no espectro dessa pluralidade.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALBERIGO, G. *A História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

BALTHASAR, H. *La Gloire et la Croix: Les aspects esthétiques de la Révélation*, Paris: Aubier, 1965-1982.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BLONDEL, M. *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine em matière apologetique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1956.

CENTRO: “INFORMÁTICA E BÍBLIA” ABADIA DE MAREDSOUS. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola: Paulus: Paulinas, 2013.

CHILVERS, I. *Dicionário Oxford de Arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CONCÍLIO VATICANO I. *Constituição Dogmática Dei Filius*, 1870. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/i-vatican-council/documents/vat-i\\_const\\_18700424\\_dei-filius\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_it.html)>. Acesso em: 16 jun. 2019

CONCÍLIO VATICANO II. *Vaticano II: mensagens, discursos, documentos*. Tradução: Francisco Catão. São Paulo: Paulinas, 1998.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html)> Acesso em: 29 jul. 2019.

CONCÍLIO VATICANO II. *Decreto Unitatis Redintegratio sobre o ecumenismo*. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19641121\\_unitatis-redintegratio\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html)> Acesso em: 29 jul. 2019.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação Divina*. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html)> Acesso em: 29 jul. 2019.

CONCÍLIO VATICANO II. *Decreto Ad Gentes sobre a atividade missionária da Igreja*. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_ad-gentes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html)> Acesso em: 29 jul. 2019.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo atual*. Disponível em:

<[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html)> Acesso em: 29 jul. 2019.

CONGAR, Y. *Eu creio do Espírito Santo: Revelação e Experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração *Mysterium Ecclesiae* acerca da doutrina católica sobre a Igreja para a defender de alguns erros hodiernos*. Roma, 1973. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19730705\\_mysterium-ecclesiae\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_po.html)> Acesso em: 29 jul. 2019.

CUNHA, C. *Provocações Decoloniais à Teologia Cristã*. São Paulo: Terceira via, 2017.

DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Traduzido com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünermann, por José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

GENOLINI, A. *Pensar a fé e sua transmissão em num mundo que nunca mais será cristão: uma leitura da teologia de Christoph Theobald*. 2018, 101p. Dissertação (Mestrado em Teologia). Universidade Católica de Pernambuco, 2018.

GRANGER, G-G. *Filosofia do estilo*. São Paulo: Perspectiva/Universidade de São Paulo, 1974.

HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <[https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd\\_2010\\_religiao\\_deficiencia.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf)>

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Diversidade cultural. *Atlas do censo demográfico 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2013. Disponível em: <[https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv64529\\_cap9.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv64529_cap9.pdf)>. Acesso em 07 mar. 2019.

JOÃO XXIII, Papa. *Constituição Apóstolica Humanae Salutis*. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost\\_constitutions/1961/documents/hf\\_j-xxiii\\_apc\\_19611225\\_humanae-salutis.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html)> Acesso em: 29 jul. 2019.

JOÃO XXIII. *Gaudet Mater Ecclesia*. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html)> Acesso em: 16 jul. 2019.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2004.

LESEGRETAIN, C. Christoph Theobald, vivre l'appel apostolique. *Journal La Croix*, mai. 2009. Disponível em: <[https://www.la-croix.com/Religion/S-informer/Actualite/Christoph-Theobald-vivre-l-appel-apostolique-\\_NG\\_-2009-05-29-535444](https://www.la-croix.com/Religion/S-informer/Actualite/Christoph-Theobald-vivre-l-appel-apostolique-_NG_-2009-05-29-535444)> Acesso em: 29 jul. 2019.

MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 67.

NOVAES, R. Os jovens “sem religião”: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. Notas preliminares. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, 2004.

PALÁCIO, C. A identidade problemática: em torno do mal-estar cristão. *Perspectiva Teológica*, v. 21, p. 151-177, 1989.

PIO IX, Papa. *Encíclica Quanta Cura*, 1864. Disponível em: <<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>> Acesso em: 29 jul. 2019.

PIO IX, Papa. *Bula Aeterni Patris*, 1868. Disponível em: <<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/litterae-apostolicae-aeterni-patris-29-iunii-1868.html>> Acesso em: 29 jul. 2019.

PIO X, Papa. *Encíclica Pascendi Dominici Gregis*. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html)> Acesso em: 29 jul. 2019.

RIVAS, E.; SUREKI, L. C. Modernidade inviável...? A pertinência teológica das “modernidades alternativas”: lendo Charles Taylor. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 49, n. 3, p. 527 – 544, Set./Dez. 2017.

SEGATO, R. *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Traficantes de sueños, 2016.

SEGUNDO, J. *O dogma que liberta*. São Paulo: Paulinas, 1991.

SESBOÛÉ, B.; THEOBALD, C. *A Palavra da Salvação: Doutrina da Palavra de Deus, Revelação, Fé, Escritura, Tradição, Magistério*. São Paulo: Loyola, 2006. (Col. História dos Dogmas, 4)

\*TAYLOR, C. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

THEOBALD, C. *Maurice Blondel und das Problem der Modernität*. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie, "Frankfurter theologische Studien" 35, Frankfurt, Knecht, 1988.

\*THEOBALD, C. *A Revelação*. São Paulo: Loyola, 2006.

THEOBALD, C. Música e Teologia em Johann Sebastian Bach. *Cadernos Teologia Pública*, ano IV, n. 27, São Leopoldo, 2007.

\*THEOBALD, C. *Le Christianisme comme style: une maniere de faire de la théologie en postmodernité*. Paris: Du Cerf, 2008.

THEOBALD, C. *Transmitir um Evangelho de Liberdade*. São Paulo: Loyola, 2009.

THEOBALD, C. O cristianismo como estilo. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. Edição 308, p. 39-45, São Leopoldo, 2009 (entrevista concedida à revista francesa *Lumière et Vie* e publicada em português pela IHU on-line). Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2813-christoph-theobald-1>> Acesso em: 29 jul. 2019.

\*THEOBALD, C. As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: o Cristianismo como estilo. In: *Cadernos de Teologia Pública*, ano VIII, n. 58, 2011a.

THEOBALD, C. Vatican II: un corpus, un style, des conditions de réception. *Laval théologique et philosophique*, v. 67, n. 3, p. 421–441, 2011b.

THEOBALD, C. Mon itinéraire au pays de la théologie. *Laval théologique et philosophique*, v. 68, n. 2, p. 319–333, 2012a.

THEOBALD, C. Estilo pastoral do Vaticano II e sua recepção pós-conciliar: elaboração de uma criteriologia e alguns exemplos significativos. *Perspectiva Teológica*, ano 44, n. 122, p. 217-236, mai./ago, 2012b.

THEOBALD, C. *Vatican II: un événement, une vision, des questions*. Palestra proferida no Colloque de Rentrée do Centre Sèvres em 12 out. 2012c. Áudio disponível em: <<https://centresevres.com/ecoute/colloque-de-rentree-du-centre-sevres-intervention-de-christoph-theobald/>> Acesso em: 22 jun. 2019.

THEOBALD, C; BACQ, P. *Uma nova oportunidade para o Evangelho*. Prior Velho: Paulinas, 2013a.

\*THEOBALD, C. Vaticano II: uma visão de futuro – uma pedagogia da fé – uma maneira de resolver questões particulares. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 45, Número 126, p.279, mai./ago. 2013b.

THEOBALD, C. As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja. In: *Cadernos de Teologia Pública*, ano X, n. 77, 2013c.

THEOBALD, C. *A recepção do Concílio Vaticano II: acesso à fonte*. São Leopoldo: Unisinos, 2015a.

THEOBALD, C. As potencialidades de futuro da Constituição Pastoral Gaudium et Spes: por uma fé que sabe interpretar o que advém – Aspectos epistemológicos e constelações atuais. *Cadernos Teologia Pública*, ano XII, n. 96, São Leopoldo, 2015b.

THEOBALD, C. A exortação apostólica Evangelii Gaudium Esboço de uma interpretação original do Concílio Vaticano II. *Cadernos Teologia Pública*, ano XII, n. 104, São Leopoldo, 2015c.

THOMPSON, C. *Retalhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

TV BRASIL GOV. Cerimônia de transmissão de cargo à Ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos, Damare Alves. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=2Qz\\_tS6zofg](https://www.youtube.com/watch?v=2Qz_tS6zofg)> Acesso em: 15 jul. 2019.