

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
PROGRAMA DE MESTRADO EM TEOLOGIA

ANNE CLAUDE MARIE GENOLINI

**PENSAR A FÉ E SUA TRANSMISSÃO EM UM MUNDO QUE NUNCA MAIS SERÁ
CRISTÃO:**
UMA LEITURA DA TEOLOGIA DE CHRISTOPH THEOBALD

RECIFE – PERNAMBUCO
2018

ANNE CLAUDE MARIE GENOLINI

**PENSAR A FÉ E SUA TRANSMISSÃO EM UM MUNDO QUE NUNCA MAIS SERÁ
CRISTÃO:**
UMA LEITURA DA TEOLOGIA DE CHRISTOPH THEOBALD

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Teologia da UNICAP como requisito parcial em cumprimento às exigências para a obtenção do mestrado em teologia.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Rubens Ferreira Oliveira

RECIFE – PERNAMBUCO
2018

G335p

Genolini, Anne Claude Marie

Pensar a fé e sua transmissão em um mundo que nunca mais será cristão : uma leitura da teologia de Christoph Theobald / Anne Claude Marie Genolini ; orientador Pedro Rubens Ferreira Oliveira, 2018.

99 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria Acadêmica. Coordenação Geral de Pós-graduação. Mestrado em Teologia, 2018.

1. Revelação. 2. Fé . 3. Santidade. 4. Concílio Vaticano II.
5. Teologia. I. Theobald, Christoph II. Título.

CDU 239.94

Ficha catalográfica elaborada por Mércia Maria R. do Nascimento – CRB-4/788

ANNE CLAUDE MARIE GENOLINI

**PENSAR A FÉ E SUA TRANSMISSÃO EM UM MUNDO QUE NUNCA MAIS SERÁ
CRISTÃO:
UMA LEITURA DA TEOLOGIA DE CHRISTOPH THEOBALD**

Dissertação aprovada como requisito parcial em cumprimento às exigências para a
obtenção do mestrado em teologia da UNICAP.

Recife, 21 de fevereiro de 2018

BANCA EXAMINADORA:

Presidente/Orientador: Prof. Dr. Pedro Rubens Ferreira Oliveira

1º Examinador: Prof. Dr. Sergio Sezino Doueta Vasconcelo (UNICAP)

2º Examinador: Prof. Dr. César Augusto Kuzma (PUC-Rio)

RECIFE – PERNAMBUCO
2018

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a Christoph Theobald, por seus cursos e seus livros que me permitiram crescer na fé e na esperança, assim como pela coerência entre seus ensinamentos e sua maneira de ser, colocando em prática a santidade;

Agradeço ao meu orientador, Pedro Rubens, que confiou em mim, me apoiou com entusiasmo, e consagrou muito tempo a dialogar para fazer nascer minhas próprias reflexões, como um verdadeiro “*passeur*”;

Agradeço às irmãs de Santa Doroteia da casa provincial de Recife que me acolheram gratuitamente durante o mestrado e com muito carinho, vivendo de maneira concreta a hospitalidade;

Agradeço à minha congregação das Irmãs Auxiliares do Sacerdício, por ter permitido que eu faça esse mestrado, e, mais além, pela fraternidade;

Agradeço, enfim, à Geliane Moura e Maria Tereza Novis Rocha que, com muita paciência, corrigiram os erros de português.

Por isso, escutemos o que diz o Espírito Santo: “Hoje, se vocês ouvem a voz dele, não fiquem de coração endurecido...” (Hb 3,7-8)

RESUMO

Como a Igreja deve situar-se frente às grandes mutações históricas mundiais? Deve ela levar a sério os que dizem que a cristandade está perdendo – ou já perdeu - seu estatuto de cultura dominante no mundo ocidental, reduzindo a religião cristã a uma proposta de sentido entre outras? Chegou talvez o momento favorável para a Igreja de se perguntar qual é a Boa Notícia que a cultura pós-moderna espera. Foi isso que levou Christoph Theobald, teólogo jesuíta franco-alemão a desenvolver uma teologia original a partir de uma hermenêutica dos sinais dos tempos. No desejo de contribuir com a divulgação dessa teologia no Brasil, o presente trabalho se debruça sobre o tema da fé e de sua transmissão a partir de duas obras do autor, que foram traduzidas em português, *A Revelação* e *Transmitir um Evangelho de liberdade*. Em um primeiro momento, a problemática é situada no itinerário do autor e diante dos desafios da pós-modernidade, terminando por um esboço geral da maneira de fazer do teólogo. Depois, os dois livros são submetidos a uma análise, tanto da forma, como do conteúdo. Assim é evidenciada a coerência da forma pastoral com o conteúdo, verdadeiro vai e vem entre as Sagradas Escrituras e as experiências individuais e coletivas, no seio das relações, da história e da criação. Ao longo da leitura são destacadas as categorias inspiradas pela contemplação do Nazareno e sua maneira gratuita de estar em relação com qualquer um. Isso desemboca sobre um embrião de sistema aberto, tendo como eixo vertical a auto-revelação de Deus – que se concretiza paradoxalmente por seu silêncio-, e como eixo horizontal, a santidade, tendo como ponto de intersecção, a gratuidade. Ao concluir o percurso, surge a questão da recepção do discurso. Será que o esforço do autor para se comunicar de maneira acessível vai levar o leitor a seguir seu próprio itinerário intelectual e espiritual, ou a cair na tentação do imediatismo de fórmulas que podem tanto entusiasmar como escandalizar? O que é certo é que a santidade, como maneira para a Igreja de estar em relação com o mundo, é um sinal visível, legível e crível para a humanidade. Ela é elemento de comunhão e de conversão, dentro e fora da Igreja, ao serviço da fé elementar na vida e do viver juntos.

Palavras-chave: Revelação; fé; Vaticano II; *engendrement*; santidade.

RÉSUMÉ

Comment l'Eglise doit-elle se situer face aux grandes mutations historiques du monde ? Doit-elle prendre au sérieux ceux qui disent que la chrétienté est en train de perdre – ou a déjà perdu – son statut de culture dominante dans le monde occidental, réduisant la religion chrétienne à une proposition de sens parmi d'autres ? Peut-être qu'est arrivé le moment favorable pour l'Eglise de se demander quelle est la Bonne Nouvelle que le monde attend. C'est cela qui a conduit Christoph Theobald, théologien jésuite franco-allemand, à développer une théologie originale à partir d'une herméneutique des signes des temps. Ayant le désir de contribuer à divulguer cette théologie au Brésil, le présent travail se penche sur le thème de la foi et de sa transmission à partir de deux œuvres de l'auteur, qui ont été traduites en portugais, *La Révélation* et *Transmettre un Evangile de liberté*. Dans un premier temps, la problématique est située dans l'itinéraire de l'auteur et face aux défis de la post-modernité, terminant par une ébauche générale de la manière de faire du théologien. Ensuite les deux livres sont soumis à une analyse, tant au niveau de la forme comme du fond. Ainsi apparaît la cohérence de la forme pastoral avec le contenu, véritable va-et-vient entre les Ecritures Saintes et les expériences individuelles et collectives, au sein des relations, de l'Histoire et de la création. Au fil de la lecture sont mises en avant les catégories inspirées par la contemplation du Nazaréen et de sa manière gratuite d'être en relation avec quiconque. Cela débouche sur un embryon de système ouvert, qui a pour axe vertical l'auto-révélation de Dieu – qui se traduit paradoxalement par son silence-, et pour axe horizontal, la sainteté, avec comme point d'intersection, la gratuité. En fin de parcours vient la question de la réception du discours. Est-ce que l'effort de l'auteur pour se communiquer de manière accessible va conduire le lecteur à suivre son propre itinéraire intellectuel et spirituel ou va tomber dans la tentation de l'immédiateté de formules qui peuvent aussi bien enthousiasmer que scandaliser ? Ce qui est certain est que la sainteté comme manière pour l'Eglise d'être en relation avec le monde est un signe visible, lisible et crédible pour l'humanité. Elle est élément de communion et de conversion, au service de la foi élémentaire dans la vie et du vivre-ensemble.

Mots-clés : Révélation; foi; Vatican II; engendrement; sainteté.

LISTA DE SIGLAS

CIC	Catecismo da Igreja Católica
DF	Constituição Dogmática <i>Dei Filium</i>
DA	Documento de Aparecida
DV	Constituição Dogmática <i>Dei Verbum</i>
EG	Exortação Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i>
GS	Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i>
GM	Discurso na abertura solene do Concílio Vaticano II <i>Gaudet mater ecclesia</i>
LG	Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i>
LS	Carta encíclica <i>Laudato'si</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. UMA MANEIRA DE FAZER TEOLOGIA NA PÓS-MODERNIDADE.....	12
1.1. <i>O gesto teológico de Christoph Theobald.....</i>	12
1.1.1. Uma teologia enraizada e situada	12
1.1.2. Um ponto de partida: Maurice Blondel e a crise modernista	15
1.1.3. Uma teologia em diálogo	17
1.1.4. Uma teologia em processo	21
1.2. <i>A problemática da fé e de sua transmissão na pós-modernidade.....</i>	23
1.2.1. Um diagnóstico histórico e teológico dos tempos atuais	23
1.2.2. Desafios da pós-modernidade para a Igreja e a teologia	27
1.3. <i>Uma maneira própria de fazer teologia.....</i>	30
1.3.1. A eclesialidade como quadro de pensamento	30
1.3.2. A primazia da vida sobre o sistema.....	31
1.3.3. Como uma música de Bach ou um quadro de Cezanne	32
2. REPENSAR A FÉ PARA REPENSAR A TRANSMISSÃO	36
2.1. <i>A Revelação: a obra que funda a reflexão.....</i>	37
2.1.1. <i>A Revelação "simplesmente": uma determinada pedagogia</i>	37
2.1.2. O itinerário da reflexão	40
2.1.2.1. A revelação: o termo mais apropriado para falar do centro de nossa fé?.....	41
2.1.2.2. A palavra revelação nas Sagradas Escrituras e as experiências que ela traduz	44
2.1.2.3. As relações humanas, a história e o universo como lugares onde se pode fazer uma experiência da Revelação	46
2.2. <i>Transmitir um Evangelho de liberdade: embrião do sistema?</i>	50
2.2.1. Uma forma pastoral que é teologia.....	51
2.2.2. A lógica do conjunto	55
2.2.2.1. Uma hipótese fundamental: a fé não é muda	55
2.2.2.2. A fé, a consciência do pecado e a liberdade: três experiências universais que o Cristo veio transfigurar	56

2.2.2.3. Reconhecer a presença ativa do Ressuscitado em nossa vida: critérios para uma tradição viva	59
2.2.2.4. A Trindade, a criação e os sinais dos tempos: ação de Deus e autonomia do homem	61
2.2.2.1. Conclusão: A liberdade como chave de interpretação da profissão da fé cristã	64
3. AUTO-REVELAÇÃO E SANTIDADE, DOIS CONCEITOS CENTRAIS PARA PENSAR A FÉ E SUA TRANSMISSÃO NA PÔS MODERNIDADE	68
3.1. <i>Preâmbulo: o desenvolvimento das intuições do Vaticano II.....</i>	68
3.2. <i>A auto-revelação de Deus: nossa fé em um Deus que se revela na gratuidade absoluta.....</i>	71
3.3. <i>A santidade: uma transmissão da fé à imagem de um Deus que se revela na gratuidade absoluta.....</i>	73
4. ENTREGAR SUAS PALAVRAS	79
4.1. <i>O fim dos tempos e o tempo do fim: alguns curto circuitos a evitar.....</i>	79
4.2. <i>O limite das fórmulas simples.....</i>	83
4.3. <i>O fenômeno de “conversão” e “deconversão” do vocabulário.....</i>	86
4.4. <i>A evolução das mentalidades.....</i>	88
CONCLUSÃO	92
REFERÊNCIAS.....	94

INTRODUÇÃO

Descobri Christoph Theobald quando entrei na vida religiosa. O que ele escrevia fazia eco com minha própria experiência de fé, isto é, o encontro com Cristo que faz acessar à consciência da sua unicidade, despertando a coragem de ser. Além disso, a comunidade onde eu vivia naquela época era inserida em um bairro essencialmente muçulmano, e o sentido de nossa presença era sempre questionado. Então a teologia do jesuíta franco-alemão foi um alimento espiritual que permitiu dar sentido ao que estávamos vivendo. Depois, comecei os estudos de teologia no Centro Sèvres¹ onde assisti três cursos dele intitulados: “Itinerário de teologia fundamental”, “O futuro da criação”, e “Crer, hoje, em Jesus, o Cristo, e o Santo de Deus”. Descobri um professor que tentava, nas suas atitudes, ser coerente com o que ele ensinava. Percebi que ele dominava seus assuntos, mas que ele preferia apresentar hipóteses que conceitos fechados. Ele tinha um conhecimento profundo de muitos autores e da história da teologia e dos dogmas que tornava o curso difícil de acompanhar. Mas, consciente disso, ele se esforçava por sintetizar com fórmulas breves seu pensamento, multiplicava os esquemas para ilustrar seu raciocínio, e repetia sem cansar as palavras chaves com um sotaque alemão que fazia sorrir todo mundo. Do ponto de vista do conteúdo, me sentia cada vez mais “armada” para dar conta da minha esperança com palavras atuais e simples. Isso, não só no quadro das atividades paroquiais e movimentos da Igreja, mas também com os amigos, colegas de trabalho e vizinhos ateus ou de outras religiões. Enviada para nossa comunidade em Salvador, na Bahia, fiquei com desejo de contribuir para divulgar o pensamento do teólogo no Brasil² e sobretudo suscitar um trabalho de apropriação de sua teologia no contexto latino-americano.

O tom provocador do título da dissertação - Pensar a fé e sua transmissão em um mundo que nunca mais será cristão - pretende chamar atenção sobre a novidade histórica da situação do cristianismo. Com efeito, esse trabalho não é uma pesquisa a mais sobre a necessária adaptação da transmissão da fé à cultura contemporânea.

1 Faculdades jesuítas de Paris.

2 Christoph Theobald já entrou nos debates acadêmicos das faculdades de teologia brasileiras. Ele veio em 2009 e 2012 fazer palestras na PUC-Rio, no Instituto Humanitas Unisinos e na UNICAP e já foram feitas algumas pesquisas e trabalhos na linha de sua reflexão. Na PUC-Rio a teologia dele foi objeto de um seminário de pós-graduação, em 2017. Diversos artigos dele ou sobre ele encontram-se no site da IHU-online e na revista de teologia e ciências da religião da UNICAP.

A mutação é tão importante que ela exige reconstruir o edifício teológico, não a partir do conteúdo de nossa fé, mas a partir do próprio ato de crer. Na verdade, o mundo nunca foi cristão. Todavia, até então o cristianismo podia legitimamente considerar-se como a matriz cultural do mundo europeu. Hoje ele deve reconhecer que ele é somente uma tradição entre outras. E essa evolução parece irreversível. Portanto, pensar a transmissão da fé não é tramar estratégias para reconquistar os territórios perdidos e restabelecer o poder da Igreja. Nesse sentido, o mundo nunca mais será cristão. No entanto a missão que Cristo nos deixou de “ir pelo mundo inteiro proclamar o Evangelho a todas as criaturas” (Mc 16, 15) permanece. Como entender essa aparente contradição?

Uma nova era completamente plural está se abrindo. Essa era é mais para ser vivida como tempo do fim, isto é, tempo messiânico que nos aproxima da plenitude da Revelação, do como fim dos tempos. Devemos pensar a fé e sua transmissão nesse contexto. É essa afirmação que o teólogo europeu Christoph Theobald sustenta e leva até as suas últimas consequências, no intuito de propor uma visão coerente e credível da Revelação e do cristianismo para os homens e mulheres da pós-modernidade.

Repensar a fé e sua transmissão não é novidade. Em 1962, o Papa João XXIII abriu solenemente o Concílio Vaticano II com esse tema. Incluindo o novo concílio na continuidade dos concílios anteriores, o Papa anunciou, porém, a necessária exigência de mudança, para que o discurso da Igreja viesse a se tornar acessível a “todos os homens do nosso tempo” (GM nº2). Dois anos depois, Gustavo Gutiérrez perguntava: “como estabelecer o diálogo salvador com o homem da América Latina? (AQUINO, 2012, p. 39). Todavia, quando os teólogos da libertação começaram a enfrentar a difícil questão da credibilidade da mensagem cristã frente à realidade de opressão e de morte que vivia o povo, eles entenderam que era necessário, além de questionar o discurso, questionar o próprio método teológico. Frente à pluralidade das propostas de sentido, assim como à desestruturação da sociedade e dos sistemas econômicos, que leva a um profundo desgaste das relações e da vida, o teólogo europeu chegou a uma pergunta que poderia ser formulada assim: “como estabelecer o diálogo salvífico com o homem mergulhado na cultura pós-moderna?”. E para isso, iniciou também uma reflexão sobre uma nova maneira de fazer teologia.

O que nos interessa então, é a forma e o conteúdo da teologia de Christoph Theobald, na perspectiva de uma hermenêutica dos sinais dos tempos, no âmbito da teologia fundamental, isto é, uma nova maneira de pensar a fé e sua transmissão, que

possa ser relevante em um mundo onde a fé cristã se torna uma proposta entre muitas outras. Falamos de “mundo” com plena consciência que a teologia do autor é claramente situada no contexto europeu.

Mas a partir de qual matéria trabalhar? A obra de Christoph Theobald é grande e ainda em andamento. Ao lado de pesquisas científicas detalhadas e exaustivas, encontram-se trabalhos mais acessíveis a um público não especialista. Dois desses últimos parecem espelhar, de maneira simples, o método teológico pastoral do autor, assim como suas conclusões em relação à fé e sua transmissão e já foram traduzidos em português: *A Revelação e Transmitir um Evangelho de liberdade*.

A pesquisa começará por situar o autor e entrar em sua maneira de fazer teologia no contexto de uma pós-modernidade que convém caracterizar. A partir dessas chaves de leitura, a segunda parte percorrerá, passo a passo, o itinerário proposto pelo autor nos dois livros escolhidos, a fim de repensar a transmissão da fé a partir da Revelação e do ato de crer. Esse trabalho analítico, tanto sobre a forma como sobre o conteúdo, desembocará sobre o aprofundamento, em uma terceira parte, de dois conceitos centrais: a auto-revelação e a santidade. Uma vez esclarecida a proposta do autor, nós nos debruçaremos, a modo de conclusão, sobre um último desafio da transmissão: a recepção pelos leitores. Assim poderão ser percebidos melhor os desafios da pastoralidade para a Igreja, essa atenção nova aos destinatários, na forma e no conteúdo do discurso, em fidelidade às Sagradas Escrituras e à tradição da Igreja.

1. UMA MANEIRA DE FAZER TEOLOGIA NA PÓS-MODERNIDADE³

Os dois livros sobre quais pretendemos nos apoiar para pensar a fé e sua transmissão na pós-modernidade - *A Revelação e Transmitir um Evangelho de liberdade*- inscrevem-se dentro de um itinerário. O objetivo dessa primeira parte é apresentar o gesto teológico de Christoph Theobald. Por gesto teológico, entendemos uma maneira de fazer teologia, motivada por um itinerário pessoal ligado a um contexto histórico. Tendo como ponto de partida uma descrição desse itinerário pelo próprio autor, o passo seguinte será destacar a problemática da fé e de sua transmissão na pós-modernidade, para entender melhor o que está por trás das reflexões expostas nas referidas obras. Um terceiro trabalho de síntese consistirá em fazer um primeiro esboço geral do método teológico do autor, a fim de facilitar a leitura dessas obras.

1.1. O gesto teológico de Christoph Theobald

Para compreender o método teológico e as motivações de Christoph Theobald, escolhemos uma entrevista que o jesuíta deu à revista teológica *Lumière et vie* em 2009 (THEOBALD, 2009b)⁴ e que foi traduzida para o Brasil (THEOBALD, 2009c). Essa entrevista foi enriquecida pelo próprio teólogo três anos depois quando fez uma releitura de seu itinerário ao receber o título de Doutor Honoris Causa na Universidade de Laval (THEOBALD, 2012).

A partir desses documentos autobiográficos, quatro características principais emergem: a teologia de Christoph Theobald é enraizada e situada, ela tem como ponto de partida sua pesquisa sobre Maurice Blondel e a crise do modernismo, ela é dialogal e ainda em processo.

1.1.1. Uma teologia enraizada e situada

Christoph Theobald é professor de teologia fundamental e dogmática no Centro Sèvres, faculdades jesuítas de Paris. Ele nasceu na Alemanha em 1946, de pai

³ “Uma maneira de fazer teologia na pós-modernidade” est o subtítulo da obra de Christoph Theobald: *Le Christianisme comme style* (THEOBALD, 2007b).

⁴ As citações seguem a paginação do artigo francês (THEOBALD, 2009b), mas a tradução é de IHU on-line (THEOBALD, 2009c).

católico e de mãe luterana. Iniciou uma formação universitária em teologia⁵ em Bonn, logo depois do Concílio Vaticano II, em 1966. Em 1970, foi continuar sua formação na França. Fez sua tese de doutorado sobre Maurice Blondel e o modernismo. Ele entrou na Companhia de Jesus em 1978. Portanto, pode-se dizer que três influências orientaram seu gesto teológico: a formação teológica em duas culturas, uma experiência eclesial marcante, e enfim, a espiritualidade inaciana.

Como vimos, Christoph Theobald iniciou seus estudos no seu país de origem, a Alemanha, e terminou-os no Instituto Católico de Paris. Das raízes alemãs, ele salienta sua formação universitária:

Sou, sem dúvida, muito marcado por minha formação teológica, iniciada na universidade de Bonn nas vésperas do Concílio Vaticano II (em abril de 1966). Nossos professores nos iniciavam numa sólida cultura histórica em teologia e nos davam o sentido da continuidade da pesquisa, devendo cada geração trazer sua própria pedra ao edifício do *intellectus fidei* que nos ultrapassava a todos (THEOBALD, 2009b, p. 5).

Além disso, o teólogo cita alguns autores e linhas teológicas como a Escola de Tübingen, Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann, e Karl Rahner que era professor na universidade vizinha de Münster. Do ponto de vista metodológico, a prática de debate por meio dos círculos de estudantes (*Schülerkreis*) foi uma experiência fundamental para o autor que chama sua formação de laboratório vivo. Isso, entre outros, facilitou o entrosamento entre alunos católicos e protestantes, confirmando uma sensibilidade para o ecumenismo herdada da situação de seus pais que eram de confissões diferentes. Se o autor foi imbuído pela tradição intelectual alemã, que é ao mesmo tempo atenta à continuidade de reflexão e criativa graças aos debates, ele foi logo marcado por duas características da teologia francesa de então: “seu enraizamento pastoral numa Igreja marcada pela Ação Católica e sua relação com [a] tradição espiritual” (THEOBALD, 2009b, p. 6). Em comparação com a tradição alemã, a tradição teológica francesa lhe apareceu, a posteriori, mais “ecclética e ensaísta”.

Em relação à Igreja católica, a experiência do jovem estudante vai marca-lo profundamente. Ele começou a estudar a teologia em 1966, um ano depois do fim do Concílio Vaticano II – concílio conhecido por sua visão otimista da Igreja, cheio de

⁵Segundo um artigo do jornal *La Croix* (LESEGRETAIN, 2009), o autor formou-se também em filosofia e musicologia.

promessas de renovação e de aberturas, assim como por sua “pastoralidade”⁶. Esse Concílio vai tornar-se uma grande referência na reflexão do futuro teólogo, e também objeto de investigação minuciosa até hoje. Contudo, desde o ensino secundário, o estudante alemão conviveu com a experiência da descrença, fazendo parte da minoria que acreditava em Deus⁷. Isso deixou nele “uma inquietude interior em relação ao futuro do cristianismo” (THEOBALD, 2009b, p. 6). Um outro elemento importante é a particularidade da Igreja católica alemã, concordatária. Aquele que queria ser padre não se identificava com esse modelo: “Eu era marcado pela grande figura do apóstolo Paulo, que era ao mesmo tempo missionário, fundador e teólogo, e não via como eu podia viver tal chamado apostólico em uma paróquia alemã” (LESEGRETAIN, 2009).

A última grande influência é a espiritualidade inaciana. Sobre esse assunto, o jesuíta não se expande muito nos dois artigos. Porém ele parece ter encontrado na Companhia de Jesus o lugar para viver seu chamado apostólico:

[...] o sonho de Johann Baptist Metz de uma teologia como “biografia” individual e coletiva, eu o vejo realizado na espiritualidade inaciana e na Companhia de Jesus francesa: um corpo social e de indivíduos que procuram se situar de maneira apostólica na história e na cultura, inventando, dia por dia, seu futuro com Deus no seio da Igreja, realizando sua história na perspectiva de uma contínua refundação (THEOBALD, 2009b, p. 7).

A essa dimensão de profunda encarnação no mundo e de criatividade, deve acrescentar-se uma compreensão dos Exercícios Espirituais, como “um libreto feito para uma música e diálogos que ele não dá. Ele se coordena num “hors-texte” que é, no entanto, essencial. Ele também não toma o lugar deste essencial. Ele não se substitui às “vozes”⁸. Essa maneira de fazer tornou-se uma referência fundamental para o autor na sua maneira de escrever. Além disso, na sua própria vida como na sua reflexão teológica, pertencer a uma grande família espiritual ajudou-o a fazer a unidade entre a busca de racionalidade, a fidelidade aos dogmas e a experiência espiritual. Na sua obra *Le Christianisme comme style* ele refere-se claramente a “uma maneira inaciana de fazer teologia” (THEOBALD, 2007b, p. 413).

⁶ Gilles Routhier define assim a pastoralidade do Vaticano II «É uma forma de expressar-se, mas também é uma atenção nova aos destinatários, às condições presentes e ao caráter relativo da doutrina recebida, sendo a relatividade aqui concebida como tendo que se relacionar com os contextos em que foi formulada» (ROUTHIER, 2011b, p. 459, tradução nossa).

⁷ Informação encontrada em um outro artigo de IHU (ROSA, 2012).

⁸ CERTEAU, Michel de. L'espace du désir ou le «fondement» dans les Exercices spirituels. In: **Christus**, Paris, v.20,n.77, p. 118, janeiro 1973 apud THEOBALD, 2009b, p. 7.

Assim, o início do itinerário pessoal do autor fez dele um teólogo “situado”, no sentido que ele é consciente da herança recebida e assume as escolhas feitas como fazendo parte da sua vocação e das raízes de sua reflexão teológica, tanto do ponto de vista das suas motivações como de sua metodologia. Mas como conciliar a vontade de inscrever-se na tradição eclesial com as necessárias rupturas ligadas à evolução das mentalidades? Certamente na pesquisa do doutorando sobre Maurice Blondel e a crise modernista esteja o ponto de partida de um pensamento à escuta do mundo, capaz de criatividade no respeito profundo da tradição.

1.1.2. Um ponto de partida: Maurice Blondel e a crise modernista

A segunda característica, ligada à primeira, é a pesquisa do estudante sobre Maurice Blondel e o modernismo para sua tese de doutorado. Convém explicar primeiro o que foi a crise modernista para depois entender qual alternativa à rejeição das ciências Maurice Blondel propôs e como o jovem doutorando começou a pensar os desafios da fé na pós-modernidade.

Segundo Christoph Theobald, “o modernismo (1893-1914) pode ser definido como a entrada de uma nova prática histórica e mais globalmente das ciências humanas nascentes no universo católico” (THEOBALD, 2009b, p. 7). Houve crise porque a Igreja católica rejeitou violentamente essa corrente que ela mesma chamou de modernista⁹. Isso porque, segundo Christoph Theobald, a teologia desta época ficava somente na exterioridade da adesão ao dogma, e só soube usar do argumento de autoridade para impor sua voz no campo das ciências, sem aceitar um olhar exterior sobre ela. Naquele momento, o catolicismo se reivindicava como intransigente e integral, quer dizer lutando para manter as verdades católicas tais como foram sempre ensinadas com intuito de fazer acontecer uma sociedade integralmente católica¹⁰. Em outras palavras, o catolicismo considerava-se como “único intérprete da verdade” e como “cultura que atende todas as necessidades da sociedade”. Além disso, a utopia da Igreja era “que sua cultura católica [podia] cobrir toda a civilização”

⁹ A encíclica *Pascendi domici regis* do Papa Pio X sobre as doutrinas modernistas (8 de setembro de 1907) denunciou o modernismo como heresia. O exegeta Alfred Loisy foi excomungado em 1908.

¹⁰ Segundo Vincent Holzer, “sob a expressão muito formal de ‘catolicismo integral’, Chr. Theobald aponta essencialmente o princípio da continuidade imediata que o catolicismo estabeleceu entre um sistema doutrinário e uma cultura determinada” (HOLZER, 2008, p. 580, tradução nossa).

(THEOBALD, 2010c, p.67, tradução nossa)¹¹. Porém a “laicização” já era o sinal que para a sociedade moderna a religião católica só pode ser “uma produção religiosa entre outras” (THEOBALD, 2012, p. 321). É importante acrescentar que a Igreja de então, na sua crítica, não soube distinguir o modernismo da teologia liberal que promoveu na mesma época a afetividade e os sentimentos como centro da fé.

O filósofo cristão Maurice Blondel (1861-1949) buscou uma via média entre o positivismo da ciência e aquele da própria Igreja católica. Se, por um lado, Maurice Blondel criticou o extrinsecismo que se encontrou no seio da Igreja católica e que consiste em desvincular os dogmas da história, por outro lado, ele criticou também o modernismo, porque introduzindo a historicidade como princípio de interpretação, ele enfraqueceu a referência ao absoluto. Desde sua tese de doutorado sobre *a Ação* (1893), ele desenvolveu seu “método de imanência” que Christoph Theobald resume assim:

[...] ele consiste em sublinhar o essencial da fé cristã, não em tal ou tal objeto a crer, mas na forma do dom que ele “apresenta”. Ora, da insuficiência em nós que revela este dom, é preciso que haja vestígio na filosofia mais autônoma. Se há adesão à fé, ela não pode ser somente submissão a uma autoridade; é preciso que ela venha do próprio fundo de nossa humanidade e que ela corresponda a uma exigência interior; aquilo de que a filosofia garante, sem jamais poder substituir-se à livre opção efetiva do homem (THEOBALD, 2009b, p. 8-9).

O estudante ficou convencido que o único caminho possível na cultura moderna era essa interioridade da fé, que corresponde à promessa de Deus de acordo com o profeta Jeremias (Jr 31,34). Essa interioridade é ligada ao respeito da inteligência humana no processo de adesão, em vez de exigir a submissão àquilo que se deve crer. Além disso, a partir de sua pesquisa sobre Blondel e a crise modernista, Christoph Theobald desenvolveu “uma epistemologia da teologia fundamental [...] apoiada sobre a maneira de conceber o “vis-à-vis” da filosofia e da teologia, deixando seu lugar às ciências em geral e às ciências humanas, terceiro parceiro do debate [...]” (THEOBALD, 2009b, p. 9). Querendo suprir o que faltava no pensamento do Blondel,

¹¹ No artigo de 2010 da revista *Etudes* (THEOBALD, 2010c), Christoph Theobald apoia-se sobre os trabalhos de Emile Poulat (1920-2014), especialista em sociologia das religiões e em história do catolicismo. Ele também refletiu sobre o modernismo e sua crise, assim como sobre a laicidade. Ver em particular: POULAT, Emile. **Modernistica**: Horizons, physionomies, débats. Paris: Nouvelles éditions latines, 1982, p. 78-101 apud THEOBALD, 2010c, p. 67.

o teólogo começou a interessar-se “pela história da exegese crítica e do dogma¹², e pelo ponto crítico de “contato” no seio da hermenêutica teológica, entre as ciências humanas sob a forma das ciências religiosas, de um lado, e da inteligência da fé, do outro.” (THEOBALD, 2009b, p. 9).

Para resumir, a crise do modernismo revelou que a compreensão da fé e de sua transmissão pela Igreja católica neste momento não era mais adequada nem fora nem dentro da própria Igreja. O que o filósofo cristão Maurice Blondel tentou fazer foi mostrar que a fé não é exterior ao pensamento científico. Portanto, esse faz parte do processo interior do crer. Por esta razão, a teologia deve ser entendida como um diálogo com as ciências, exatas e humanas. Da passagem do dogmatismo à hermenêutica depende a credibilidade e a apropriação pessoal do discurso de uma Igreja que, na modernidade, deve renunciar a sua pretensão hegemônica para aceitar de ser somente uma opção entre outras. Assim, o trabalho sobre Maurice Blondel foi realmente o ponto de partida de uma maneira dialogal de fazer teologia.

1.1.3. Uma teologia em diálogo

Se o diálogo com as ciências foi suscitado pela crise modernista, há outros diálogos que nasceram das circunstâncias e de encontros pessoais. Nas entrevistas, o jesuíta refere-se a quatro tipos de diálogo: científico, teológico, pastoral e “estético”, fora do diálogo com a filosofia que parece conatural à teologia no pensamento dele.

No que diz respeito ao diálogo científico¹³, o autor participa a partir de 1989 de dois grupos de pesquisadores mesmo sem ele ser desta área. Com eles, Christoph Theobald abordou dois temas: a relação entre a ciência e a fé e a teologia da criação. O teólogo considera a relação entre ciência e fé como necessariamente recíproca, no sentido de servir de instância crítica uma para outra. A ciência, pois, lembra à teologia que existem diversas representações do mundo, dentro das quais a representação oferecida pela Bíblia e a tradição¹⁴ católica. A teologia, por sua vez, lembra à ciência

¹² Ver, entre outros, SESBOUE, Bernard, THEOBALD, Christoph. **História dos dogmas 4: a Palavra da Salvação**. São Paulo: Loyola, 2006.

¹³Ver entre outros, o livro escrito com cientistas: THEOBALD, Christoph; SAUGIER, Bernard. **L'univers n'est pas sourd: Pour un nouveau rapport sciences et foi**. Paris: Bayard, 2006.

¹⁴ Em relação ao termo “tradição”, usemos o T maiúscula unicamente para designar a Tradição apostólica, conforme a distinção feita na Igreja Católica. “É preciso distinguir, desta Tradição, as ‘tradições’ teológicas, disciplinares, litúrgicas ou devocionais, nascidas no decorrer do tempo nas Igrejas locais. Elas constituem formas particulares, sob as quais a grande Tradição recebe expressões

que o discurso científico não é isento de interpretação, e, portanto, não pode pretender oferecer uma cosmologia verdadeiramente objetiva, ou seja, desprovida de pressupostos. Em relação à teologia da criação, o diálogo com os cientistas levou o teólogo a reinterpretar o sentido do ato criador em termos de gratuidade. Com efeito, a constatação científica da autonomia da criação, ou, como Christoph Theobald diz, “do silêncio de Deus”, não deve ser negada. Ao contrário ela ajuda a entender que o Criador não quis colocar o ser humano em situação de perpétuo devedor, mas sim em situação de livremente poder reconhecer em Deus Aquele que criou a realidade a partir do nada, e por isso gratuita. Assim, o diálogo com os cientistas contribui para dar uma credibilidade científica ao discurso cristão, sem renunciar a questionar o limite da legitimidade do discurso científico.

Dentro da própria ciência teológica, aquele que se tornou professor de teologia fundamental e dogmática nas faculdades jesuítas de Paris¹⁵ teve muitas oportunidades de debater com teólogos do mundo inteiro. De fato, no âmbito do seu trabalho e da sua colaboração nas revistas *Recherches de Sciences Religieuses* (desde 1985) e *Concilium*, entre outras, e como redator-chefe da RSR, ele se encontrou, regularmente, com diversos teólogos, inclusive com João Batista Metz, Elisabeth Schüssler-Fiorenza e Gustavo Gutierrez, entre 1994 e 2004. Essas experiências vieram questionar de novo a própria maneira de fazer teologia na tensão entre o local e o universal, e entre a dupla necessidade de uma colaboração internacional e da inculturação.

A história da teologia após o Concílio Vaticano II se desenrola, [...] primeiramente no plano transcultural; mas eu assisti [...] à emergência cada vez mais forte de uma teologia contextual. [...] Mas, longe de invalidar uma pesquisa teológica internacional, esta abertura antes a refinou, nestes últimos anos, deixando-nos com alguns grandes desafios (THEOBALD, 2009b, p. 10).

Segundo Christoph Theobald, pois, o desafio atual da teologia, ou das teologias, é libertar a identidade cristã da sua matriz mediterrânea e permitir assim uma enculturação maior com compreensão nova da expressão conciliar “Igreja de igrejas”. Outro desafio é a complexidade dos problemas que deve enfrentar nossa

adaptadas aos diversos lugares e às diferentes épocas. É à sua luz que estas podem ser mantidas, modificadas e até abandonadas, sob a direção do Magistério da Igreja” (CIC, n°83).

¹⁵O Centro Sèvres, faculdades jesuítas de Paris, propõe uma formação que integra filosofia e teologia.

casa comum que faz com que uma reflexão teológica ao nível internacional seja necessária.

Em relação ao que chamamos de diálogo pastoral, ou melhor, de diálogo com a Igreja local, o teólogo refere-se a um amigo teólogo jesuíta, Edouard Pousset. Foi ele que permitiu a Christoph Theobald de “entender o risco de um universalismo abstrato que ameaça a teologia e que [...] mostrou concretamente o que a deslocação efetiva [...] pode produzir de um ponto de vista intelectual” (THEOBALD, 2012, p. 327). Além da região da Creuse¹⁶, onde o teólogo continua a atuar, Christoph Theobald trabalhou também com a Igreja da Argélia, ultraminoritária e objeto de perseguição¹⁷, entre 1998 e 2001. Ele criou igualmente uma formação para estudantes e jovens profissionais. Desses diálogos com o povo e com as Sagradas Escrituras, a Tradição e o Magistério, nasceu o conceito de “*pastoral d’engendrement*”¹⁸. Com efeito, em um país descristianizado, até falar de “exculturação”, não se trata mais de reformar a Igreja, mas verdadeiramente de permitir que ela nasça em lugares onde não existe mais. Com outros companheiros e companheiras, Christoph Theobald aponta uma maneira pastoral de fazer nascer a fé eclesial que começa pela simples hospitalidade e a leitura das Escrituras nas casas. Isso faz surgir gestos e palavras inesperados - que o autor qualifica de “messiânicos”, porque eles têm um poder de cura. Esses gestos e palavras dão uma dimensão corporal à fé comunitária, dimensão que o autor qualifica de “sacramental”. A partir daí, vem a consciência de ser apóstolos e o desejo de rezar juntos e de dar glória a Deus.

¹⁶A Creuse é uma região da França. Ela tem por característica de ser rural e descristianizada há muito tempo.

¹⁷As duas experiências são relatadas em THEOBALD, Christoph. **Présences d’Évangiles**: Lire les Évangiles et l’Apocalypse en Algérie et ailleurs. Paris: Atelier, 2003 ; THEOBALD, Christoph. **Présences d’Évangile II**: Lire l’Évangile de Luc et les Actes des apôtres en Creuse et ailleurs. Paris: Atelier, 2011.

¹⁸ Em francês, a palavra “*engendrement*” vem do verbo *engendrer* que significa gerar, fazer nascer (em geral por meio do ato sexual), mas com a ideia que o que nasce inscreve-se em uma linhagem. Assim, a palavra “*engendrement*” contém ambos a noção de transmissão e de novidade, e faz referência à vida. O “*engendrement*”, no presente contexto, é próximo da maiêutica: se trata de uma intervenção exterior que ajuda a fazer vir à luz o que já existe dentro da pessoa. Mas não se trata de ideias inatas como na maiêutica socrática. Seria mais perto da maiêutica histórica do teólogo espanhol André Torres Queiruga (QUEIRUGA, 2010). Portanto, a expressão “*engendrement*” deve ser entendido no sentido de criar as condições para que a fé surja de forma inesperada, como um evento. Ao decorrer do trabalho, usaremos a palavra francesa para destacar o valor teológico do termo no vocabulário de Christoph Theobald. Chamamos a atenção do leitor sobre o fato que o “*engendrement*” adquire um sentido um pouco diferente à medida que se trata do indivíduo ou da Igreja. Ler também a secção 4, capítulo 4.3.

O último tipo de diálogo, é o diálogo com a arte. Aqui também tudo surgiu de um encontro com um jesuíta, Philippe Charru, organista e musicólogo, nos anos de 1980. Dessa colaboração¹⁹ surgiu uma reflexão sobre o sagrado e a santidade. Com efeito, durante muito tempo o sagrado e a fé foram associados às noções metafísicas do belo e do verdadeiro. A proposta dos dois jesuítas é de guardar a analogia entre a experiência estética e a experiência da fé, porém considerando essa como experiência da santidade, e não do sagrado. Essa analogia permite exprimir a dimensão de criatividade e de gratuidade da fé. Daí veio a comparação entre o crítico artístico e o “transmissor” da fé, ou “*porteur*”²⁰, no vocabulário escolhido por Christoph Theobald.

Descobri [...] um parentesco notável entre aquele que tenta abrir os ouvidos do outro, ajudando-o a escutar e a ver com seus olhos interiores o que ele nunca escutou nem viu, e o animador de um grupo de evangelho que, como bom *porteur*, quer ajudar o grupo a entrar, por si mesmo e por meios próprios, em uma inteligência da fé rigorosa e interior do texto bíblico, sem ser imediatamente preso pelas convenções de uma leitura propriamente “religiosa” (THEOBALD, 2012, p. 325, tradução nossa).

Concluindo, podemos constatar que a diversidade dos interlocutores e dos assuntos não prejudicam a coerência da reflexão. Ao contrário, um diálogo parece enriquecer o outro porque a busca é única. Assim, a reflexão estética vem enriquecer o diálogo com a Igreja local para chegar a uma nova concepção da fé e de sua transmissão como as noções de “*engendrement*” e “*porteur*”. Trata-se aqui não só de conteúdo, mas de maneira de fazer. Outrossim, a gratuidade do ato criador que se destacou no diálogo com os cientistas faz eco à gratuidade na experiência estética, próxima da experiência de santidade. Enfim, o sentido da universalidade da Igreja que o diálogo com os teólogos questiona, encontra um esclarecimento nas experiências com a Igreja local. Devemos notar, porém, que nenhum diálogo se faz sem a presença de dois “interlocutores” privilegiados: as Escrituras e a Tradição.

¹⁹ Além de diversos artigos e cursos juntos, saiu um livro: THEOBALD, Christoph; CHARRU, Philippe. **La Pensée musicale de Jean-Sébastien Bach**. Les chorals du Catéchisme luthérien dans la «Clavier-Übung» (III), Paris : Les éditions du Cerf, 1993.

²⁰O “*porteur*” é o homem, tipo balseiro ou barqueiro, que ajuda a passar de uma margem do rio até a outra. Ao decorrer do trabalho, usaremos a palavra francesa para destacar o valor teológico do termo no vocabulário de Christoph Theobald.

1.1.4. Uma teologia em processo

Apesar da coerência que destacamos entre todas as experiências de diálogo que teve o teólogo, ele mesmo diz que sentiu a necessidade de juntar as peças dispersas. Por esta razão, ele explicou no seu artigo autobiográfico de 2012 (THEOBALD, 2012, p. 329-331) que fez três exercícios de síntese que correspondem às obras seguintes: *A Revelação*, *Le Christianisme comme style* (o cristianismo como estilo) e *A recepção do Concílio Vaticano II: Acesso à fonte*²¹. Uma breve retomada das três sínteses permitirá situar os dois livros que vamos estudar dentro do itinerário do autor.

No seu artigo de 2012, o teólogo afirma logo, falando do seu livro *A Revelação*, que ele o considera como “a matriz” de tudo o que ele escreveu depois. Esse livro, que saiu em 2001, quis abordar a Revelação, conceito central do Concílio Vaticano II, respondendo à “pergunta inicial da teologia” sobre “a força criadora da fé”. Para isso precisava libertar-se de um “uso apologético ou legitimador” da Revelação e partir das Escrituras e das experiências humanas, ao nível do indivíduo, da história e do universo.

Em 2007, saíram dois livros: *Le christianisme comme style* e *Transmettre un Evangile de liberté*. Isso nos permite levantar a hipótese que esses dois livros são complementares, enfrentando a mesma problemática, um sendo mais científico e outro destinado a um público não especialista. No artigo de 2012, Christoph Theobald evoca somente o primeiro, que tem por subtítulo: “uma maneira de fazer teologia na pós-modernidade”. O autor o qualifica de “esboço de teologia sistemática que tenta uma reinterpretação global da tradição cristã, depois do que a gente poderia chamar o fim do paradigma dogmático” (THEOBALD, 2012, p. 329-330). Ele continua dizendo: “a noção de estilo permite apresentar a fé cristã como uma maneira de habitar o mundo”.

O teólogo não pode deixar se fechar numa concepção hermenêutica, [...] , ele está entregue ao homem ordinário de hoje, esperando que ele aceda à inteligência da Boa Nova que já dorme nele... lembrando-se que Jesus não escreveu nada (THEOBALD, 2012, p. 330, tradução nossa).

²¹ THEOBALD, Christoph. **La réception du concile Vatican II I**. Accéder à la source. Paris: Les éditions du Cerf, 2009 (A tradução brasileira foi publicada por Unisinos em 2015).

As quatro partes da obra desenvolvem esta “maneira de fazer” propondo um diagnóstico do momento presente (1), tratando, segundo uma linha francesa, a tradição espiritual do cristianismo como o lugar por excelência de uma relativização do paradigma hermenêutico (II), refletindo sobre a relação da teologia com as Escrituras, matriz cultural do Ocidente e livro da Igreja, de onde esta extrai o Evangelho de Deus (III) e desenvolvendo, para concluir, o mistério cristão numa perspectiva estilística, enfocada pela breve fórmula: “Crer em Deus... na Igreja... situada na abertura messiânica da criação” (IV) (THEOBALD, 2009b, p. 14).

A terceira síntese saiu em 2009. *La réception de Vatican II. Accéder à La source* é a primeira parte de um trabalho em andamento sobre as consequências para a Igreja e a teologia da mudança de paradigma que ocorreu com o Vaticano II. Para o autor, o “Vaticano II desempenhou um papel decisivo” no seu itinerário. Portanto, toda sua busca veio da vontade de pensar a fé, sua transmissão e a identidade cristã dentro do paradigma de “pastoralidade”. Na sua terceira síntese, o autor continua a articular a fidelidade à tradição cristã com a novidade do tempo presente.

Devemos acrescentar que, em 2015 foi publicada duas outras obras, *Selon l’Esprit de sainteté* (segundo o Espírito de santidade), que tem por subtítulo: “gênese de uma teologia sistemática” (THEOBALD, 2015) e *Le Concile Vatican II: Quel avenir?*²². Não se deve esquecer, então, que o itinerário ainda não terminou²³. Passando pelo funil da década 2000-2010, a riqueza do itinerário concentra-se em alguns conceitos chave que esta última parte não esgotou. Mas já temos a estrutura: a Revelação como matriz que autoriza a criatividade da fé; o cristianismo como estilo em vez de doutrina; o princípio da pastoralidade como novo paradigma eclesial. A santidade, porém, como indica o título do último livro, é a síntese da síntese.

No livro *Selon l’Esprit de sainteté*, o professor de teologia fundamental e dogmática continua a enfrentar o desafio da coerência do conjunto. Porém ele permanece sempre com a vontade de permitir ao imprevisível, ao inesperado, surgir como um evento para o leitor, como talvez para o próprio autor. Isso abre à possibilidade de aprofundamento ou de novas bifurcações.

Terminando o percurso do itinerário de Christoph Theobald, percebe-se a erudição do professor, a espiritualidade do jesuíta, a chama do evangelizador e a humanidade do pastor. O gesto do teólogo é marcado por sua história pessoal: o

²²THEOBALD, Christoph. **Le Concile Vatican II: quel avenir?** Paris: Les éditions du Cerf. 2015.

²³ O dia 13 de setembro de 2017 foi publicado um novo livro: THEOBALD, Christoph. **Urgences pastorales: comprendre, partager, réformer.** Paris: Bayard, 2017.

enraizamento nas culturas alemã e francesa, a imersão desde cedo no meio universitário interdisciplinar, alguns encontros que levaram a colaborações duradouras, o amor à Igreja e o trabalho pastoral com uma grande diversidade de cristãos, etc. Ele é também marcado pelo contexto histórico e o desafio que oferecem as mudanças radicais de paradigma, tanto ao nível da sociedade que passou da modernidade à pós-modernidade, quanto ao nível da Igreja católica que conheceu uma profunda mutação com o Concílio Vaticano II – mutação iniciada com a crise modernista.

Mas, além desse resumo, é preciso retomar dois aspetos importantes do gesto teológico de Christoph Theobald. Com efeito, é bom destacar, no itinerário que foi percorrido, a problemática que atravessa sua reflexão e a maneira dele de fazer teologia, a fim de ter um guia de leitura na pesquisa ulterior.

1.2. A problemática da fé e de sua transmissão na pós-modernidade

A crise modernista questionou a relação da Igreja com a modernidade, cultura na qual ela estava mergulhada. Mas já se passaram várias décadas desde que a modernidade é considerada em completa mutação, mesmo ultrapassada. Além disso, o Concílio Vaticano II veio propor o diálogo como alternativa à resistência cristã à cultura ambiente²⁴. Se a problemática da fé e de sua transmissão é intimamente ligada à maneira da Igreja de situar-se diante da cultura, é importante analisar as evoluções da sociedade para saber qual atitude a Igreja deve adoptar. Uma vez identificada a posição do teólogo no que diz respeito aos avatares da modernidade, poderão ser explicitados os desafios subsequentes que a Igreja e a teologia devem enfrentar. A “abertura” do livro *Le christianisme comme style* (THEOBALD, 2007b, p. 15-197) ajudará a enriquecer o que foi recolhido nas entrevistas.

1.2.1. Um diagnóstico histórico e teológico dos tempos atuais

Os diagnósticos dos tempos atuais não faltam. Podemos pensar, entre outros, na “sociedade líquida” de Zygmunt Bauman (PALLARES-BURKE, 2004), na “crise de

²⁴ No seu artigo “La différence chrétienne: à propos du geste théologique de Vatican II”, Christoph Theobald sustenta a tese que o Concílio Vaticano II tentou “inscrever a diferença cristã no próprio seio das evoluções da modernidade” (THEOBALD, 2010c, p. 66, tradução nossa) sem abandonar a atitude profética do catolicismo integral e intransigente.

sentido” de Peter Berger e Thomas Luckmann (BERGER; LUCKMANN, 2004), no “enfraquecimento do ser” de Gianni Vattimo (VIEIRA, 2011) ou na “hipermodernidade” de Gilles Lipovetsky (NEUTZLING; BINGEMER; YUNES, 2009, p. 59). O autor opta pela “pós-modernidade”, mesmo se o cerne de sua pesquisa é a modernidade. Partindo das pesquisas das ciências sociais e das reflexões filosóficas, ele faz um “diagnóstico histórico e teológico do momento presente” (THEOBALD, 2007b, p. 201), que, a nosso ver, deve ser considerado como uma das marcas específicas da sua teologia.

A opção do teólogo pelo conceito de “pós-modernidade” não é dogmática. O foco, para ele, é a modernidade, a tal ponto que iniciou uma “teoria teológica da modernidade” (THEOBALD, 2007b, p. 299-353)²⁵. Seu diagnóstico apoia-se principalmente sobre Jürgen Habermas²⁶ do ponto de vista filosófico, e sobre as teses da socióloga Danièle Hervieu-Léger²⁷. O motivo da escolha do conceito de “pós-modernidade” não é contestar a modernidade, como mito do progresso e da razão, e reduzi-la a uma mera visão do mundo²⁸. Ao contrário, ele considera a modernidade como “matriz cultural e social” do mundo atual (HERVIEU-LEGER apud, THEOBALD, 2007b, p. 234). Se ele fala de pós-modernidade, é para enfatizar as mudanças, especialmente os fins, e a crise que elas provocam, enquanto outros conceitos, como a “ultramodernidade”, insistem sobre a continuidade:

²⁵ Vincent Holzer vai até interpretar *Le christianisme comme style* como a resposta à pergunta seguinte: “podemos acessar a um conceito teológico da modernidade?” (HOLZER, 2008, p. 567, tradução nossa).

²⁶ HABERMAS, Jürgen. **Der philosophische Diskurs der Moderne**. Frankfurt: Zwölf Vorlesungen, 1985 apud, THEOBALD, 2007b, p. 234.

Vincent Holzer nota a grande influência de Jürgen Habermas na elaboração desse diagnóstico. “A definição da modernidade que Chr. Theobald tira da obra de Habermas é objeto de várias ocorrências. [...] Encontra seu centro de gravidade na afirmação de uma emancipação de qualquer época exemplar do passado. Não consagra o triunfo da subjetividade, mas manifesta mais que o ‘princípio da subjetividade’ é como um ‘princípio residual’ que não pode escapar, para subsistir, da necessidade de se unir aos outros para que possam nascer as condições de uma cultura, de uma sociedade e de uma personalidade. A questão da universalidade das normas, no plano ético e político, diz respeito à participação dos sujeitos a processos de intercompreensão, onde os ‘sujeitos da atividade comunicativa tiram uma solidariedade baseada em pertencentes a grupos’. Além disso, o cristianismo é esperado com base na tripla questão que lhe é dirigida pela modernidade, a da ‘coesão social’, da sua relação com outras tradições e, finalmente, de seu próprio estilo de comunicação” (HOLZER, 2008, p. 577-578, tradução nossa).

²⁷ HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Vers un nouveau christianisme?** Introduction à la sociologie du christianisme occidental. Paris: Les éditions du Cerf, 1986 apud THEOBALD, 2007b, p. 234.

Outros trabalhos são citados, como um artigo do sociólogo francês Yves Lambert (LAMBERT, Yves. Religion, modernité, ultramodernité: une analyse en termes de “tournant axial”. In: **Archives de sciences sociales des religions**, nº109, jan-feb 2000, p. 87-116 apud, THEOBALD, 2007b, p. 201). Esse artigo fala de ponto de viragem axial no que diz respeito às religiões.

²⁸ O filósofo Jean François Lyotard caracterizava o pós-moderno em 1979 como «incredulidade em relação aos metarrelatos » (VIEIRA, 2011, p. 32).

A terminologia da modernidade ainda é apropriada para sugerir o desaparecimento desta base cultural formada pelo cristianismo e que a sustentou durante o segundo milênio? Se somos mais sensíveis à permanência das grandes características e valores da Europa moderna, e menos desconfortáveis com o envelope mítico em que foram transmitidos, manteremos o termo, destacando, se precisar, a radicalização incontestável pelo vocabulário de "ultramodernidade". Se, ao contrário, estamos impressionados com os fenômenos da globalização, a pluralidade das tradições doravante em interação e, sobretudo, a contestação e o desaparecimento da base cultural que é o humanismo clássico da velha Europa a favor do "realismo" da vida cotidiana, evocado por um Auerbach, nós iremos preferir falar de pós-modernidade, devendo proteger o termo contra o erro de interpreta-lo como cancelamento dos vetores fundamentais dos tempos modernos que são autonomia, liberdade e criatividade (THEOBALD, 2007b, p. 150, tradução nossa).

Além da opção pela "pós-modernidade", qual é o conteúdo do diagnóstico? Tendo como pano de fundo a pergunta da fé e de sua transmissão, Christoph Theobald contempla a evolução da cultura ocidental sob a perspectiva da credibilidade. Assim, o autor destaca quatro etapas (THEOBALD, 2007b, p. 140-151) na transição da modernidade para a pós-modernidade. A primeira etapa da modernidade começa no século XVIII quando a credibilidade do cristianismo é questionada, pelo Iluminismo, primeiro, e depois, no século XIX, pelo positivismo das ciências exatas. Aos poucos o tribunal da razão conduz a sociedade a se distanciar das religiões. Surge então uma segunda etapa: a reação da Igreja católica. Ameaçada, ela vai legitimar sua credibilidade e sua posição na sociedade a partir da diferença entre a razão natural e a fé sobrenatural, porém com a abertura da razão à transcendência. Mas, persistindo em negar a legitimidade das ciências no âmbito da fé, colocando a fé acima da história, ela vai provocar desavenças com os católicos modernistas que estavam a favor da "entrada de uma nova prática histórica e mais globalmente das ciências humanas nascentes no universo católico" (THEOBALD, 2009b, p. 7). Todavia o que vai atingir a credibilidade em seus fundamentos religiosos e humanistas é a experiência do mal radical no período das duas guerras mundiais. Além do "silêncio de Deus", nessa terceira etapa, o mito da modernidade, que tinha colocado o progresso como valor supremo, leva à perda da sua credibilidade frente ao totalitarismo e aos campos da morte. Ao mesmo tempo a Europa tomou consciência "de sua precariedade radical" e de sua "miraculosa" capacidade de resistir ao mal" (THEOBALD, 2009b, p. 9). Segundo o autor, isso vai levar a uma "modernidade modesta" a partir dos anos de 1960 (THEOBALD, 2007b, p. 145).

Mesmo a Igreja, através do Concílio Vaticano II, deixou de considerar-se superior para reconhecer sua inscrição na história e na sociedade, e dialogar na reciprocidade. Vem, enfim, a quarta etapa: a queda do muro de Berlim, em 1989, marca o fim de um “mundo bipolar” e, portanto, a emergência da mundialização, desembocando no pluralismo e na “desconexão das grandes tradições humanas”, junto com o relativismo (THEOBALD, 2007b, p. 148). A tudo isso devemos acrescentar “a evolução gigantesca das tecnociências” que “torna incerto o limite entre o vivo e o humano e faz pesarem graves ameaças sobre o futuro da vida humana sobre a Terra” (THEOBALD, 2009b, p. 12). Ao nível individual, apoiando-se sobre as pesquisas da socióloga Danièle Hervieu-Léger, o autor descreve assim o homem do século XXI:

[...] o individualismo muitas vezes destacado, mas também uma maneira tranquila de dar um jeito com a pluralidade das propostas de sentido, todas marcadas pelo relativismo e probabilismo. A auto-realização se torna o valor fundamental, mesmo sendo acompanhado por uma consciência aguda do risco (alimentação, risco ecológico, fragilidade das relações, solidão, etc.) e pelo sentimento, muitas vezes frustrador que cada um de nós depara, com a tarefa de ser si como um imperativo social com que deve lidar sozinho. Mas essa insatisfação estrutural, intramundana e ligada aos limites da vida não é mais uma abertura à transcendência ou à “vida eterna”, no sentido cristão e escatológico do termo, que dá à algumas decisões e relações e a cada existência um peso único, decisivo e definitivo. O ethos de uma boa parte de nossos contemporâneos, ao contrário, está criando um vínculo entre o provisório que invade aos poucos todas as áreas de sua existência e representações do mundo – por exemplo a reencarnação- que prolonga este provisório ao infinito. A vida não é vivida como um todo, mas como uma série de episódios que têm cada um valor por si mesmo e concentra em si só toda a atenção, longe das grandes estruturas da sociedade e das sociedades (THEOBALD, 2007b, p. 148-149, tradução nossa).

Portanto, segundo essa análise, o quadro de referência não é mais institucional, mas é constituído pelo próprio indivíduo na sua realidade cotidiana.

Para concluir, um diagnóstico “é, como sempre, o resultado de uma decisão interpretativa e de uma pesquisa crítica daquilo que a legitima de um ponto de vista histórico” (THEOBALD, 2007b, p. 138). A decisão de falar de “pós-modernidade” e não de “ultramodernidade” se justifica porque o teólogo quer enfatizar as mudanças radicais da sociedade no que diz respeito à questão da credibilidade. Com efeito, para o autor, o realismo da vida cotidiana atual é radicalmente diferente do humanismo anterior da modernidade, mesmo se a cultura guarda algumas características fundamentais da modernidade que são a autonomia, a liberdade e a criatividade.

1.2.2. Desafios da pós-modernidade para a Igreja e a teologia

Deste exame aprofundado da sociedade europeia atual se deduzem alguns desafios que a Igreja e a teologia têm que enfrentar. São desafios que o teólogo menciona nas suas entrevistas e que podem ser agrupados em quatro temáticas: o acesso à fé cristã, a sua credibilidade, a passagem da fé individual à fé eclesial e a continuidade da tradição da Igreja.

O acesso à fé cristã torna-se problemático na Europa. Portanto, como vimos, ao ateísmo e anticlericalismo que surgiram durante a modernidade acrescenta-se a ruptura de transmissão na pós-modernidade. Chegamos então a uma situação de “exculturação” do cristianismo em algumas partes do continente europeu (THEOBALD, 2012, p. 329). Por conseguinte, deve-se considerar a transmissão da fé como primeira evangelização. Um dos recursos possível para despertar a fé cristã em pessoas que nunca ouviram falar de Cristo, nem têm uma cultura religiosa, é de voltar ao que é comum a todos os homens, a saber: o “crer” antropológico, as experiências universais. Isso permite falar uma linguagem mais compreensível e referir-se a coisas conhecidas. Mas mesmo assim, existem experiências universais, como o sentido do belo por exemplo, que perdem sua força na cultura atual. Com efeito, Christoph Theobald constata que nossos sentidos são “anestesiados ou atrofiados pela racionalidade estratégica”. Precisa-se então de pessoas que ajudem a entrar nas experiências fundamentais da humanidade para que elas se tornem um “lugar privilegiado onde se pode formar um etos comum, um modo de se entender no nível do sentir e um modo de entender a questão do sentido” (THEOBALD, 2009b, p. 17). A partir desse sentido comum, faz-se necessário passar ao segundo desafio que é aquele da credibilidade da proposta cristã.

De fato, segundo o percurso histórico que foi feito, é claro que a credibilidade é hoje ligada à questão do sentido. Com efeito, o argumento de autoridade, desde a modernidade, não funciona mais. Como o modernismo e a teologia liberal já o tinham destacado, a fé precisa de uma apropriação pessoal, que passa pela inteligência e pelos sentimentos. Enfim, no meio da pluralidade atual das propostas de sentido, a fé cristã católica é somente uma possibilidade entre outras. Portanto, a Igreja católica não pode, simplesmente, contentar-se com uma transmissão da fé doutrinal e magisterial, que fala de si, a partir de si mesma. Ela precisa adotar uma atitude verdadeiramente pastoral, exercitando sua vontade de dialogar com a sociedade e

com as outras religiões, e, ao mesmo tempo, levar a sério as questões existenciais (silêncio de Deus, mal radical, ameaça ecológica...) para, diante do relativismo reinante, “justificar sua esperança” (1 Pd 3,15). Todavia, além do diálogo institucional, o fato que o quadro de referência é o próprio indivíduo, na sua vida cotidiana, faz “aparecer que o “sentido” só é crível se ele está encarnado em pessoas em relação” (THEOBALD, 2009b, p. 13). Quer dizer que a pastoralidade da Igreja deve situar-se ao nível local, individual e na reciprocidade.

Mas como propor a fé como experiência pessoal sem deixar de ser eclesial, sobretudo no contexto de uma “desinstitucionalização” geral? O risco atual da teologia e da Igreja católica é de confundir a universalidade “com os grandes vetores da mundialização, assim como no passado, ela misturou ingenuamente e com frequência, missão e colonização”. O autor preconiza “reconsiderar a forma com que ela se dá, adequá-la à ‘reconfiguração’ evangélica do universal, ao Reino de Deus que advém improvisadamente, aqui e agora, como ‘acontecimento’, dando-se suas próprias maneiras de difusão” (THEOBALD, 2009b, p. 11). Isso se situa na lógica dos dois primeiros desafios: a fé nasce de experiências universais da humanidade que fazem sentido e fazem vir à luz comunidades de pessoas ao redor desse sentido partilhado. A presença de cristãos nessa comunidade pode levar os outros a passar do crer antropológico à fé cristã. Daí pode nascer uma comunidade cristã, igreja local. Todavia esse esquema coloca em questão a forma atual da Igreja católica romana. Será que deve mesmo acabar com a forma institucional que a caracteriza? Como repensar a unidade e sua relação com o dogma? Como inscrever as mudanças na continuidade da tradição da Igreja?

O último desafio refletido pelo teólogo é, pois, a questão da fidelidade à tradição da Igreja. Isso é um desafio teológico “de sempre”, mas também novo. Com efeito, não é mais somente uma questão hermenêutica de reinterpretação do conteúdo da fé, já que vimos que tudo que vem de fora, todo conteúdo que vem “pronto” corre o risco de não ser recebido. A reinterpretação da fé cristã hoje, eis a hipótese de Christoph Theobald, é mais “estilística”, uma questão de estilo, quer dizer mais ligado à forma de viver a relação com Deus e com o mundo. Para isso, precisa partir do jeito de ser do próprio Cristo tal como ele é apresentado nos Evangelhos, e dos primeiros discípulos, uma vez que Jesus não deixou nada escrito. Esse “esforço de reinterpretação global da fé no seio da sociedade atual” do ponto de vista estilístico não exclui os dogmas, mas deve visitar a unidade da forma e do conteúdo. Nesse

contexto, no qual “a ‘emocionalização’ ao extremo das questões de sentido [...] conduz a um desacreditar ou demonizar” esse tipo de empresa intelectual monumental (THEOBALD, 2009b, p. 8), compreende-se que o desafio maior é de mergulhar na pós-modernidade sem afogar-se nela. Além disso, a modernidade conduziu a uma fragmentação das ciências, inclusive das ciências teológicas. Porém a teologia não pode desistir de ter um discurso coerente, especialmente quando a fronteira do humano é questionada pelas novas tecnologias, quando as ciências exatas pretendem oferecer a única representação do mundo que seja válida e quando a sociedade é “exposta[...] ao fenômeno das modas e das seduções, à exploração econômica e à manipulação política” (THEOBALD, 2009b, p. 17). Quer dizer que se acreditamos que a fé cristã tem ainda uma Boa Notícia a anunciar, uma mensagem de salvação para a humanidade, a teologia não deve desistir frente às mudanças de paradigma, mas ser criativa, à escuta do Espírito Santo.

Antes de concluir essa seção, importa assinalar que Christoph Theobald é muito ciente do risco intelectual de elaborar uma teoria sobre o que é a sociedade, como se fosse um objeto inanimado e uniforme, sem contar com suas forças subterrâneas capazes de mudar o decorrer da história de maneira imprevisível (THEOBALD, 2007b, p. 138-139). Além disso, lembremos que o teólogo assume uma leitura interpretativa da cultura atual – e que esse diagnóstico diz respeito à sociedade europeia, mais exatamente, à União Europeia -, portanto, não tem pretensão de abrangência universal.

Mas, se o diagnóstico histórico e teológico dos tempos atuais tem seus limites, ele traz algumas chaves de compreensão e de diálogo para a cultura pós-moderna que permite à Igreja continuar a assumir seu papel de evangelização. Enfim os quatro desafios da fé e de sua transmissão que são o acesso à fé, a credibilidade, a passagem da fé pessoal à fé eclesial e a fidelidade à tradição da Igreja são desafios “de sempre”. Porém eles não deixam de ser novidade para a Igreja, porque o contexto de cada época ou lugar é radicalmente novo. A mudança de paradigma exige, portanto, uma reinterpretação global da fé e da Igreja, e, ao mesmo tempo, faz pensar em outra dimensão, mais local, mais interpessoal, mais “modesta”, sem deixar de acreditar no seu poder de salvação e na riqueza da herança recebida dos apóstolos.

A presente síntese indicou por um lado uma maneira, entre outras, de abordar e interpretar os sinais dos tempos atuais e, por outro, mostrou como o teólogo tem, de fato, uma maneira própria de fazer teologia, o que convém, na sequência, apresentar.

1.3. Uma maneira própria de fazer teologia

Duas palavras e uma metáfora fornecem um primeiro esboço da maneira própria de fazer teologia de Christoph Theobald. Com efeito, no itinerário que acabamos de percorrer, a eclesialidade e a primazia da vida parecem ser o quadro de pensamento e o centro das preocupações do teólogo. Mas, além disso, a leitura de seus livros e a frequência de seus cursos fizeram surgir referências à arte como metáfora do seu jeito de expressar seu pensamento. Não se trata aqui de desvelar antecipadamente as conclusões às quais queremos chegar sobre a transmissão da fé, nem ao nível epistemológico, nem ao nível pastoral. Essa sessão pretende simplesmente retomar e evidenciar alguns aspectos que possam esclarecer a maneira particular de refletir e de comunicar do autor, com objetivo de facilitar a leitura das suas obras.

1.3.1. A eclesialidade como quadro de pensamento

A primeira palavra que elucida a maneira de fazer teologia de Christoph Theobald é, certamente, eclesialidade. Mas essa eclesialidade é marcada pelo Concílio Vaticano II sobre qual ele continua a debruçar-se. Um trabalho comum de mais de cem teólogos representantes dos diversos continentes, no qual participou Christoph Theobald como membro do comitê científico e organizador, pode ajudar-nos a definir a dinâmica do Concílio (FIUC, 2017, p. 23-39). Segundo eles, o Concílio manifestou um “significado renovado da história” que conduziu à necessidade para a Igreja de um *aggiornamento*, seja, uma “atualização da sua doutrina e da sua vida de fé”. Daí a Igreja foi e continua a ser chamada a entrar na escuta do mundo para poder ler os sinais dos tempos à luz do Evangelho. Essa maneira pastoral de relacionar-se ao mundo inclui o diálogo inter-religioso e ecumênico, e dentro da própria Igreja, a colegialidade e a confiança no *sensus fidei* do povo de Deus. Em sintonia completa com essa compreensão da fé e da Igreja, a teologia de Christoph Theobald procura inscrever-se na continuidade da tradição eclesial com fidelidade criativa²⁹, e por isso estar à escuta da Palavra de Deus e das comunidades cristãs, ao mesmo tempo que ter um conhecimento e inteligência profunda da história dos dogmas. Por esta razão

²⁹ Expressão do filósofo Gabriel Marcel.

a sua teologia fundamental é ligada à teologia dogmática, mas toma distância dos quadros de pensamento teológicos, mesmo recentes e considerados com muita atenção por ele³⁰. Essa distância justifica-se em parte pela preocupação do duplo olhar sobre si, externo e interno, que a Igreja deve ter. Sua prática do diálogo com diversos interlocutores, dos mais intelectuais aos mais inseridos na vida cotidiana, pertence à pastoralidade. Isso faz a riqueza de sua reflexão, mas também sua complexidade. Por conseguinte, a mesma pastoralidade o leva a um esforço constante de comunicar-se de maneira compreensível para públicos diferentes a fim de tornar a teologia acessível a todos. Assim, por exemplo, o livro *A Revelação* faz parte de uma coletânea que pretende apresentar de maneira simples os grandes conceitos da fé católica, sem reducionismo. Enfim, podemos dizer que a maneira de refletir do teólogo é colegial, já que muitos livros foram escritos junto com um ou diversos autores e que seu pensamento enriqueceu-se do caminho feito com companheiros fieis e com diversos grupos de cristãos.

1.3.2. A primazia da vida sobre o sistema

A segunda característica que poderia sintetizar a abordagem teológica de Christoph Theobald é a primazia da vida. Certamente, o professor de teologia, pesquisador, colaborador e diretor de revistas científicas, não esconde sua busca de um projeto teológico que oferece uma visão de conjunto da fé, coerente e “comunicável”. Porém ele está, ao mesmo tempo, muito atento para não se fechar em um sistema e deixar o inesperado acontecer no percurso, inesperado que é fruto da ação do Espírito Santo. Por esta razão, seu desafio é de aliar a reflexão intelectual e a vida espiritual, que como jesuíta, faz parte integrante de sua vida. Mas não só isso. O teólogo diz que ele, desde o início de sua carreira, optou por partir das perguntas existenciais dos homens e mulheres, e não refletir de maneira meramente abstrata. O problema é que deixar assim o primeiro lugar à vida abre ao múltiplo, à fragmentação. Talvez seja por isso que o autor manifesta, junto com essa atenção à vida, uma busca de unidade. Mas não é qualquer unidade. É mais uma questão de coerência, isto é,

³⁰No seu livro “*Le christianisme comme style*”, Christoph Theobald aponta cinco paradigmas teológicos do século XX: “histórico-hermenêutico”, “transcendental” (Rahner), “estético” (Urs von Balthasar), “prático-narrativo” e “intercultural e inter-religioso” (THEOBALD, 2007b, p. 180-181). O autor toma distância com o modelo “histórico-hermenêutico” para se aproximar mais dos dois últimos modelos.

uma unidade dinâmica, orgânica, viva. Já, a centralidade do Evangelho na sua teologia leva o autor a buscar a coerência entre a palavra e os atos, e, por conseguinte, entre o conteúdo e a forma. Portanto, “o conteúdo da fé de sempre revela-se inseparável de uma maneira de prosseguir ou de situar-se na existência” (THEOBALD, 2007b, p. 10, tradução nossa). Talvez a escolha de um enraizamento local, como aquele que ele tem na Igreja da Creuse, contribui a enxergar e experimentar a coerência além da diversidade.

1.3.3. Como uma música de Bach ou um quadro de Cezanne

A terceira característica da maneira de fazer teologia diz respeito à forma de comunicar-se de Christoph Theobald. Esse aspecto, embora não expresso diretamente pelo autor, tem como base a experiência dos cursos e da leitura de diversos livros e artigos. Arriscamos duas metáforas artísticas para permitir ao leitor entrar na sua pedagogia, a metáfora musical do tema e da variação, e, na pintura, a metáfora do impressionismo.

Como não pensar na metáfora musical para descrever a progressão do pensamento do autor? Os livros de Christoph Theobald não se apresentam como poderia esperar-se de um professor, em uma progressão linear, mas com um estilo mais próximo da forma musical do tema com variações³¹. Em muitos livros, encontra-se uma repetição voluntária da tese principal que pode até cansar ou criar a impressão que o autor não progride na sua reflexão, mas retoma sempre a mesma teoria. Essa repetição não se justifica somente porque, por ser pedagogo, ele gosta de repetir o núcleo de sua reflexão, ou porque muitos livros reúnem diversos artigos e palestras publicados separadamente antes. Na verdade, pensamos que os escritos do teólogo devem ser lidos como se escuta uma fuga barroca³², já que ele é musicólogo, e não

³¹ “Trata-se de um tema que sofrerá variações constantes, cujas seções também podem ser infinitas dependendo da capacidade do compositor em variar o tema. [...] o tema e variações sustenta-se num único tema, ou seja, todas as seções são desdobramentos deste primeiro tema, mas a maneira de contrastá-lo pode variar enormemente”. SALLES, Filipe. Disponível em: <http://adriartesempre.blogspot.com.br/p/formas-musicais-os-elementos-da-musica.html>. Acesso em: dez. 2017.

³² “Uma fuga é uma peça de música inteiramente concebida em contraponto, e onde tudo se interliga, direta ou indiretamente, a um motivo inicial denominado sujeito; dessas ligações resulta a unidade da obra; a variedade é obtida por meio das modulações e das diversas combinações em cânone ou em imitação. As vozes parecem, então, se perseguir, ou fugir umas das outras, donde a etimologia da palavra: fuga (de ‘fugir’). Disponível em: <http://www.clem.ufba.br/queiroz/fuga_01/iniciofuga.html>. Acesso em: dez. 2017.

como o “martelamento” de uma ideia que queria impor-se no espírito do leitor. Trata-se realmente de um processo de pensamento ou modo de proceder: ele vai “tocar seu tema” a partir de diversos prismas teológicos ou ligados a uma pergunta nascida de um diálogo ou da própria vida, verificando passo a passo a harmonia das novas variações.

Nessa mesma linha, podemos pensar nos quadros de Paul Cezanne representando a montanha Sainte Victoire a partir de diversos pontos de vista. Mas a metáfora do impressionismo surge também do sentimento que a força da reflexão do autor escapa em grande parte a quem o escuta ou o lê, como a beleza e a realidade da montanha Sainte Victoire escapa em parte a arte do pintor. Claro que esse sentimento poderia ser devido às limitações intelectuais do ouvinte ou leitor, ou de uma dificuldade do autor a apresentar seu raciocínio rico e complexo. No entanto parece mais coerente pensar nas controvérsias que surgiram no nascimento da arte moderna. Afinal, para Christoph Theobald, o que conta primeiro é transmitir o essencial e permitir ao ouvinte ou leitor progredir livremente, a seu ritmo, na reflexão. A compreensão de cada detalhe pode acontecer em um segundo tempo. Não se trata, porém, de falta de nitidez na exposição das ideias, ao contrário. O autor usa as introduções, as articulações lógicas entre as diferentes partes, as conclusões, e as fórmulas breves para sintetizar regularmente sua reflexão, às vezes tão cerrada e tão rica de referências que o leitor poderia perder-se no caminho. Essa maneira de fazer permite ao ouvinte ou ao leitor entrar na reflexão “pela porta” a mais adequada para ele, para seguir depois seu próprio caminho. O livro *Transmitir um Evangelho de liberdade* é um bom exemplo dessas diversas portas de entrada. De uma maneira um pouco diferente, mas dentro do mesmo propósito, o livro *Le christianisme comme style* oferece a possibilidade de começar por uma leitura mais “periférica”, sem entrar nos detalhes, por meio de uma grande introdução geral, de introduções, conclusões e articulações claras entre as diversas etapas.

A dimensão artística do estilo do autor pode ser uma opção deliberada dele ou um simples sentimento subjetivo do leitor. O que é certo é que existe uma real pedagogia que leva à harmonização progressiva do pensamento e que ajuda a ter uma compreensão - intuitiva ou clara - do essencial³³. Apostamos igualmente que o

³³ Ao descrever a forma do livro *Le christianisme comme style*, Vincent Holzer escreve: “cada capítulo contem a totalidade da obra, mas essa totalidade pré-contida em cada parte da obra não pode ser

estilo de Christoph Theobald tem o mesmo poder sugestivo e criativo que a arte, mas que ele exige do ouvinte ou do leitor paciência, perseverança e humildade.

Em suma, a maneira de fazer teologia do professor jesuíta é a arte de tecer a prática teológica universitária, o “sentir com a Igreja”, a espiritualidade e o ardor missionário. Seu método consiste em aliar o rigor científico com a liberdade espiritual, a fidelidade com a criatividade, a escuta de múltiplas vozes com a busca de unidade fundada no Cristo. Sem dúvida nenhuma, seu jeito de fazer teologia foi inspirado pelo Concílio Vaticano II. Sua vontade de dialogar com um mundo complexo sem transigir sobre as exigências da razão nem da Revelação leva a um pensamento denso, que torna ainda mais louvável seu esforço de comunicação a diversos públicos.

Ele mesmo diz que aprendeu da tradição universitária alemã “a modéstia e a ambição” (THEOBALD, 2009b, p. 6). Ele evoca a modéstia a respeito da herança recebida dos predecessores e a ambição em relação com a vontade de prorrogar o caminho com uma nova contribuição, mas sua própria modéstia e ambição estendem-se atualmente em favor de qualquer pessoa, com o desejo de permitir a todos seguir seu próprio caminho de fé.

Esse percurso em três etapas - a descrição do itinerário do teólogo, a análise mais precisa da problemática da pós-modernidade e o destaque de algumas especificidades na sua maneira de fazer teologia, permitiu aprofundar o significado do gesto teológico de Christoph Theobald. Nossa reflexão partiu essencialmente dos escritos autobiográficos e entrevistas do autor. O objetivo dessa primeira parte era, sobretudo, introduzir o leitor a uma teologia instigante e inovadora, e não, propriamente, apresentar uma análise crítica do pensamento do teólogo. Era preciso, portanto, explicitar o lugar teológico do autor. Era necessário também tomar consciência de que estamos diante de um pensamento rigoroso, exigente, erudito e complexo. Mas, ao mesmo tempo, devemos ver quanto ele está aberto à confrontar-se com a vida e submeter-se ao Espírito Santo, no diálogo com o Evangelho e a cultura deste tempo. Precisávamos perceber a grande influência do Concílio Vaticano II e o desejo do autor de colocar em prática os seus princípios. Era preciso, enfim, entender que, em razão do profundo enraizamento do teólogo na Igreja e de seu

percebida sem a travessia paciente da totalidade” (HOLZER, 2008, p. 570). Essa descrição nos parece relevante tanto para os cursos do teólogo quanto para os livros escolhidos nessa pesquisa.

anseio de evangelizar, ele assume o risco de propor um “novo jeito de ser Igreja” e consequentemente de fazer teologia.

2. REPENSAR A FÉ PARA REPENSAR A TRANSMISSÃO

“Como estabelecer o diálogo salvífico com o homem mergulhado na cultura pós-moderna, em um contexto de fim da era cristã?”. Foi com essa pergunta que iniciamos nossa reflexão. Percorrendo a bibliografia de Christoph Theobald desde 1973 até 2016, postulamos que uma boa parte dos mais de trezentos e quarenta artigos, contribuições a obras coletivas, livros e entrevistas que a constituam tratam um aspecto dessa pergunta fundamental. Como este trabalho pretende ser uma primeira abordagem e não propriamente uma pesquisa sistemática exaustiva, ficaremos mais focalizados no tema da fé e de sua transmissão na pós-modernidade, inclusive como forma de delimitação.

O primeiro critério da triagem foi, então, escolher livros da década 2000-2010, para poder aproveitar do trabalho de síntese feito pelo próprio teólogo depois da grande produção de artigos da década anterior. Em segundo lugar, pareceu-nos pertinente escolher escritos cujo público-alvo fosse este homem ou esta mulher mergulhados na cultura pós-moderna, em vez de teólogos. Com isso, queremos observar, além do conteúdo, a maneira de comunicar. Enfim, já que o propósito é contribuir a divulgar o pensamento de Christoph Theobald no Brasil, a existência de uma tradução brasileira levou a escolher *A Revelação* (THEOBALD, 2006) e *Transmitir um Evangelho de liberdade* (THEOBALD, 2009a)³⁴. Vale ressaltar que esses dois livros são muito diferentes na forma e no foco da reflexão, mesmo se ambos têm como pano de fundo a fé e sua transmissão. Embora não contemple a densidade de toda sua reflexão intelectual, baseada sobre uma imensa e profunda cultura bíblica, teológica e filosófica, essas obras oferecem chaves de interpretação significativas e um bom guia para iniciantes ou uma nova percepção de seus leitores mais habituados.

Como o próprio autor diz, enquanto fazia memória do seu itinerário, *A Revelação* é a matriz das obras que seguiram. Por sua vez, *Transmitir um Evangelho de liberdade* contém o embrião de uma sistematização teológica que ainda hoje não encontrou sua expressão acabada e, aliás, nem pretende ser um sistema fechado. Uma apresentação da lógica dos dois livros permitirá uma clarificação desses dois

³⁴ A pesquisa se apoia sobre as versões francesas, mas as citações são tiradas das versões brasileiras.

pressupostos: *A Revelação* como matriz e *Transmitir um Evangelho de liberdade* como sistema em germinação. Eis a nossa hipótese de trabalho em curso.

2.1. *A Revelação: a obra que funda a reflexão*

A Revelação, publicada em 2001, é uma obra didática destinada a um público não iniciado. Segundo o próprio autor, porém, ela é a base de tudo o que ele escreveu depois. Retomando nossa pergunta inicial, podemos dizer que a problemática de fundo dessa obra é, precisamente, estabelecer um diálogo salvífico com o homem pós-moderno, a respeito do centro de nossa fé que é a Revelação. E, nesse passo, devemos levar a sério o silêncio de Deus para entender como Ele se revela hoje à humanidade.

Antes de apresentar o itinerário proposto pelo autor³⁵ e de aprofundar a sua tese paradoxal do silêncio de Deus, importa ter consciência da pedagogia do livro, em parte determinada pela editora.

2.1.1. *A Revelação "simplesmente": uma determinada pedagogia*

O título completo do livro, na versão original é *La Révélation... tout simplement*, quer dizer: a Revelação simplesmente. Isso é a marca de pertença a uma coleção lançada pela editora *Les Editions de l'Atelier*³⁶. Convém, portanto, entender qual é a linha editorial dessa coleção. Mas além desse contexto editorial, o autor fez

³⁵ Durante esse percurso, dialogaremos com três análises feitas por Philippe Bacq, teólogo jesuíta belga, que fundou a "*pastorale d'engendrement*" junto com Christoph Theobald (BACQ, 2004), Michel Deneken, teólogo francês diretor da universidade de Estrasburgo (DENEKEN, 2002), e Yves Labbé, professor de teologia na mesma faculdade. Devemos, porém, explicar que esse último faz uma análise comparativa entre dois teólogos (Christoph Théobald e Jacques Dupuis) sobre um tema específico que é a pluralidade das religiões no plano divino (LABBÉ, 2004). Além disso, se o autor comenta principalmente *A Revelação*, ele se apoia também sobre outros artigos de Christoph Theobald (THEOBALD, Christoph; SESBOUÉ, Bernard. *La Parole du salut*. Paris: Desclée, 1996; THEOBALD, Christoph. «La 'théologie spirituelle'. Point critique pour la théologie». In: **NRT**, n.117 (1995), p. 178-198; «Une manière ignatienne de faire de la théologie. La théologie comme discernement de la vie authentique». In: **NRT** 119 (1997), p. 375-396; «Le caractère confessant de la théologie lui ôte-t-il toute pertinence scientifique?». In: **La Responsabilité des théologiens**. Mélanges offerts à Joseph Doré. Paris: Desclée, 2002, p. 663-683; «Résister au mal». In: **Recherches de Science Religieuse**, n.90 (2002), p. 83-120).

³⁶ A Editora foi criada em 1929 com o nome "*Les Editions ouvrières*" (Editora operária). No seu site ela explica que os livros por ela publicados seguem o espírito da educação popular, com desejo de favorecer a emancipação humana.

claramente opção pela pedagogia da experiência e da repetição³⁷. É importante destacar esses aspectos que, em outro tipo de estudo, poderiam parecer secundários. As opções pedagógicas têm a ver com a maneira de considerar a transmissão da fé.

“Simplesmente”: o nome da coleção poderia levar a pensar que se trata de “vulgarização” no sentido de uma simplificação que não dá os elementos necessários para pensar por si mesmo e não leva em conta a complexidade da fé e do mistério cristão. Mas, na contracapa da versão francesa do livro está explicitado o propósito da coleção: trata-se de “uma coleção de ferramentas em vista da formação daqueles que querem parar para pensar o que é a fé”. Assim, essa série faz a opção por “uma maneira de escrever que vai ao essencial, sem atavios”. Enfim, a coleção “tem a ambição de apresentar para o público mais amplo possível, o fruto de reflexões teológicas normalmente reservadas a especialistas.” Entendemos que a simplicidade é vislumbrada mais no sentido do esforço de transmitir da maneira a mais compreensível possível, precisamente, um conteúdo bastante denso. É, certamente, por conta dessa simplicidade que o autor anuncia, desde a introdução, que ele tentou limitar os termos técnicos, além de propor um glossário no final do livro para explicar os que ele não poderia evitar (THEOBALD, 2006, p. 15). Isso justifica também o grande número de palavras entre aspas. Estas permitem usar palavras do vocabulário corriqueiro, sugerindo que esses termos não expressam perfeitamente o que o autor quer dizer ou que se trata apenas de imagens. Nesse mesmo exercício de simplicidade, a editora propôs um visual que também ajuda. Portanto, na leitura de outros livros dessa coleção, pode-se perceber uma diagramação comum, especialmente o uso de quadros explicativos para focar sobre um tema ou ilustrar uma ideia com uma citação de outro autor. Os temas são questões centrais da fé: Jesus Cristo, Deus, a Trindade, o Espírito Santo, Maria, a Igreja, a moral, a missa, o sofrimento, o casamento, o perdão, etc. *A Revelação* é o trigésimo primeiro livro dessa coleção.

Todavia, como é assinalado na introdução, o professor de teologia tem suas próprias opções pedagógicas. A primeira opção é a pedagogia da experiência. Com efeito, o autor fala de “caminho de experiência”, de “estilo experimental ou iniciático”,

³⁷ Philippe Bacq destaca uma terceira característica que é a “forma narrativa e relacional” (BACQ, p. 262, tradução nossa). Ao falar de pedagogia da experiência que inclui a noção de itinerário, não estamos longe da dimensão narrativa, mas insistimos mais sobre o objetivo alcançado. Michel Deneken retoma a imagem do percurso, mas evocando unicamente o “ato teológico” (DENEKEN, p. 110) sem falar da dimensão espiritual que nos parece central.

de “percurso de compreensão espiritual” e de “itinerário (THEOBALD, 2006, p. 14-15). Quer dizer que, no lugar de transmitir somente um conteúdo, ele procura propiciar uma experiência espiritual que permite ao leitor adquirir aos poucos uma compreensão interior da Revelação. Para favorecer essa experiência, ele concebeu o livro sobre a Revelação como um caminho, um itinerário, que, portanto, necessita “uma leitura progressiva e contínua”. A conclusão retoma a explicação dessa pedagogia, mostrando todos os meios usados ao decorrer do livro para permitir uma apropriação pessoal:

Os excertos citados nos quadros ou no próprio percurso, os exemplos dados ou as imagens utilizadas, os acontecimentos de outrora recordados, as situações de vida e de morte sugeridas... todas essas evocações e essas citações são como portas abertas do texto dirigidas ao além do leitor. Se, por essas aberturas, pôde sair do livro para se sentir um pouco melhor em sua casa, ela já formulou as condições de uma compreensão interior do mistério (THEOBALD, 2006, p. 235).

Realmente, encontra-se em todos os capítulos citações de fontes muito diferentes (ciência, filosofia, literatura, sociologia, patrística...) e diversas referências a simples experiências humanas da vida cotidiana. É provavelmente para insistir sobre o fato que se trata de um convite a viver uma experiência espiritual que o jesuíta deu à conclusão o subtítulo “reler”³⁸. Como nos Exercícios Espirituais de Santo Inácio, o leitor é convidado a anotar as moções que ele viveu durante a leitura, mais exatamente um certo tipo de consolação³⁹. É assim, em todo caso, que interpretamos a evocação dos “momentos de sua leitura em que sua humanidade e, eventualmente, sua fé foram reunidas ou suscitadas” (THEOBALD, 2006, p. 235).

A segunda opção é a pedagogia da repetição, com um objetivo um pouco mais além da simples assimilação, a saber, a percepção da coesão do conjunto:

A obra propõe um itinerário em que o leitor voltará a passar às vezes por etapas ou encruzilhadas já percorridas: ele as descobrirá então de outro ponto de vista. [...] Algumas notas que remetem a passagens já vistas permitirão ao leitor localizar essas “repetições”, ajudando-o com isso a adquirir progressivamente uma visão unificada do assunto (THEOBALD, 2006, p 15-16).

³⁸A tradução brasileira colocou esse título somente para a introdução da conclusão.

³⁹Nossa interpretação baseia-se sobre o número 316 dos Exercícios Espirituais, terceira regra de discernimento dos espíritos, descrevendo a consolação espiritual (INACIO DE LOYOLA, 2013, p. 170-171).

Nessa dinâmica de repetição, em vista da coerência do raciocínio, destacamos a retomada regular de uma fórmula breve⁴⁰ que se enriquece à medida que a reflexão progride, e que tenta resumir o cerne da tese do autor. Neste livro, a fórmula breve encontra-se pela primeira vez no início da introdução e trata da auto-revelação de Deus: “Deus não revela nada do que podemos ou poderemos um dia saber por nós mesmos: há uma única “coisa” a dizer-nos, um único “mistério” a revelar-nos: é Ele mesmo e Ele mesmo como destino da humanidade”⁴¹ (THEOBALD, 2006, p. 13). Não se trata aqui de aprofundar o sentido dessa enunciação, mas de entrar na maneira de escrever do autor. Além dessa busca em relação à auto-revelação, tem outros temas como aquele da santidade, por exemplo. A retomada de fórmula breve não só ajuda à coesão do conjunto, mas também à percepção do essencial.

Por meio dessa análise formal, percebemos a convicção partilhada com outros de que não há uma fronteira hermética entre aqueles que pensam e falam da fé e aqueles que a vivem, entre uma fé popular e uma fé erudita reservada aos clérigos e teólogos. Mas, bem além, a forma adotada aposta que a Revelação se atualiza hoje na experiência espiritual que todo homem pode fazer, sob certas condições. Importa, finalmente, que a transmissão da fé respeite a natureza da Revelação e favoreça o processo unificador a fim de que as diversas experiências adquiram um sentido e transformem-se em itinerário que leva até o Pai.

2.1.2. O itinerário da reflexão

O que é a Revelação⁴²? Esse termo que parece tão abstrato foi escolhido pela Igreja católica para designar o centro de sua fé, na época moderna. Portanto, é necessário entendê-lo. Porém como acabamos de ver, o objetivo não é transmitir um saber, mas uma compreensão interior da Revelação. Para isso, precisa permitir ao leitor refletir sobre a Revelação, por ele mesmo, a partir do seu contexto e experiências, e não trazer conceitos extrínsecos e definições prontas. Por essa razão,

⁴⁰A expressão “fórmula breve” é a expressão usada pelo autor nos seus cursos de teologia no Centro Sèvres.

⁴¹ Essa proposição encontra-se p. 53 quase igual à primeira, e p. 216, sob a forma de uma questão: “Teria Deus oferecido tudo em sua auto-revelação, inclusive a Si próprio...?”

⁴² Optamos por escrever Revelação com R maiúscula quando se trata da categoria teológica, e com minúscula quando se trata do uso comum. No que diz respeito à auto-revelação de Deus, usaremos somente uma grafia (minúsculas), porém optamos por não respeitar as regras de uso do hífen no Novo Acordo Ortográfico (o certo seria autorrevelação) para enfatizar o sentido teológico da palavra.

na introdução, o autor anuncia um itinerário em três etapas. A primeira expõe o que motivou o uso da palavra revelação, de modo geral e na tradição da Igreja católica; a segunda debruça-se sobre as experiências que, na Bíblia, são designadas pela palavra revelação; a última etapa contempla três “lugares” da experiência humana, as relações, a história e o universo, para determinar em que medida podemos falar da Revelação no presente.

2.1.2.1. A revelação: o termo mais apropriado para falar do centro de nossa fé?

Os três primeiros capítulos que constituem a primeira etapa da obra em questão analisam o uso da palavra revelação para permitir ao leitor de julgar se essa categoria é mais apropriada para falar do centro da fé católica, sem ser a única. Trata-se, primeiro, de um exame detalhado dos diversos sentidos que existem no uso comum do termo para chegar a destacar os critérios de uma experiência de revelação. Depois o autor explica porque a tradição eclesial chegou a escolher essa palavra para designar o centro da sua fé. Mas como atua a Revelação no ato de crer quando a transmissão institucional não funciona mais?

A partir do sentido comum do termo revelação e seus derivados (revelar, revelador, etc.) tal qual eles são usados em geral e como eles são definidos por um dicionário usual⁴³, o autor constata que o uso comum da palavra revelação oferece diversos significados em relação com a saída do anonimato ou do ignorado para acessar à consciência pública ou pessoal. A etimologia já é importante para definir critérios porque expressa a ideia do desvelar, tirar o véu. Isso implica a passagem do desconhecido ao conhecido, do interior ao exterior, do mistério à transparência. Por conseguinte, esse evento traz o sentimento de novidade⁴⁴. Porém, se na cultura grega antiga, a revelação era interpretada com o acesso ao conhecimento de toda a realidade pela razão, seja, a possibilidade da transparência da realidade, na cultura hebraica a revelação diz respeito ao desfecho de uma crise entre pessoas, sem

⁴³ O autor análise a definição do dicionário *Le Petit Robert* que é a referência a mais popular, junto o *Larousse* (THEOBALD, 2001, p. 18). Na versão brasileira, a opção foi de mudar para o *Houaiss*. (THEOBALD, 2006, p. 24-25). É interessante anotar que as definições não coincidem.

⁴⁴ Para Philippe Bacq, “a experiência humana do inédito ou do inaudito é o ponto de partida da abordagem [de Christoph Theobald]” (BACQ, p. 259, tradução nossa). Nós pensamos que essa interpretação restringe demais a descrição da experiência de revelação que Christoph Theobald fez, perdendo, entre outros, a dimensão do mistério.

pressupor a supressão do mistério que constituí o outro. Assim, uma experiência de revelação é algo que leva a um novo olhar sobre a realidade, seja sobre o real ou sobre uma pessoa, conduzindo a conhecer melhor e a dar sentido, sem acabar, no entanto, com o mistério.

Na Igreja católica, o uso da palavra Revelação para exprimir o centro da fé cristã explica-se pelo contexto histórico. As primeiras expressões que surgiram foram: caminho, mistério, doutrina, Tradição, e sobretudo, Evangelho e Boa Notícia, com a dificuldade de exprimir aquilo que é mais um evento que um conteúdo. Com a modernidade, a primazia dada à razão e a suspeita sobre a origem divina da religião cristã fizeram com que a ideia da fé como revelação divina se tornasse uma expressão mais adequada. Os Concílios Vaticano I e II ratificarão essa escolha, colocando a Revelação como noção central de duas constituições dogmáticas, a constituição *Dei Filium* sobre a Fé católica e a Constituição *Dei Verbum* sobre a Revelação. Todavia, por trás dessa unidade, há duas concepções distintas da relação entre Deus e a humanidade, bem como da transmissão, sobretudo em razão da evolução do contexto cultural e eclesial. A Revelação, na *Dei Filium*, é vista dentro de uma relação de submissão e instrução, e, portanto, associada a um conteúdo; por sua vez, a *Dei Verbum* considera a Revelação como diálogo e comunicação, conforme a concepção que foi crescendo ao longo do Concílio. Um ponto comum importante é que os dois Concílios evocam a auto-revelação de Deus. Esse conceito torna-se central para o diagnóstico teológico da cultura moderna e pós-moderna. O que Deus comunicou em Jesus Cristo foi Ele mesmo. Depois disso, Ele não teve mais nada para dizer. Seu silêncio é a marca de seu desejo de ver a humanidade crescer em autonomia. Mas voltaremos sobre a auto-revelação no final do percurso.

Mas qual é o vínculo entre a Revelação e a fé no contexto da cultura pós-moderna⁴⁵? Com o fim da cristandade e a pluralidade das propostas de sentido, a religião cristã não faz mais parte da identidade cultural, mas tornou-se uma opção entre outras. Ainda assim, não se pode dizer que isso leva fatalmente ao relativismo e que não existe mais fé, nem transmissão. De modo geral hoje, o que tem valor não

45 Sobre a interpretação desse capítulo, os comentários de Philippe Bacq e Yves Labbé discordam. Para Yves Labbé, que refere-se também a outros escritos de Christoph Theobald, o autor dá prioridade “à fé sobre a Revelação e ao discernimento sobre a doutrina” (LABBÉ, p. 113, tradução nossa). Para Philippe Bacq, esse capítulo trata bem do “vínculo que existe entre a Revelação e sua recepção na fé”, seja, “a resposta de fé é abordada a partir da Revelação, e não o contrário” (BACQ, p. 251, tradução nossa). Concordamos com essa segunda interpretação.

é o que vem de fora, mas o que é experimentado pessoalmente. Importa poder interpretar a Revelação a partir das experiências elementares que todo homem faz da confiança inicial na vida, das relações, e de sua unicidade, tão difícil a assumir. Desse ponto de vista, pode-se contemplar o “Nazareno”, tal qual o autor gosta de designar Jesus na sua vida cotidiana nas estradas da Galileia. Ele era alguém do qual emanava uma força⁴⁶ (*dynamis* em grego) capaz de despertar a “fé elementar na vida” da pessoa que se aproximava, de devolver a ela a “coragem” e o “poder de ser”, ao ponto de ela acreditar que, na sua unicidade incomparável, ela tinha acesso à “desmedida” da divindade. O que Jesus revela à pessoa encontrada é que a fonte da fé já estava nela. Quer dizer que precisa eventos exteriores reveladores de uma fé já presente na pessoa. Por conseguinte, a exemplo do Cristo, a transmissão da fé hoje deve ser pensada de uma forma diferente, tendo como vetor a relação. Os cristãos são chamados a ser, por sua vez, os “*passseurs*”⁴⁷ que podem permitir aos outros fazerem a própria experiência de fé. Com efeito, a visibilidade da Revelação é dada muito mais pela conversão e a fé vivida desses “*passseurs*” que pela instituição eclesial ou a doutrina, sem desprezar o valor da objetividade e da exterioridade⁴⁸. A respeito da unicidade da Revelação cristã, a pluralidade das propostas de sentido não deve ser vista como concorrência, mas deve ser acolhida, não sem discernimento, como algo que pode enriquecer nossa compreensão do mistério divino.

Em conclusão dessa primeira parte do livro, podemos dizer que o termo Revelação, mesmo parecendo abstrato, permite ainda hoje, no contexto da pós-modernidade, dar conta do essencial da fé católica. Mas, era preciso partir das experiências comuns da humanidade para fazer surgir as diversas facetas da palavra revelação, e também para pensar a fé e sua transmissão. Isso levou o autor a interpretar hoje a Revelação como um evento na história onde Deus se revela como Aquele que dá a vida e a coragem de ser, ou mais exatamente, como Aquele que se entrega nas mãos dos homens e mulheres para eles assumirem sua unicidade como

46 Para o autor, a palavra grega “*dynamis*” é de suma importância. No Novo Testamento, ela é usada no sentido de força, de poder ou de milagre, em referência ao Pai, ao Filho ou ao Espírito. Ela encontra-se nos Evangelhos sinóticos (13 vezes em Mateus, 10 em Marcos, 15 em Lucas) e nos Atos (10 vezes). Com Paulo, devemos entender que essa força está em ação na transmissão da fé, como pode-se ler em 1Ts 1,5 “[...] o anúncio do Evangelho que efetuamos entre vós não ficou em discurso, mas manifestou o poder (*dynamis*), a ação do Espírito Santo e uma realização maravilhosa”.

47 Ver nota 16.

48 De fato, como sublinha Michel Deneken, o autor “convida a entender a Revelação igualmente como uma experiência que dá sua dimensão eclesial à auto-comunicação de Deus” (DENEKEN, p. 110).

acesso à divindade. Portanto, mais que de “Revelação” deveríamos falar de “auto-revelação” ou, simplesmente, auto-comunicação, como os dois últimos concílios falaram. Além de ser um evento, a Revelação é uma relação de comunicação recíproca, mesmo se a iniciativa vem de Deus. Assim, o centro de nossa fé seria que Deus fala, esperando nossa escuta e nossa resposta, e que falando, ele se doa por inteiro, por amor pela humanidade

Por esta razão, transmitir a fé não é uma questão tanto de ensinar uma doutrina, quanto de permitir uma experiência, por meio das relações que os “*passseurs*” criam com seus próximos. Essa experiência pessoal faz que, no meio da pluralidade de propostas de sentidos, uma pessoa tenha a convicção da unicidade da Revelação cristã e arrisque-se, por sua vez, a passar à outra margem: a margem da fé.

É preciso agora dar um segundo passo com a leitura das Escrituras para ver onde e como se fala de revelação na Bíblia.

2.1.2.2. A palavra revelação nas Sagradas Escrituras e as experiências que ela traduz

Nessa segunda etapa do itinerário, composta por um só capítulo, o quarto, o autor faz uma leitura cronológica dos livros do Novo Testamento que empregam a palavra revelação: as cartas de São Paulo, os Evangelhos e o Apocalipse, livro da Revelação por excelência. Em um segundo momento, fazendo o vínculo com o Antigo Testamento, ele analisa a questão do cumprimento das Escrituras. O autor insiste sobre a metodologia: trata-se de ler as Sagradas Escrituras “por elas mesmas”, sem preconceitos ou intenções.

Através de Paulo, é a figura do apóstolo que nos é dada a contemplar. Três características da Revelação se destacam: a centralidade da ressurreição do Cristo; a necessidade interior do anúncio capaz de ser acolhido e de suscitar um novo anúncio; a transmissão como entrega de todo seu ser. Nos Evangelhos, a revelação é ligada à identidade do “Nazareno”. Fora dos que foram curados por Jesus e acessaram à fé sem procurar segui-lo depois⁴⁹, a revelação da identidade do Messias é, para os discípulos, uma conversão passo a passo, com muitas incompreensões.

⁴⁹ O autor introduz aqui um tipo muito importante na sua reflexão: “qualquer pessoa” (“*quiconque*” em francês), quer dizer um homem ou uma mulher que Jesus encontra nas estradas da Galileia, e que, na maioria dos casos, continua seu próprio caminho, sem procurar segui-lo.

Esse processo conduziu os doze a identificar-se com o Mestre. A revelação, nos Evangelhos, foi também sujeita ao mal-entendido. Com efeito, Jesus não quis impor a fé nem limitar-se a um público alvo. Por meio das parábolas, dos milagres, e sobretudo dos encontros gratuitos, ele optou por levar seus ouvintes a olhar de uma outra maneira a realidade, respeitando a liberdade deles de abrir ou não os ouvidos e o coração. Por fim, com o Apocalipse, entramos no gênero literário próprio da revelação. Esse livro que desde as primeiras linhas apresenta-se como “Revelação de Jesus Cristo” confronta-se à história. Diante da onda desenfreada de violência, como acreditar ainda que Deus cumpra sua promessa? Nessa situação, a credibilidade da Revelação depende ainda mais da fé das testemunhas, os santos, que foram capazes de permanecer na verdade da fé e de enfrentar a morte, porque eles levaram a sério o anúncio que diz “bem-aventurado aquele que ouve...!”⁵⁰, aspirando ao encontro com Aquele que vem sempre de maneira inesperada e nova. É a força desse desejo que permite resistir a uma violência que acaba por se autodestruir.

Mas, se as Escrituras, ou seja, a Lei, os profetas e os salmos, foram a matriz de compreensão da realidade para Jesus e seus discípulos, é importante entender que o seu cumprimento supera a necessária particularidade histórica para abranger todos os homens e mulheres. O que nos faz entender isso é a ligação feita entre a Revelação e a criação em diversos livros do Novo Testamento, especialmente por meio das duas expressões “antes da fundação do mundo” e “desde a fundação do mundo”. A Revelação definitiva de Deus dá acesso à própria fonte da vida, gratuitamente oferecida a todos⁵¹.

Essa segunda etapa que o autor apresentou como uma “pausa bíblica” na sua introdução enriqueceu o que já foi recolhido na primeira etapa, em particular, o vínculo entre a Revelação e a fé e sua transmissão, assim como a relação entre Revelação e identidade. Abordamos a Revelação na sua dimensão histórica, como economia da salvação, aprofundando o lugar central da ressurreição, mas também da criação e da promessa, fortemente ligada ao desejo, e à questão de seu cumprimento. Isso levou

⁵⁰ Ver nota de rodapé 59 (THEOBALD, 2006, p. 114).

⁵¹ Para Deneken, nesse capítulo, o autor “desenvolve uma cristologia que faz do Cristo o pivô da criação, uma vez que ela permite o encontro entre Deus e o homem” (DENEKEN, p. 110). Achamos essa interpretação mais relevante que a afirmação de Yves Labbé dizendo que Christoph Theobald “interpreta a Revelação pela criação” (LABBÉ, p. 107), e perguntando se «a autonomia da criação não eclipsa a novidade da Revelação». Mas é verdade que ele parece apoiar-se mais sobre a última parte do livro para fazer essa crítica.

a ver que a Revelação cristã, por mais particular que ela seja, tem uma destinação universal e tem fundamentalmente a ver com a fonte da vida.

Não é por acaso que o autor escolheu colocar no centro do livro um capítulo sobre as Sagradas Escrituras. A Bíblia é o ponto de chegada e de partida das experiências humanas. Com efeito, a Revelação não é só um evento do passado. A leitura das Escrituras e a sua força de inspiração “permitem entrar “hoje” na experiência da Revelação” (THEOBALD, 2006, p. 81): eis o que propõe, a seguir, a última etapa do itinerário.

2.1.2.3. As relações humanas, a história e o universo como lugares onde se pode fazer uma experiência da Revelação

A terceira etapa, a mais importante em termos de número de páginas (a metade do livro), tenta resolver a oposição aparente de uma Revelação que foi encerrada com Jesus Cristo e que continua agindo na história. O desafio é fazer uma leitura teológica de experiências humanas⁵² para apontar relações de semelhança com o que descobrimos da experiência comum de revelação e do que as Sagradas Escrituras e a tradição da Igreja dizem sobre a Revelação cristã. O autor escolheu, para fazer essa leitura, três campos de atuação, mudando cada vez de escala: as relações, a história e o universo.

Começando pelo nível básico do indivíduo e de sua consciência, o autor observa a relação com o outro como possível agente revelador. O que se constata na pós-modernidade é que conseguir ser verdadeiramente sujeito, em um contexto de fragmentação do tempo e das relações, parece um milagre. Mas existem circunstâncias em toda vida humana, felizes ou dramáticas, que levam a ver a vida pessoal como uma totalidade⁵³. Daí torna-se possível interpretar sua própria história e escolher ou não dar a ela um sentido, suscitando uma mudança, - algo novo-, sem trair sua identidade. O que autoriza falar de experiência de revelação é a dimensão

⁵² Para Michel Deneken, essa terceira parte é uma “antropologia da Revelação” (DENEKEN, p. 111). Não parece ser uma crítica, mas o risco sugerido por outro comentarista, Yves Labbé, é que a antropologia influencia demais a teologia (LABBÉ, p. 113). Acreditamos, porém, que a metodologia do autor é fiel à tradição bíblica, que parte também das experiências humanas.

⁵³ O autor fala de “situação de abertura”, referindo-se à tipologia feita por pesquisadores ingleses (*disclosures situations*) (THEOBALD, 2006, p. 134).

de cumprimento (perceber sua vida como totalidade) e de novidade⁵⁴. Mas qual sentido dar à própria vida? Frente a nossa dificuldade de assumir nossa unicidade e superar nosso medo da morte, os “santos” do cotidiano podem levar-nos a ouvir uma promessa diferente. Com efeito, essas pessoas irradiam uma certa felicidade, vivendo sem mentira, nem ciúme, nem violência gerados por uma concepção enganada da vida. Mas será que isso conduz automaticamente à experiência de Revelação? Podemos falar de experiência de ressurreição quando os efeitos da revelação permanecem e abrem a uma solidariedade universal, com os vivos e os mortos. Se, além disso, o Espírito Santo, por esse meio, convence-nos da presença de Jesus Cristo em nossa vida e leva-nos a acreditar que Deus é “O Vivente”, então pode-se falar de Revelação. Vem daí uma última pergunta: como se entende o papel da Igreja nesse processo revelador? Os cristãos são chamados a adotar o estilo dos “santos” do cotidiano, tendo gestos significativos e engajando-se na duração, para que as pessoas que eles encontram, mesmo longe da instituição eclesial, possam viver os acontecimentos reveladores como experiência de Revelação.

O autor passa ao nível coletivo com a questão da recepção histórica da Revelação depois de Jesus Cristo. O primeiro milênio ofereceu pelo menos três interpretações diferentes com Santo Agostinho, Santo Irineu e Joaquim de Fiori. Mas somente os dois últimos pensaram a história como campo de atuação da Revelação, oferecendo a possibilidade do progresso da humanidade. O desafio é encontrar na modernidade e na pós-modernidade elementos que legitimassem a mesma convicção. Para o autor, três fenômenos marcam o fim de uma época e o surgimento de algo novo: a secularização, que pode ser interpretada como o silêncio de Deus e o crescimento da liberdade humana; as duas tentativas de realizar o absoluto na história (nazismo e comunismo) que levaram à experiência do mal radical, mas também de uma fraternidade mais forte que o mal; a tomada de consciência de que o nosso globo, e seus recursos, são limitados, provocando uma solidariedade nova à busca das fontes da vida. A leitura teológica desses fenômenos leva a ver neles o cumprimento da auto-revelação de Deus que se entregou totalmente à humanidade, fazendo que

⁵⁴ Nessa linha, o filósofo Claude Romano fala de experiência significativa como evento, desde que ela é realmente inesperada, impondo-se a quem a vive, constituindo uma "prova necessariamente única e irrepetível, na qual eu mesmo estou em jogo e de onde volto cada vez transformado" (ROMANO apud, GREISCH, 2003, p. 604, tradução nossa). Essa experiência/evento desapropria o indivíduo da compreensão do que ele era para fazê-lo “compreender-se como outro, como aquele que me tornei”. (ROMANO apud, GREISCH, 2003, p. 605, tradução nossa).

ela possa acessar a fonte da sua beatitude por si mesmo⁵⁵. Em outras palavras, o silêncio de Deus conduz à santidade da humanidade. Sem dúvida, essa mudança de época representa um desafio para a Igreja. Com efeito, ela requer sair do paradigma histórico de hierarquia, para pensar uma forma mais fiel a Deus que se revela na reciprocidade. Seria uma presença discreta, inserida, anunciando o cumprimento da Revelação pela santidade de seus membros, a serviço do trabalho do Espírito na sociedade.

Ao nível ainda mais amplo do universo, o que é certo é que os seres humanos só podem ter um acesso parcial ao conhecimento do real e que a pretensão à objetividade é ilusória. Mas diante do grande leque de interpretações científicas ou religiosas, falar da totalidade da realidade em termos de criação, como o faz a Revelação, é um verdadeiro ato de fé. Se é legítimo tentar articular o discurso científico com a experiência espiritual e dialogar com outras visões do mundo, é necessário tomar consciência da especificidade da Revelação cristã, em particular em relação com o desejo e a teoria da evolução. A criação é antes de tudo dom gratuito e fonte de vida que liberta a humanidade de qualquer dívida e desperta o desejo de dar sua vida, por sua vez. A criação é também uma casa que precisa ser cuidada e leva a ter gestos e palavras geradores de vida e de criatividade.⁵⁶ Mas não se deve esquecer o sétimo dia, dia de repouso e cumprimento. Essa última experiência pode ser vivenciada através da experiência do belo, por meio da arte⁵⁷, e da ação de graça, permitindo adotar o olhar de Deus sobre os outros e o mundo e perceber sua beleza discreta.

Ao final, podemos dizer que a Revelação não pertence só ao passado, não é um conteúdo “morto”, mas um evento que pode realizar-se na vida de “qualquer pessoa”, seja cristã ou não, e mesmo em âmbito coletivo. Com efeito, toda vida oferece acontecimentos que abrem a uma possível experiência de revelação. A partir

⁵⁵ Michel Deneken propõe uma reformulação interessante: “a Revelação desvela o sentido da história começando por doar-se a ela” (DENEKEN, 2001, p. 111, tradução nossa).

⁵⁶ A encíclica *Laudato'si* sobre o cuidado da casa comum evoca “um cuidado generoso e cheio de ternura [que], em primeiro lugar, implica gratidão e gratuidade, ou seja, um reconhecimento do mundo como dom recebido do amor do Pai, que conseqüentemente provoca disposições gratuitas de renúncia e gestos generosos, mesmo que ninguém os veja nem agradeça. [...]. Além disso a conversão ecológica, fazendo crescer as peculiares capacidades que Deus deu a cada crente, leva-o a desenvolver a sua criatividade e entusiasmo para resolver os dramas do mundo [...]” (LS nº220).

⁵⁷ “Prestar atenção à beleza e amá-la ajuda-nos a sair do pragmatismo utilitarista. Quando não se aprende a parar a fim de admirar e apreciar o que é belo, não surpreende que tudo se transforme em objeto de uso e abuso sem escrúpulos” (LS nº215).

disso, a presença de santos ao nosso redor, o trabalho do Espírito Santo, e, inclusive a arte, podem fazer adquirir um olhar de fé e de esperança sobre a realidade: descobrir que a ressurreição está ainda agindo em nossa vida, que o fim de uma época não é o fim da história, mas sinal de cumprimento e realização da promessa de Deus, e que a vida é dom gratuito de um Criador que colocou em nós a fonte.

Essa terceira parte é talvez a etapa que demanda mais a reflexão e interiorização do leitor, porque ela constitui um trabalho de síntese dos dados recolhidos antes, referindo-se a um mundo que não lhe é exterior, mas ao contrário, dentro do qual ele está imerso. Além disso, várias vezes, o leitor é convidado indiretamente a tomar posição em relação a sua maneira de olhar a realidade de sua vida e do mundo, de viver sua fé, de posicionar-se na instituição eclesial.

Passamos do mais íntimo de nossa consciência até o mais universal, seja, a história e universo. Isso permite pensar a articulação do subjetivo com o objetivo no processo da Revelação e a presença atuante do Espírito Santo.

Depois de ter seguido o itinerário passo a passo, é possível que alguns leitores tenham ficado decepcionados por não ter encontrado uma definição clara da Revelação. Mas o fato de que a pedagogia do livro não seja igual a um manual de teologia fundamental clássico não quer dizer que todas as grandes perguntas da tradição eclesial em relação à Revelação não foram abordadas: o vínculo entre fé e Revelação, a Revelação como evento e conteúdo, graça e liberdade, a questão da transmissão, o acesso ao mistério, o papel da razão e da experiência, a objetividade e subjetividade, a Revelação como Escrituras e Tradição, a economia trinitária, desde a criação do mundo até seu cumprimento em Jesus Cristo e sua atuação hoje e no final dos tempos, a Revelação e os sacramentos, a unicidade da Revelação cristã e o diálogo com as outras religiões, a atuação da Revelação em toda humanidade, etc.

Nesse itinerário, dá para ver que o autor engaja-se, enfrentando o desafio de interpretar os sinais dos tempos atuais, arriscando teses pessoais. Dentro dessas teses, destaca-se a ousadia de falar de Revelação em termos de silêncio e afirmar que devemos levar a sério o silêncio de Deus para entender como Ele se revela hoje à humanidade. Isso conduz a outras teses sobre a Igreja e o ser cristão que podem inquietar ou até irritar aqueles que fazem uma apreciação diferente da influência da Igreja e da fé cristã na cultura pós-moderna.

Por essa razão, além de solicitar a reflexão do leitor, o percurso suscita um discernimento espiritual, desmontando nossos modos de pensar, questionando nossa

visão do mundo, da Igreja católica, da fé e de sua transmissão, convidando explicitamente a uma “pesagem”⁵⁸ à luz do Espírito Santo. Ele vem interpelar o leitor sobre sua própria experiência e talvez despertar um desejo de ser santo e provocar a conversão. O trabalho de desconstrução e de reconstrução autoriza “qualquer pessoa” a arriscar sua própria reformulação, tendo palavras e conceitos simples para exprimir o essencial da fé católica e assim poder apropriar-se o anúncio e dialogar com outros.

Tudo isso conduz, portanto, a confirmar que esse livro é uma tentativa de diálogo salvífico. Ele ilustra bem que a fé se transmite em uma relação que envolve os dois interlocutores e que a transmissão consiste antes de tudo em criar as condições que vão permitir ao outro seguir seu próprio caminho e servir de revelador de uma fé que já existe dentro da pessoa. Mas em que o livro constitui a matriz dos outros escritos do autor? O eixo central que aparece é a auto-revelação de Deus e a santidade dos homens. Mas para verificar se isso é a base e ver quais outros elementos foram retomados e desenvolvidos depois, será necessário consultar um desses escritos posteriores, conforme a seguir.

2.2. Transmitir um Evangelho de liberdade: embrião do sistema?

Da nossa concepção da fé e da Revelação depende nossa concepção da transmissão dessa fé. Na verdade, não só a transmissão da fé, mas a identidade cristã, a Igreja, a liturgia. É o caminho que fizemos com a primeira obra estudada. Mas nessa lógica dedutiva, se um dos elementos vem a ser questionado, todos os outros têm que ser revisitados. É isso que acontece com o livro que vamos agora abrir, *Transmitir um Evangelho de liberdade*. A partir da constatação do fenômeno sociológico da ruptura da transmissão que poderia fazer temer a desapareição progressiva da religião cristã, o autor vai reinterpretar a transmissão da fé para construir um novo edifício teológico.

Como para a Revelação, importa debruçar-se sobre a forma do livro, antes de entrar na leitura e compreender a lógica do conjunto.

⁵⁸ Esse termo é usado pelo autor com um sentido particular de ponderação. Pesar é “aquilatar”, “comparar o peso qualitativo das coisas e das experiências, ou registrar o que tem ou que não tem mais peso” (THEOBALD, 2006, p. 144). Essa avaliação tem por fundamento Rm 8,18: “Eu estimo, com efeito, que os sofrimentos do tempo presente não têm proporção com a glória que deve ser revelada em nós” (TEB).

2.2.1. Uma forma pastoral que é teologia

Embora a obra que acabamos estudar seja diferente de um manual clássico de teologia fundamental, ela, porém, não deixa de ser um percurso pedagógico sobre um assunto específico. *Transmitir um Evangelho de liberdade*, publicado seis anos depois, é diferente na sua forma. De fato, é uma coletânea de palestras e artigos divulgados entre 2000 e 2007 (inclusive a conclusão) que abordam assuntos diferentes, sem vínculo aparente, fora o fato de terem sido da mesma década. A razão da publicação desse livro poderia ser apenas uma mera estratégia da editora que, conhecendo a reputação do autor, poderia fazer um bom negócio. Outra hipótese, porém, e é essa nossa interpretação, trata-se de uma coletânea que visa acima de tudo uma maneira de comunicar-se que corresponde à vontade de dialogar com os contemporâneos. Além disso, no centro do livro, o autor introduz um novo método que dá ao diálogo um valor teológico, de tal modo que a forma pastoral⁵⁹ torna-se parte integrante do ato teológico. Isso traz um novo desafio que é de conjugar a simplicidade da experiência pessoal com a complexidade de dar conta da pluralidade das experiências ao longo da história.

A opção pastoral de *Transmitir um Evangelho de liberdade* é, claramente, na perspectiva do Concílio Vaticano II, dialogar com o mundo moderno⁶⁰. Já o título é um sinal desse diálogo, fazendo a ligação entre Evangelho e a liberdade, valor humano que, segundo o autor, caracteriza a modernidade europeia. Mas, sem abrir o livro, não se pode determinar se ele é um simples esforço de atualização da linguagem, ou se o diálogo é mais pessoal, no intuito de permitir a cada leitor descobrir a efetividade da Revelação na sua vida pessoal e na história, como foi proposto no livro *A Revelação*. O sumário apresenta uma diversidade aparente de assuntos que parece desmentir a

⁵⁹ No discurso de abertura do Concílio Vaticano II, o Papa João Paulo XXIII dizia: “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” (GM n°5).

⁶⁰ Gilles Routhier propõe uma definição da pastoralidade do Vaticano II que esclarece bem a opção de Christoph Theobald nesse segundo livro: “A pastoralidade implementada em Vaticano II, antes de ser um estilo de discurso, corresponde em primeiro lugar ao encontro e à consideração do destinatário ou do receptor, de suas perguntas e de seu ponto de vista. Em outras palavras, ela é determinada pela relação com o outro, porque essa maneira de se envolver na relação com os outros introduz, em troca, um questionamento sobre a sua própria fé, bem como uma outra maneira de falar. É, portanto, essa mudança na relação com o outro que leva a uma inversão na forma do discurso.” (ROUTHIER, 2011b, p. 448-449, tradução nossa).

pedagogia do itinerário da primeira obra estudada. Porém essa diversidade deve ser interpretada como segundo sinal de diálogo. Com efeito, ela é a consequência da vontade do professor de teologia de validar a pertinência de sua tese central a partir da sua escuta do mundo, sendo cada capítulo escrito para uma circunstância determinada (THEOBALD, 2009a, p. 14). Isso tem como consequência que quem busca uma resposta a uma pergunta específica em relação à fé cristã (o ato de crer, o pecado, a ressurreição, a criação, etc.) pode entrar pela porta dessa pergunta e escolher livremente abrir-se ou não a um diálogo ampliado. Com a presença da tese central em todo capítulo, o diálogo com a pluralidade não leva a dispersão, mas a um duplo movimento de “concentração” e “desdobramento” (THEOBALD, 2009a, p. 14). Enfim, do ponto de vista do estilo, mesmo se palestras e artigos foram remanejados para formar um conjunto coerente e legível, alguns capítulos são redigidos em estilo próximo da oralidade. Por exemplo, no primeiro capítulo encontramos muitas perguntas e muitas exclamações. O vocabulário pertence à linguagem corriqueira. Desde a introdução até a conclusão, surge, de vez em quando, uma afirmação em primeira pessoa do singular, tipo “desejo ao leitor” (THEOBALD, 2009a, p. 16), “confesso” (THEOBALD, 2009a, p. 28), etc., e, um pouco mais frequentemente, “parece-me”, que dá impressão que o autor considera-se como um interlocutor que espera uma reação do leitor. Dito tudo isso, é necessário reconhecer que o diálogo fica restrito a um público de cristãos engajados, intelectuais e religiosos⁶¹, que constituem uma minoria da população europeia. Mas o objetivo desse livro é, talvez, humildemente servir como relé de uma transmissão que depende desses primeiros atores, discípulos e apóstolos, para tornar-se verdadeiro diálogo com “qualquer um” por meio de encontros pessoais.

No centro do livro, o diálogo adquire um significado teológico mais explícito, tornando-se um elemento central do método do autor. Com efeito, no quarto capítulo, Christoph Theobald apresenta uma maneira de fazer teologia que ele experimentou,

⁶¹ O primeiro capítulo provem de uma conferência dada durante as *Semaines Sociales de France* (Semanas Sociais). Elas foram criadas em 1904 para fazer conhecer a Doutrina Social da Igreja e reunir os cristãos interessados uma semana por ano (hoje são três dias) para refletir e debater sobre um tema de sociedade. O conteúdo do segundo capítulo foi apresentado na faculdade jesuíta de teologia e de filosofia de Paris (Centre Sèvres) e o terceiro em uma assembleia da vida religiosa. Os três últimos capítulos provêm da revista *Etudes* que foi fundada pelos jesuítas e que se define como revista de cultura contemporânea. A conclusão é um artigo publicado na revista *Spiritus*, revista dedicada à missão, fundada pelos Espiritanos.

em 2006, com a *Mission de France*⁶². O método poderia ser qualificado de diálogo a três vozes, a voz das Escrituras – mais especificamente a obra de Lucas -, a voz de experiências humanas hodiernas e a voz do teólogo. Isso tem consequências sobre a forma. Com efeito, além do artigo de Christoph Theobald, encontramos, em anexo, três relatos de experiências escritos por membros da *Mission de France* e extratos do Evangelho de Lucas e dos Atos dos Apóstolos. Ele menciona explicitamente os autores dos relatos várias vezes no artigo, da mesma maneira que ele cita as Escrituras. Todos os testemunhos, atuais ou bíblicos, foram escolhidos pelo teólogo porque se referem a um mistério central do cristianismo do qual ele quer dar conta: a ressurreição. Com a dupla leitura de Lucas, antes e depois da ressurreição, pode-se identificar “os efeitos” da ressurreição, que levam alguns a reconhecer o “Nazareno” como messias e a acreditar na promessa da vida. Cruzando isso com os três relatos atuais, é possível estabelecer critérios que permitam qualificar uma experiência de experiência de ressurreição.

Esse “procedimento” consiste simplesmente em ouvir as “testemunhas” de hoje ou em reler suas narrativas e em ler simultaneamente as Escrituras. [...] Estes dois aportes, as narrativas de hoje e os textos de Lucas, não deviam permanecer justapostos. O desafio principal é precisamente articular, estabelecer uma relação circular de esclarecimento mútuo entre eles (o famoso círculo hermenêutico) e restituir assim ao texto bíblico a sua função reveladora e crítica; em resumo, dar-lhe a autoridade para “inspirar-nos” efetivamente (THEOBALD, 2009a, p. 63-64).

Podemos notar que, colocando todos os textos à disposição do leitor, este é envolvido nesse diálogo, talvez como uma quarta voz. Ao entrar no conteúdo a dimensão teológica do diálogo será mais aprofundada.

Diante da dupla convicção que a Igreja é chamada a dialogar com todos os homens e mulheres de boa vontade e que a fé nasce da experiência pessoal, o autor deve enfrentar uma terceira exigência enquanto à forma de escrever. Essa exigência é de conjugar a simplicidade da exposição e a complexidade da reflexão que está por trás. Nesse sentido, *A Revelação*, com seu subtítulo *tout simplement* - “simplesmente” - na versão francesa, foi a matriz desse exercício muito desafiador para um teólogo

⁶²A *Mission de France* nasceu na França da intuição do Cardeal Suhard, arcebispo de Paris, nos anos de 1940, para abranger a massa descrentizada, especialmente os operários e agricultores, por meio da convivência no trabalho que permitiria à Igreja ter um discurso credível. A *Mission de France* tem o status de diocese, mas age de maneira transversal. Primeiramente criada para os padres e diáconos, abriu-se aos leigos nos anos de 2000. Hoje são 105 equipes que trabalham e partilham a condição ordinária dos seus contemporâneos.

que, como vimos na apresentação do seu itinerário, está em diálogo incessante e aprofundado com a Bíblia, a Tradição, o Magistério, a filosofia, as ciências exatas e com teólogos do mundo inteiro. A simplicidade da exposição e o trabalho a partir de experiências elementares são enraizados na convicção que “em última instância, a fé evangélica é simples, suscetível de tocar-nos no seio de nossa humanidade mais elementar e capaz de libertá-la ou de restitui-la a si mesma em todas as dimensões” (THEOBALD, 2009a, p. 15). Enquanto, ao contrário, “deixamo-nos paralisar pela complexidade da mensagem cristã” (THEOBALD, 2009a, p. 17). Mas, ao mesmo tempo, o teólogo tem que “comprovar que este tipo de compreensão da fé não é um trabalho intelectual a baixo preço, mas se demonstra capaz de retomar todas as grandes questões da teologia” (THEOBALD, 2009a, p. 65). Disso depende a credibilidade do discurso, no diálogo com a mulher ou o homem mergulhado na cultura pós-moderna. É bom lembrar que nosso autor escreveu, ao mesmo tempo, um outro livro destinado a um público especialista⁶³. Isso mostra que, realmente, o autor optou pela simplicidade, tanto na publicação de *Transmitir um Evangelho de liberdade*, quanto nas palestras e artigos que são a base deste livro.

Em conclusão dessa primeira análise é importante destacar que, para o autor, a forma parece ocupar um papel tão importante se não até maior que o conteúdo na maneira de fazer teologia. A vontade de dialogar com o mundo atual, fiel à perspectiva de Vaticano II, torna-se convicção, pois somente esse diálogo faz enxergar os efeitos da Revelação na história. Desde o sumário, porém, essa opção aparece como possibilidade de perder-se na fragmentação que caracteriza a cultura contemporânea, e a uma simplificação que trairia a complexidade do mistério da fé cristã. Daí a importância de uma segunda dimensão da forma desse livro: a presença do núcleo central da tese simples do autor em todo capítulo permite certa coerência na reflexão. Essa retomada da tese ajuda, outrossim, a identificar claramente a posição do autor sem a qual não há verdadeiro diálogo onde cada interlocutor possa situar-se e assumir uma palavra pessoal. Mas, afinal, em que a palavra pessoal faz parte do processo da fé e de sua transmissão?

⁶³ *Le Christianisme comme style*, ainda não traduzido em português (THEOBALD, 2007b).

2.2.2. A lógica do conjunto

Ao escolher a liberdade, valor principal da modernidade, como fio condutor da leitura, corre-se o risco de que o cunho filosófico e individualista da abordagem desvie a atenção ou faça esquecer a preocupação da salvação do mundo. No entanto *Transmitir um Evangelho de liberdade* é, realmente, um percurso teológico, na encruzilhada da teologia fundamental, da antropologia teológica e da eclesiologia, para ajudar-nos a pensar a fé e sua transmissão hoje, a partir da concepção da Revelação exposta no primeiro livro estudado.

Na introdução do livro nos é apresentada a lógica do conjunto. Com efeito, recorrendo, novamente, à imagem do itinerário, o autor anuncia uma primeira parte que aborda a relação do Cristo com seus discípulos e com “qualquer pessoa”, uma segunda parte debruça-se sobre a ressurreição, como “mistério central do cristianismo”, e, enfim, a última parte trata de três elementos fundamentais da fé cristã: a Trindade, a criação e a Igreja no mundo. (THEOBALD, 2009a, p. 15-16). Antes de apresentar essas três partes, convém chamar a atenção sobre uma hipótese que é de suma importância para entender o resto. Do mesmo modo, retomaremos alguns pontos da conclusão, que apesar de ser um texto bem anterior a maioria dos outros, enfatiza o que poderia tornar-se o essencial: a relação de proximidade. Do ponto de vista metodológico, muita matéria da *Revelação* encontra-se em *Transmitir um Evangelho de liberdade*. Optamos por repetir o que é essencial para compreender melhor a argumentação, destacando o que é novo ou abordado com um prisma diferente.

2.2.2.1. Uma hipótese fundamental: a fé não é muda

Da introdução, queremos realçar a hipótese central do autor sobre a fé e sua transmissão, esclarecendo o porquê das afirmações ulteriores. Com efeito, a hipótese fundamental consiste em dizer que a fé é, por natureza, intransmissível, embora ela precise dos outros para tornar-se consciente. O ato crente não é simples adesão às verdades de fé “exteriores” e objetivas, mas uma interiorização do mistério por meio da experiência – ou, melhor, das experiências de revelação, como vimos na primeira

obra -, que suscita uma expressão pessoal singular⁶⁴. Afirmar o contrário é pretender que a fé seja muda, isto é, morta. O teólogo está consciente de que tal maneira de conceber a transmissão coloca em questão a teológica clássica. Mas, citando a expressão “eu cri e por isso falei” que Paulo toma emprestado do salmo 116 (2Cor 4,13), o autor mostra que, desde o início da Tradição apostólica, o processo de transmissão consiste em falar de tal modo que o outro possa acreditar. E falar, por sua vez, não no sentido de repetir as palavras do primeiro testemunho, mas de dar conta de sua própria experiência. O foco da pesquisa do autor é, portanto, o processo que faz nascer novas expressões de fé, processo designado pela palavra “*engendrement*”⁶⁵.

A teologia clássica (cf. *Dei Verbum*, n.5), que compreende a fé como simples ato de adesão a Deus em pessoa (*fides qua creditur*), necessariamente mediatizada por uma linguagem ou um discurso de fé (*fides quae creditur*), tem dificuldade em pensar esta misteriosa gênese que não cessa de “romper” o processo aparentemente ininterrupto da transmissão. Certamente ela sempre defendeu que o crer depende da liberdade inalienável do sujeito que crê. Mas este não pode fazer um ato de fé senão inscrevendo-se numa tradição, na confissão de fé que o precede e lhe confere sua estrutura. Em si mesma, por conseguinte, a fé é muda. E assim permanece mesmo após ter recebido de um outro as palavras que deve retomar e mesmo repetir para poder falar. Se, no entanto, se quer compreender como a própria fé se põe a falar, tomando de algum modo consciência da ligação intrínseca que como fé a enlaça à sua autoexpressão, é preciso expor todo o processo de sua geração⁶⁶, guardando no espírito a advertência de Paulo contra toda estratégia de instrumentalização pastoral das nossas linguagens de fé (THEOBALD, 2009a, p. 13-14).

Todavia o teólogo deixa bem claro que a palavra, embora pessoal, precisa da hospitalidade de uma comunidade, e, mesmo sendo nova, provém das linguagens que a precederam.

2.2.2.2. A fé, a consciência do pecado e a liberdade: três experiências universais que o Cristo veio transfigurar

A primeira parte, constituída pelos três primeiros capítulos, parece justificar o título do livro, já que o primeiro capítulo intitula-se “A fé em Cristo: transmitir o

⁶⁴ Nessa maneira de entender a fé, podemos reconhecer a influência da filosofia sobre a teologia, em particular o papel importante da fenomenologia e da hermenêutica. O artigo de Jean Greisch sobre o vínculo entre verdade e experiência na história recente da filosofia, mostra bem a passagem de uma verdade objetiva a uma verdade subjetiva que passa pelas experiências vividas (GREISCH, 2003).

⁶⁵ Ver nota 14.

⁶⁶ Tradução da palavra francesa “*engendrement*”.

intransmissível?” e o último, “O Evangelho da liberdade – À escuta da Escritura”. Primeiramente, é-nos apresentado o paradoxo da transmissão com respeito à fé e às condições para que aconteça verdadeiramente. Depois vem uma reflexão sobre o sentido do pecado, para, enfim, abordar a questão da liberdade do Cristo e daqueles que o seguem. O pano de fundo dessa primeira parte é a dupla relação do Cristo com seus discípulos e com “qualquer pessoa” – que ajuda a pensar a evangelização hoje na situação de descristianização da Europa. Como no livro sobre a Revelação, a metodologia do autor é destacar a base antropológica dos elementos da fé cristã (fé, consciência do pecado e perdão, liberdade) para ver em que Cristo ofereceu uma possibilidade de cumprimento dessas experiências universais, sem, porém, obrigar ninguém a segui-lo.

O maior desafio da transmissão da fé cristã talvez seja que nós “não sabemos mais muito bem por que crer” em Cristo (THEOBALD, 2009a, p. 24), provavelmente pelo fato da fé ter perdido a sua dimensão existencial. O primeiro capítulo tenta assim, devolver essa dimensão a partir da fé elementar na vida em vista de propor uma “definição” da fé que sai da simples adesão a valores ou a dogmas⁶⁷, e que concerne a qualquer ser humano. A fé, no seu sentido elementar de confiança na vida, é radicalmente intransmissível, isto é, ela é, primeiro, algo que já está presente em todo ser humano e, segundo, ninguém pode acreditar no lugar do outro, já que se trata de convicção pessoal. Por outro lado, essa fé elementar depende, desde o nascimento, das relações que cada ser humano tem. Por conseguinte, se a fé não se transmite, ela precisa dos “outros” para ser efetiva na vida da pessoa. Esses outros tem a função de “*passeurs*”⁶⁸, na linguagem do teólogo: eles despertam ou reavivam a “coragem de ser” que permite de passar o “limiar” do medo de ser (THEOBALD, 2009a, p. 18). Para o Christoph Theobald, o “*porteur*” por excelência foi o “Nazareno”. De fato, a expressão “foi tua fé que te salvou” dos evangelhos sinóticos pode ser interpretada como a marca que Cristo era ciente que ele não tinha o poder de transmitir ou dar a fé. Porém o tipo de relação que ele tinha com as pessoas encontradas despertava essa fé. Com efeito, sua presença hospitaleira manifestada por sua bondade gratuita possibilitava a outras pessoas acreditar na promessa de vida de Deus Pai. A partir

⁶⁷ De pleno acordo com a proposta de nosso autor, o teólogo Pierre Gisel sugere, porém, que a questão dogmática seja abordada de maneira explícita e repensada no quadro do “*engendrement*”. O risco, para ele, é que reduzir o cristianismo a um estilo que cada um deve apropriar-se, conduz a “dissolução [do cristianismo] em universalidade” (GISEL, 2009, p. 70).

⁶⁸ Ver nota 16.

dessa afirmação fundamental, pode-se deduzir cinco condições para que aconteça hoje o mesmo tipo de “transmissão”: a qualidade de presença do cristão em qualquer relação, a gratuidade de suas motivações, sua oração pessoal, sua hospitalidade, e enfim um certo modo de ser Igreja, mais simples, mais evangélico e descentrado de si.

O autor aborda depois a questão do sentido do pecado. Mais uma vez, é necessário sair da exterioridade, - no caso do pecado trata-se da exterioridade da lei e da culpabilidade moral -, para entrar na interioridade da consciência, voz que nos torna capazes de discernimento espiritual. Qualquer um tem acesso a experiências de revelação e de salvação, descobrindo sua “dureza de coração”, que abre a possibilidade de ser restaurado em sua humanidade, livre e capaz de fraternidade. A parábola do Bom Samaritano lembra-nos que, se pecar é ferir, não só o outro, mas Deus e si mesmo, a humanidade peca sobretudo por indiferença. Todos podem reconhecer que agindo assim, eles deixam de transmitir a vida. Mas no difícil perdão mutual e combate espiritual contra o mal, é oferecido aos cristãos o caminho de Cristo compassivo e vulnerável, cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo.

Do pecado passamos à liberdade. O autor começa logo pela experiência cristã da liberdade, referindo-se a uma experiência ainda mais restrita que é a da vida religiosa. Essa opção de uma experiência singular, talvez possa ser justificada pelo fato da liberdade ser uma experiência humana obviamente universal que, enquanto tal, não precisa ser destacada. A experiência de liberdade dos seguidores do Cristo na vida religiosa, por sua vez, começa com o paradoxo do chamado. Por um lado, ele é um ato de autoridade do Cristo, mas, por outro, ele abre à liberdade, porque é um gesto de confiança que significa “tu podes se queres”. Os discípulos têm que aprender, depois, o desprendimento de si e o discernimento em relação às coisas e ao tempo, em vista do anúncio do Evangelho e do Reino de Deus. Mas ainda tem outros passos a dar. Com efeito, crescer em liberdade é arriscar-se a deixar-se conduzir pelo Espírito Santo ao ponto de renunciar às seguranças e a sua própria liberdade por amor, e acolher, tranquilamente, a existência como dom, a despeito da morte.

Muitos homens e mulheres da pós-modernidade ocidental deixaram de crer, como é o caso na França, sobretudo, por causa de uma visão moralista e doutrinal da religião cristã. Alguns católicos, ao contrário, reconhecem-se nesta visão e querem mantê-la, em nome da tradição e da identidade cristã, em um mundo que está perdendo suas referências. Será que o diálogo é impossível? É interpelado por essa

situação, que o autor debruça-se sobre as experiências de fé, de consciência do pecado, de liberdade, tentando mostrar que são experiências de revelação, acessíveis a todos. Reinterpretar a vida do Cristo a partir dessas experiências permite pensar a fé de maneira existencial. Dessa forma, o cristão pode sair da exterioridade e falar com convicção, usando uma linguagem compreensível por todos e um discurso que vai ao essencial. Mas, além de ser capaz de falar, trata-se de entrar nos sentimentos do Cristo, descobrir sua bondade hospitaleira, escutar sua voz, ser libertado por ele do medo e do endurecimento do coração. Isso leva a ter uma qualidade de relação que pode permitir a outros de passar o limiar, e decidir, livremente, seguir o Cristo.

2.2.2.3. Reconhecer a presença ativa do Ressuscitado em nossa vida: critérios para uma tradição viva

O capítulo “Testemunhas do Ressuscitado” constitui sozinho a segunda parte, no meio do livro, assinalando assim que chegamos a um assunto essencial. De fato, não somente o tema – a ressurreição- está no centro da fé cristã, mas a tese que está sendo exposta fundamenta a teologia do autor. Começando por apresentar sua maneira de fazer e sua tese, o autor debruça-se em seguida sobre os critérios que permitem qualificar uma experiência como experiência de ressurreição, para desembocar em um esboço de teologia da ressurreição.

O título do capítulo indica já que o autor escolheu focar sua reflexão sobre a experiência da presença do Ressuscitado, a partir dos relatos das testemunhas, deixando de lado a questão da ressurreição do/s mortos. A tese fundamental é que, se somente os apóstolos encontraram fisicamente Jesus ressuscitado, Cristo continua até hoje a fazer-se presente na vida das pessoas. Já abordamos a maneira do teólogo fazer dialogar os relatos das primeiras testemunhas, nas Escrituras, com os relatos de experiências atuais da presença do Ressuscitado. Precisa completar com as implicações teológicas dessa tese.

O que está em jogo nesta observação é a própria teologia da fé: esta se abre, certamente, a um encontro singular⁶⁹ – mediatizado pela cadeia das testemunhas-, mas hoje o que é proposto à fé do crente já está em ação nele, de modo que sua abertura ao Ressuscitado e ao

⁶⁹ A palavra original em francês (*inouï*) significa inaudito, no mesmo sentido que em Isaias 52,15, por exemplo.

que esta possibilita é um verdadeiro *reconhecimento*. Deus jamais vem impondo simplesmente sua autoridade ou por arrombamento. Se vem de “fora”, conta sempre com a capacidade de cada ser humano de reconhecê-lo e de abrir-lhe livremente a porta [...]

Se os textos neotestamentários formam-nos de fato para fazer a experiência do Ressuscitado e dos efeitos de sua presença na história, as nossas próprias experiências e a sua narrativa constituem um verdadeiro “lugar teológico”. Nesta perspectiva a teologia não tem mais por fim propor uma compreensão atemporal da fé em Jesus ressuscitado, mas estabelecer e pensar um conjunto de critérios de verificação que permitam às testemunhas *elaborar e avaliar, segundo a matriz das Escrituras, sua própria compreensão da fé*: a de sua existência em relação com o Ressuscitado que os reenvia a seus contemporâneos [...] (THEOBALD, 2009a, p. 65 – grifo nosso).

Falar de encontro com Cristo ressuscitado supõe que a pessoa, a partir do que ela ouviu falar e do que ela experimentou, foi capaz de “reconhecer” a natureza divina do que ela viveu. Segundo o teólogo, é a maneira de Deus de comunicar-se, deixando, a cada ser humano, a liberdade de crer ou não. Por mais pessoal que seja esse processo de “reconhecimento”, a teologia pode contribuir com uma reflexão sobre os “critérios” de avaliação da experiência.

A partir do diálogo entre a obra de Lucas e as testemunhas de hoje, e de uma curta retomada do que é uma experiência, e mais particularmente o que pode ser chamado de experiência de ressurreição – reflexão que já encontramos no livro *A Revelação* – o autor expõe três critérios interdependentes que autorizam a falar de manifestação de ressurreição. Primeiro, uma experiência pode ser chamada experiência de ressurreição quando ela nasce de uma relação hospitaleira, à maneira do jeito de ser de Jesus, suscitando a fé e a vontade de contar, por sua vez e com suas próprias palavras, o que aconteceu. Uma experiência de ressurreição é, segundo critério, uma “situação de abertura” que levou à “fé numa vida mais forte do que a rivalidade, a violência e a morte” (THEOBALD, 2009a, p. 81). Enfim, ela corresponde a uma crise que foi atravessada, mudando de tal maneira a pessoa que um novo caminho abre-se diante dela. Se, passando por uma prova, uma pessoa é capaz de entregar-se com confiança e, ao mesmo tempo, resistir ao mal, ficando em relação com outros, podemos falar da crise como experiência da ressurreição.

Mas, afinal, como a ressurreição do Cristo age ainda hoje em nossa vida? Cristo ensinou-nos a lidar com a morte, a partir do trabalho em nós do “invisível e do silêncio”, isto é, do discernimento, das relações e da solidariedade. Ele também nos ensinou a “doxologia”, ou seja, a voltar-nos para Aquele que é a fonte e o doador da vida.

À guisa de conclusão, podemos dizer que depois da fé, do pecado e da liberdade, é a vida mesma que é abordada aqui, nesta segunda parte. A vida é a experiência a mais elementar possível, mas, com Cristo, ela é transformada em vitória sobre a morte, travessia do medo e das crises, superação do mal e da violência. Isso não leva a fazer de toda “situação de abertura” uma experiência de ressurreição, nem tira a unicidade da ressurreição do Cristo. Ao contrário, esse evento único ratificou a promessa de vida e a esperança messiânica, iniciando assim a corrente de testemunhas. Nesse sentido, os três relatos atuais escolhidos pelo autor vêm confirmar e atualizar a experiência dos apóstolos. A partir desse novo lugar teológico, o que parece ter sido a intenção do evangelista Lucas torna-se tese: cada leitor – e todo homem ou mulher em contato com testemunhas - pode, por sua vez, encontrar o Ressuscitado.

Se os cristãos são testemunhas privilegiadas da ressurreição, no sentido que eles foram capazes de reconhecer em suas experiências a atuação do Cristo Ressuscitado, cabe a eles permitir que outros possam fazer o próprio itinerário de fé. Para isso, porém, é preciso impregnar-se da atitude hospitaleira do “Nazareno”, comunicando, pelo seu jeito de ser e de agir, a confiança na vida, sem obrigar a seguir o mesmo caminho e cultivar o que não se vê, a saber: o discernimento, as relações e a solidariedade.

2.2.2.4. A Trindade, a criação e os sinais dos tempos: ação de Deus e autonomia do homem

Nessa terceira parte, o autor continua buscando provocar no leitor “uma compreensão livre e interior do mistério de sua fé” (THEOBALD, 2009a, p. 87) a partir da interpretação das suas experiências, passando, dessa vez, da história pessoal à dimensão coletiva. Três elementos fundamentais da fé cristã permitem “pensar Deus” e como Ele comunica-se e age: a Trindade, a criação e os sinais dos tempos.

Se o conceito de Trindade foi, no início do cristianismo, algo que ajudou a entender a especificidade da fé cristã em relação ao judaísmo monoteísta e o paganismo politeísta, não é mais o caso no contexto atual da pluralidade das religiões. Por esta razão é preciso entender porque falamos de um Deus Trindade a partir da releitura da história. Assim, será possível explicitar a importância da dimensão trinitária e identificar os lugares onde se pode fazer hoje uma experiência da Trindade.

A partir do mesmo diagnóstico que foi feito na obra *A Revelação* (cf. 2.1.2.3), o autor conclui por uma situação histórica atual de “in-evidência” de Deus, jogando com os dois significados da palavra: já que não há mais uma evidência que se impõe do exterior (inevidência), cada ser humano pode adquirir a convicção dessa presença (evidência interior, in-evidência) por meio de sua busca pessoal de sentido “na encruzilhada da prova do silêncio divino, da presença da santidade em nosso mundo e de um desejo de felicidade para cada um de nós e comum a todos” (THEOBALD, 2009a, p. 93). A santidade tem por fonte a bondade única e silenciosa do Pai que se manifestou de modo único no Filho, o “Santo de Deus”, através de sua maneira de ser e agir. Ora, como vimos anteriormente, a atitude do Nazareno permitia às pessoas com que ele estava em relação descobrir e assumir sua unicidade como promessa de felicidade. Conforme a vontade do Cristo, e com a força do Espírito Santo, alguns tornaram-se santos, por sua vez, oferecendo um rastro inteligível de Deus na história para qualquer homem. Daí pode-se pensar a Trindade como unicidade em relação⁷⁰ e considerar a sociedade, as comunidades cristãs e a consciência pessoal como lugares onde se manifesta a ação salvífica de Deus Pai, Filho e Espírito Santo, sem substituir-se à responsabilidade humana. O oitavo capítulo da Carta aos Romanos (Rm 8,18-28) ilustra bem a solidariedade profunda do Espírito Santo com a humanidade, juntando seus gemidos aos da criação e do homem.

No que diz respeito à criação, o autor retoma a quase totalidade do capítulo 7 da *Revelação*, O acesso à fonte (cf. 2.1.2.3), sem acrescentar novidades. Lembramos somente que o propósito desse capítulo, como do anterior, é oferecer argumentos para qualquer pessoa optar por “uma perspectiva sobre a totalidade do real relacionado com um Deus criador” (THEOBALD, 2009a, p. 105), diante da pluralidade de interpretações religiosas e científicas que são hoje oferecidas.

Por último, vem a questão da leitura dos sinais dos tempos⁷¹ a que se refere a *Gaudium et Spes* (GS nº4 e 11), e que tem a ver com “a dimensão social e política da

70 Segundo Vincent Holzer, na cristologia de Christoph Theobal, «a questão da normatividade já não se coloca mais em termos de uma hipótese única, um Deus que se tornou um homem. A unicidade ou a singularidade do evento Cristo já não pertence mais ao campo de uma cristologia da encarnação, mas sim a esta rede de relações cada vez únicas que se estabelecem entre o Nazareno e aqueles que o receberam» (HOLZER, 2008, p. 579, tradução nossa).

71 O teólogo canadense Gilles Routhier lembra a ambiguidade da expressão “sinais dos tempos”. “Os sinais dos tempos não são intervenções de Deus na história. Positivamente, os sinais dos tempos são mudanças históricas que podem ser observadas e que são portadoras de mutações da consciência que a gente tem de sua situação e levam o homem a se questionar” (ROUTHIER, 2011a, p. 90, tradução nossa).

fé”, como indica o subtítulo. Qual é a dificuldade? A visão humanista que até o Vaticano II existia e sustentava essa dimensão não faz mais parte da cultura pós-moderna. Outrossim, as tentativas da primeira parte do século XX para “recristianizar” a França fracassaram, e hoje, a fragilidade da Igreja católica faz até desconfiar de sua influência sobre a opinião pública, ainda mais que a tendência geral é relegar a fé ao âmbito privado. Por conseguinte, ler os sinais dos tempos é hoje um trabalho de interpretação ousado porque parte do pressuposto, longe de ser óbvio, que a fé elementar já está presente no coração dos homens e da sociedade como “coragem de encarar o futuro” e que ela é o “sinal messiânico por excelência” (THEOBALD, 2009a, p. 129). Olhando para a dificuldade de viver juntos que se traduz em termo de fragilização da democracia e de laicidade mal entendida que relativiza todas as religiões, ler os sinais dos tempos pode consistir em identificar e apoiar pessoas de convicção, capazes de dialogar, pensar, agir em visto do bem comum e da paz.

Ao final, como falar hoje de maneira credível da fé na ação de Deus no mundo, desde a origem até hoje, assim como da colaboração do homem ao desígnio do Pai? O diagnóstico histórico poderia deixar os teólogos mudos. A história recente do mundo fica marcada pela experiência da *Shoah*, por um lado, e a questão da mudança do clima e do esgotamento dos recursos naturais, por outro lado. A cultura pós-moderna oferece uma diversidade infinita de interpretações sobre o lugar do homem no universo e o sentido da vida e da história. Não tem uma visão do homem e da sociedade que mobiliza e une os cidadãos ao redor de um projeto social e político comum.

Diante disso, de novo, a chave de argumentação do autor é a santidade, a partir das aspirações profundas de vida, de liberdade, e de felicidade de todo ser humano. Se a autonomia da criação faz parte do desígnio de Deus, isso não significa somente que os homens ficam responsáveis do devir do planeta, mas que eles podem escolher livremente o sentido que querem dar a sua vida pessoal e à história. O “silêncio” de Deus é sua maneira de doar-se à humanidade sem impor a resposta, apenas suscitando nosso desejo de vida e de felicidade com a promessa messiânica. Por meio da vida do seu Filho, ele expressou definitivamente a gratuidade total do seu amor e ratificou seu desígnio de vida. Essa bondade original do Pai se encarnou em palavras e atitudes de Jesus, o Santo de Deus, que têm por característica essencial a “hospitalidade” que desperta a fé elementar na vida presente em todo ser humano, sem impor de tornar-se discípulo. É por meio daqueles que adotaram o estilo do

Ressuscitado, os santos, e, por meio do Espírito Santo, que Deus continua a agir no silêncio e no invisível das relações e da consciência.

2.2.2.1. Conclusão: A liberdade como chave de interpretação da profissão da fé cristã

À guisa de conclusão, o autor escolheu um artigo, “a promessa do outro”, publicado em 2002 em uma revista francesa dedicada à missão, *Spiritus*. Por que terminar o livro com outro artigo, ao invés de fazer uma retomada do conjunto? Essa pergunta ajuda-nos a sintetizar nossa própria leitura. Com certeza se esse artigo foi escolhido é porque ele exprime o essencial que o autor queria transmitir por meio do livro. A partir desse essencial é possível intuir as perguntas comuns que habitaram o autor nas diversas reflexões que compõem o livro, e daí, entender melhor porque a liberdade torna-se um eixo central do diálogo do teólogo com os homens e mulheres da cultura pós-moderna.

No que diz respeito ao conteúdo, o autor parte da complexidade das relações na sociedade atual, levando à fragilização do sujeito e ao risco de diluição da sua identidade em grupos fechados de semelhantes. O sujeito tem, porém, uma outra alternativa: ele pode expor-se a encontros onde se pode confiar a verdade de sua existência, com todo seu peso, revelando assim sua singularidade (ver 2.1.2.3). Feita essa experiência de revelação, é possível reconhecer a presença de Deus na capacidade de olhar o outro como seu próximo, mesmo sendo ao mesmo tempo um mistério, e de ama-lo - dando um sentido renovado ao duplo mandamento de amor a Deus e a seu próximo. Esse desafio das relações atuais leva a pensar que o essencial na evangelização hoje é, com certeza, a qualidade de presença ao outro, fora das fronteiras eclesiais, para poder servir de “revelador” ou de “*porteur*”. Dessa evangelização baseada sobre a convivência e a reciprocidade só pode nascer um “novo jeito de ser Igreja”.

Assim, o essencial da fé e de sua transmissão reside na relação, experiência privilegiada de revelação. O interessante é que o artigo que nos apresenta essa tese foi publicado antes dos outros, exceto o quinto capítulo. Isso permite retroativamente perceber que as questões existenciais que estão em pano de fundo da análise do teólogo durante todo o percurso já estavam interrogando o autor, provavelmente desde a redação da *Revelação*, confirmando que a primeira obra estudada foi a matriz

da reflexão. Claro que essa reflexão enriqueceu-se no diálogo com os cristãos sociais das *Semaines Sociales* ou os missionários da *Mission de France*, etc. Mas então, de que questões se trata? Destacamos as perguntas seguintes, retomando a totalidade dos artigos, a partir da conclusão: Diante da fragilização de nossas sociedades e da dificuldade de viver juntos, qual Boa Notícia podemos escutar e qual consequência para a evangelização? Como reatar a preocupação atual de salvação pessoal ou comunitária à salvação do mundo? Como pensar um “novo jeito de ser Igreja”, que permita a qualquer um descobrir Jesus Cristo, em um contexto novo de saída definitiva do cristianismo da cultura?

Ao decorrer da leitura, a tentativa de responder a essas perguntas pode ser resumida pelo título do livro: *Transmitir um Evangelho de liberdade*. Com efeito, vimos que para aqueles que encontraram Jesus a salvação tornou-se possível graças à tomada de consciência de sua singularidade e à força de assumi-la. Esse restabelecimento do ser humano como sujeito é um elemento essencial da liberdade. Ser plenamente sujeito, consciente da unicidade da sua vida, leva a agir com discernimento. Ser sujeito leva igualmente a ser capaz de viver em solidariedade com os outros, saindo da comparação ou da cegueira, e aceitando o mistério do outro. Portanto, a liberdade individual é a condição da vida em sociedade e da liberdade política. Igualmente, o processo de tomada de consciência e de transmissão de uma força (*dynamis*) passou pela relação com o Cristo que, além de acolher com bondade qualquer um e de possuir uma força de vida contagiante, nunca condicionou a cura – a salvação? – a seu seguimento. Ao contrário, Jesus reconheceu diversas vezes que uma fé elementar na vida já estava no coração do outro, com a capacidade de salvá-lo. Essa profunda hospitalidade quer dizer também que o “Nazareno” mesmo chamando alguns com autoridade, fez do discipulado uma livre opção, por motivos tais como confiança, gratidão, busca de sentido (quem é esse Jesus?) ou desejo de uma felicidade maior. Ser cristão consiste, então, em um ato de liberdade oferecido a todos, antes de ser uma simples pertença religiosa herdada ou uma identidade cultural. Isso leva a contemplar a evangelização como chamada a viver a santidade, gratuitamente, e não proselitismo, mesmo como fermento na massa, para reconquistar uma hegemonia religiosa e cultural. A salvação do mundo, pois, só pode passar por homens e mulheres capazes de ser “*passseurs*”, isto é, adoptar a atitude do Cristo para despertar a fé elementar presente em cada um e permitir que essa fé se

torne efetiva, e que um caminho interior pessoal possa ser feito livremente até tornar-se convicção que a fonte da vida é o Deus de Jesus Cristo.

Assim, encontramos alguns elementos de interpretação dos sinais dos tempos à luz do Evangelho. Se o individualismo, as dificuldades de viver juntos e a descristianização parecem ser elementos do diagnóstico histórico que despertaram a inquietação, a liberdade foi a chave de leitura da maneira de Deus agir e comunicar-se no mundo atual. Essa interpretação tem um pressuposto que é a Revelação, e leva a uma forma de resposta que é a santidade. Por conseguinte, é necessário agora focar dois conceitos, a auto-revelação e a santidade, para esquematizar o que o próprio autor não quer considerar como um sistema teológico fechado, mas, certamente, como uma reflexão aberta que tem uma coerência orgânica profunda.

Ao termo dessa segunda secção, que podemos concluir? Para Christoph Theobald, pensar a fé e sua transmissão deve apoiar-se sobre uma hermenêutica dos sinais dos tempos e uma abordagem pastoral⁷². Isso requer uma circularidade entre as Santas Escrituras, a tradição da Igreja, as experiências individuais e o contexto histórico. Evidentemente, esse trabalho hermenêutico tem por meta elaborar uma linguagem mais acessível, com categorias que pertencem ao vocabulário usual, preferindo as analogias a conceitos exatos. Mas, para que esse discurso seja acolhido por homens e mulheres mergulhados na cultura pós-moderna e lhes permita elaborar sua própria resposta, faz-se necessário escolher uma pedagogia do itinerário, a qual consiste em interiorizar intelectualmente e espiritualmente a argumentação e, assim, forjar convicções próprias. Para o Espírito Santo agir, não se deve almejar a construção de um sistema fechado. Por sua vez, não se pode renunciar a propor uma coerência interna, orgânica e, de certa forma, sistemática do processo. Por essas razões, a arte tem um lugar importante, assim como a natureza, no processo da Revelação e, em consequência, também na maneira de fazer teologia.

Esse trabalho hermenêutico depende muito do diagnóstico histórico. Apesar de concluir sobre o fim da cristandade, o olhar do teólogo é marcado pela esperança. A visão positiva que ele busca ter da modernidade e da pós-modernidade o leva a

⁷² A relação entre os sinais dos tempos e a pastoralidade é obviamente muito forte, como observe Gilles Routhier: “Esses eventos, fontes de uma nova consciência, provocam um abalo (angústia) ou abrem uma brecha através da qual expressam-se aspirações ou questões fundamentais. É a partir disso que um diálogo de salvação pode ser realizado e, é neste lugar que o evangelho pode ser anunciado” (ROUTHIER, 2011a, p. 92, tradução nossa).

deixar-se deslocar e convida-nos ao mesmo processo, custe o que custar. Uma nova época começa: ela requer mudanças na teologia e na Igreja. O fato de ser uma proposta de sentido no meio de muitas outras, não deve ser combatido, com a pretensão de voltar a uma hegemonia do cristianismo, mas deve ser integrado na nossa interpretação da vocação cristã no mundo atual. Uma das maiores riquezas desse mundo que se tornou autônomo, é a liberdade. A esperança que postula a teologia de Christoph Theobald é que essa liberdade é chamada a ser transfigurada por Cristo e assim permitir ao mundo de viver na justiça e na paz, por meio da presença de uma multidão de santos anônimos. Uma das grandes ameaças deste mundo globalizado é a destruição das relações humanas e até da própria natureza. O teólogo, porém, consegue fazer dessas relações e dessa criação “enfermas”, lugares teológicos por excelência. Ele consegue ver também no fato dos cristãos não serem mais maioria uma oportunidade para a Igreja abrir-se e aproximar-se dos outros. Uma igreja chamada a ser como um “Bom Samaritano” para uma humanidade dilacerada. Mais que nunca, portanto, nossa fé deve ser criativa, além de ser viva e dinâmica. E não se deve esquecer que o coração da Boa Notícia é que a vida cumpra sua promessa, apesar e para além da morte.

Ao decorrer da leitura, foi confirmado que a Revelação como auto-revelação silenciosa de Deus é o fruto de todo o trabalho exposto na primeira obra, e a matriz de toda a reflexão sobre a fé e sua transmissão. Essas conclusões parciais que acabamos de fazer nos levam a pensar que *Transmitir um Evangelho de liberdade* é um exemplo de pensamento sistemático em germinação permanente. Em outros termos, a partir de um eixo central, que é a santidade como consequência lógica da maneira de Deus revelar-se, pode-se conceber ou “gestar” novas reflexões teológicas por parte dos leitores.

3. AUTO-REVELAÇÃO E SANTIDADE, DOIS CONCEITOS CENTRAIS PARA PENSAR A FÉ E SUA TRANSMISSÃO NA PÓS MODERNIDADE

Na mesma lógica das Sagradas Escrituras, a hermenêutica dos sinais dos tempos deve desembocar em uma proposta teológica que conjugue continuidade e novidade. Para isso, os conceitos de auto-revelação e de santidade são centrais. Na verdade, a auto-revelação, e ainda mais a santidade, inscrevem-se na tradição da Igreja. A novidade, no entanto, advém das novas categorias ou tipologias usadas para pensar as modalidades concretas da Revelação e da santidade, como, por exemplo, a “hospitalidade”, o “*passieur*”⁷³ e o “*engendrement*”⁷⁴.

Convém recordar, no preâmbulo, que a proposta teológica do autor é, visivelmente, um esforço de implementação das intuições do Concílio Vaticano II. Em seguida, poderemos explicitar o paradoxo de uma autocomunicação que se faz no silêncio e mostrar como a santidade é a consequência dessa auto-revelação. Ao pensar a questão da fé e de sua transmissão em termos de auto-revelação e santidade, chegamos a esboçar uma nova identidade cristã que transborda as fronteiras institucionais. Dito isso, será que o fim da era cristã deve levar ao fim do modelo eclesial atual?

3.1. Preâmbulo: o desenvolvimento das intuições do Vaticano II

Sem dúvida nenhuma, a reflexão do livro *Transmitir um Evangelho de liberdade* é marcada pelas questões conciliares fundamentais, especialmente pela constituição pastoral *Gaudium et Spes*⁷⁵. O conceito de auto-revelação vem explicitamente da constituição dogmática *Dei Verbum*⁷⁶ e o conceito de santidade é central na *Lumen Gentium*⁷⁷. Estamos, portanto, diante de um processo de recepção do Vaticano II, no qual o autor apoia-se sobre as intuições do Concílio, para fazer sua proposta teológica, integrando igualmente a leitura das Escrituras e o diagnóstico do contexto histórico.

⁷³ Ver nota 16.

⁷⁴ Ver nota 14.

⁷⁵ Pensamos nos temas do diálogo com o mundo atual, da vocação humana, do papel da consciência, da importância da liberdade, da autonomia da criação, da leitura dos sinais dos tempos.

⁷⁶ Mais exatamente, como o autor o destaca, a noção de auto-revelação apareceu primeiro na Constituição *Dei Filius* do Concílio Vaticano I (1870).

⁷⁷ Ver em particular o capítulo V, A vocação de todos à santidade na Igreja (LG n°39-42).

Por esta razão, antes de entrar na tese do autor, cabe lembrar as principais referências conciliares no que diz respeito à Revelação e à santidade.

No que toca à auto-revelação, Christoph Theobald cita diretamente *Dei Verbum* no seu livro *A Revelação* e permite ao leitor ter um fundamento doutrinal.

Aprouve a Deus, em sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e tornar conhecido o mistério de sua vontade (cf. Ef 1,9), pelo qual os homens, por intermédio do Cristo, o Verbo feito carne, e no Espírito Santo, têm acesso ao Pai e se tornam participantes da natureza divina (cf. Ef 2,18; 2Pd 1,4). Mediante esta Revelação, portanto, o Deus invisível (cf. Cl 1,15; 1Tm. 1,17), levado por seu grande amor, fala aos homens como a amigos (cf. Ex 33, 11; Jo 15,14-15), e com eles se entretém (cf. Br 3,38) para os convidar à comunhão consigo e nela os receber. Esse plano de Revelação se concretiza através de acontecimentos e palavras intimamente conexos entre si, de forma que as obras realizadas por Deus na história da salvação manifestam e corroboram os ensinamentos e as realidades significadas pelas palavras. Estas, por sua vez, proclamam as obras e elucidam o mistério nelas contido. No entanto, o conteúdo profundo da verdade, seja a respeito de Deus, seja da salvação do homem, se nos manifesta por meio dessa Revelação em Cristo que é ao mesmo tempo mediador e plenitude de toda a Revelação (DV nº2 apud, THEOBALD, 2006, p. 47).

Já que o autor escolheu como ponto de partida o sentido comum da palavra revelação e não a linguagem eclesial, o desenvolvimento da sua reflexão não vai retomar diretamente a definição conciliar. Porém é claro que esta fica por trás como um desafio à inteligência e à fé no contexto da pós-modernidade. Como, de fato, esclarecer a dimensão histórica da Revelação? Será que essa historicidade terminou com Cristo “plenitude de toda a Revelação” e que não há mais “obras realizadas por Deus”, nem palavras novas? Mas, neste caso, o texto conciliar deveria ter sido escrito na forma verbal do passado, já que Deus não falaria mais aos homens. O uso do presente significa que a Igreja reunida em concílio afirma sua fé na atuação de Deus no mundo hodierno. Todavia uma visão ingênua ou fundamentalista da providência divina não é sustentável diante da razão moderna, ainda mais depois do Holocausto. O autor vai ter que se confrontar à invidência de Deus, e ao mesmo tempo manter a tensão de uma plenitude da Revelação alcançada em Jesus Cristo que, porém, não encerra a comunicação entre Deus e os homens – comunicação que é relação de reciprocidade e amizade.

A referência conciliar à santidade na reflexão do autor não é explícita como a Revelação. Todavia encontramos nas suas preocupações, elementos que ressoam com a *Lumen Gentium*, como a maneira de ser cristão hoje, ligada à interpretação da

“legibilidade” da Igreja, ou à dimensão universal da salvação. Claramente o Concílio destaca a vocação de todos à santidade, colocando em segundo plano a divisão hierárquica. Outrossim, a santidade - e a perfeição - é definida de maneira positiva, não em termos de ausência de pecado, mas como “modo de vida mais humano”, unindo em uma só atitude “o serviço do próximo” e a doxologia.

[...] aprouve a Deus salvar e santificar os homens, não individualmente, excluída qualquer ligação entre eles, mas constituindo-os em povo que O conhecesse na verdade e O servisse santamente (LG nº9).

A nossa fé crê que a Igreja, cujo mistério o sagrado Concílio expõe, é indefectivelmente santa. [...]. Por isso, todos na Igreja, quer pertençam à hierarquia quer por ela sejam pastoreados, são chamados à santidade, segundo a palavra do Apóstolo: “esta é a vontade de Deus, a vossa santificação” (1 Ts. 4,3; cf. Ef. 1,4) [...] (LG nº39).

Na própria sociedade terrena, esta santidade promove um modo de vida mais humano. Para alcançar esta perfeição, empreguem os fiéis as forças recebidas segundo a medida em que as dá Cristo, a fim de que, seguindo as Suas pisadas e conformados à Sua imagem, obedecendo em tudo à vontade de Deus, se consagrem com toda a alma à glória do Senhor e ao serviço do próximo. Assim crescerá em frutos abundantes a santidade do Povo de Deus, como patentemente se manifesta na história da Igreja, com a vida de tantos santos (LG nº40).

Será que no pensamento conciliar existe um vínculo orgânico entre a Revelação e a santidade? Seja o que for, a simples opção pelo paradigma da santidade no lugar do paradigma do sagrado é mais coerente com uma visão da Revelação como relação de comunicação e autocomunicação. Do mesmo modo, a analogia da Igreja como povo santo de Deus é coerente com a historicidade da Revelação. Além disso, a metáfora da peregrinação completa a da santidade, lembrando a dimensão escatológica da Revelação e da santidade. Enfim, não devemos esquecer todo o esforço do Concílio para pensar a fé em Deus como Trindade, e aprofundar o papel do Espírito Santo, justamente como presença de Deus no mundo atual.

Assim, se o termo “sistema” foi evocado a respeito da teologia do autor, é para exprimir o trabalho de aprofundamento que ele fez em vista de mostrar a íntima relação entre a fé e sua transmissão. Com efeito, auto-revelação de Deus e santidade não são duas categorias teológicas separadas. A santidade é o rastro visível e credível do efeito da auto-revelação de Deus nas histórias pessoais e coletivas da

humanidade. Dito isso, parece-nos útil retomar separadamente as duas noções, apesar desse vínculo orgânico entre as duas, para perceber a força de cada uma delas e compreender melhor as consequências para a fé e sua transmissão.

3.2.A auto-revelação de Deus: nossa fé em um Deus que se revela na gratuidade absoluta

O que nos autoriza dizer que a auto-revelação é um conceito central na teologia de Christoph Theobald é o uso repetitivo de uma fórmula breve: “Deus não revela nada do que podemos ou poderemos um dia saber por nós mesmos: há uma única “coisa” a dizer-nos, um único “mistério” a revelar-nos: é Ele mesmo e Ele mesmo como destino da humanidade” (THEOBALD, 2006, p. 13). Porém tem muitas variações que vêm enriquecer e explicitar o tema, inclusive no segundo livro, embora não trate diretamente da Revelação. Ao reunir as ocorrências⁷⁸, destaca-se claramente que Deus revela-se por seu silêncio e que isso faz parte do seu desígnio desde a criação do mundo.

Como o autor chegou à tese da auto-revelação de Deus como silêncio? A hipótese que levantamos parte do encontro de dois caminhos: aquele da reflexão sobre as intuições do Concílio Vaticano II e o caminho do diagnóstico histórico. Por um lado, o magistério, já desde o primeiro Concílio do Vaticano, acabou com a ideia de “concorrência” entre Deus e ser humano, ideia que surgiu na modernidade com o desenvolvimento da filosofia e das ciências e a busca da autonomia humana. Em verdade, Deus e a criação não estão no mesmo plano e, portanto, “Deus não revela nada do que podemos ou poderemos um dia saber por nós mesmos” (THEOBALD, 2006, p. 13)⁷⁹. Por outro lado, esse processo de questionamento, suspeita e até negação de Deus ampliou-se na pós-modernidade com o pluralismo das produções de sentido e a experiência do mal radical. Por conseguinte, na cultura atual, a existência de Deus não é mais uma evidência, e, para o autor, chegamos, sem retorno possível, ao fim da cristandade. Assim sendo, em lugar de lutar em vão contra esse movimento de retorno, o teólogo optou por interpretar o que ele considera como o

⁷⁸ Recolhemos trechos parecidos como a fórmula breve ou falando de auto-revelação nos dois livros.

⁷⁹ A mesma expressão ou similar encontra-se em THEOBALD, 2006, p. 52-53, 178 e THEOBALD, 2009a, p. 90,118.

“silêncio” de Deus e a autonomia dos homens à luz das Escrituras e da tradição da Igreja, na fé que esse silêncio se inscreve no plano trinitário de salvação.

Na encruzilhada das diversas produções de sentido, inclusive científicas, está a questão da origem do universo. Por essa razão a criação torna-se um ponto de atenção de suma importância para a teologia atual. Remontando à origem e se baseando sobre 2Mc 7,28 - “Deus criou o céu, a terra e as coisas que neles existem do nada e que a humana geração é feita da mesma maneira”⁸⁰ – Christoph Theobald interpreta a criação a partir de nada e para nada como marca de total gratuidade do Pai. Então, se o próprio da gratuidade é agir sem esperar nada em retorno, o silêncio de Deus explica-se pelo fato que, “Doador da vida”, ele “se apaga em benefício de seu dom” (THEOBALD, 2006, p. 220)⁸¹. Essa gratuidade tem como consequência deixar o homem e a mulher livres e autônomos na sua resposta ao Doador e na interpretação da realidade, inclusive da sua própria existência frente aos limites da morte e do mal. Mas, por sua vez, isso não quer dizer que a liberdade é a finalidade última do desígnio do Pai. Essa liberdade é o meio para o homem e a mulher tornarem-se verdadeiramente um ser único em relação, à imagem da Trindade. Quer dizer que o destino do homem e da mulher é Deus (THEOBALD, 2006, p. 13, 53, 221).

Outra etapa fundamental da economia da salvação é a encarnação, plenitude da Revelação. Contudo as numerosas palavras e gestos de Jesus não contradizem a tese do silêncio do Pai? Se o silêncio do Pai é a expressão de uma bondade absoluta, porque totalmente gratuita, e que essa bondade consiste no dom da vida, devemos interpretar a vida de Jesus, sua morte e sua ressurreição, como cumprimento dessa bondade. Assim, a Boa Nova que o Filho anuncia não é o conteúdo de um discurso, mas é o próprio Deus (THEOBALD, 2006, p. 152; THEOBALD, 2009a, p. 21). Por meio da maneira de ser e de agir do Filho, Deus revela-se a si mesmo.

Mas, depois da encarnação, será que Deus desengajou-se totalmente da história? Não é isso, no entanto, que as Escrituras e nossas próprias experiências nos ensinam. Deus ainda hoje continua “carregando [seu dom] e suportando-o com paciência” (THEOBALD, 2006, p. 220). A sua “voz” “discreta”⁸², que se exprimiu na gratuidade da criação e em Jesus morto e ressuscitado, pode ser ouvida pela consciência e reconhecida nos eventos de revelação, que se tornam então

⁸⁰ THEOBALD, 2006, p. 211; THEOBALD, 2009a, p. 111.

⁸¹ Mesma ideia em THEOBALD, 2006, p. 215-216 ; THEOBALD, 2009a, p. 60, 97, 112.

⁸² A noção de voz e de discrição encontra-se em THEOBALD, 2009a, p. 90, 111-112.

experiências de ressurreição, com ajuda de pessoas reveladoras e do Espírito Santo. Assim, seguindo o apóstolo Paulo (Rm 8,18-29), todo ser humano pode fazer um caminho interior de “pesagem”⁸³ ou discernimento no meio das provas e sofrimentos, até conseguir contemplar a realidade com o olhar de Deus, forjar a convicção que o desígnio de Deus é promessa de felicidade e desejar esse destino para ele e para toda a humanidade. Se esse ato de fé se torna possível por causa de certa “ausência” do Pai, ele alimenta-se, porém, da esperança da “iminência da imanência de Deus” (THEOBALD, 2006, p. 186,221).

A essa altura da reflexão, compreendemos melhor porque o teólogo afirma que Deus tem “uma única ‘coisa’ a dizer-nos, um único ‘mistério’ a revelar-nos: é Ele mesmo e Ele mesmo como destino da humanidade” (THEOBALD, 2006, p. 13). Embora a Revelação não seja um conteúdo porque é auto-revelação, ela dá um sentido e uma orientação específica à vida de quem decide atravessar o limiar e arriscar-se a crer sem nenhuma garantia, já que Deus é silencioso. O conjunto das experiências de Revelação faz surgir linguagens de fé. Em outros termos, o silêncio de Deus suscita a palavra humana, palavra viva, pessoal, sempre atualizada, enraizada em uma comunidade de fé. Afinal, o silêncio do Pai, os gestos e palavras do Filho, os “gemidos” do Espírito Santo, levam a pensar a transmissão da fé mais em termos de maneira de ser em relação que em termos de conteúdo ou de estratégia de comunicação.

3.3. A santidade: uma transmissão da fé à imagem de um Deus que se revela na gratuidade absoluta

Considerar a auto-revelação como silêncio de Deus representa um paradoxo e um desafio grande na hora de pensar uma evangelização em coerência com esse fundamento. Sem dúvida, a santidade é a peça chave da sistematização do pensamento do autor, precisamente porque ela permite passar do conceito de auto-revelação ao conceito de evangelização. Mas o que é a santidade, já que não se encontra uma fórmula breve tão explícita como para a auto-revelação⁸⁴? E por que escolher a santidade como centro da argumentação? Começando pela justificação da

⁸³ Ideia que se encontra em THEOBALD, 2006, p. 140, 150-151,220-221.

⁸⁴ Na *Revelação*, no capítulo 5, se encontra uma parte dedicada explicitamente aos santos p. 141-143. Fora disso o tema é tratado em quase todos os capítulos dos dois livros.

escolha do ponto de vista do contexto atual, é bom logo depois ver a sua fundamentação nas Escrituras, para focar sobre a santidade do Cristo, a fim de entender quais são as consequências para a identidade cristã.

O que justifica optar pela santidade como modelo de evangelização para hoje? Basicamente, o primeiro argumento é que, a santidade talvez seja o único sinal visível, legível por todos - e verossímil -, em uma situação de descristianização e de pluralidade das ofertas de sentido. Seria como uma porta de entrada, um testemunho de vida que chama atenção, e que oferece a possibilidade para cada um descobrir ou não, depois, a fonte que suscita essa maneira de ser e agir.

A santidade de algumas figuras humanas do passado e do presente, a de Jesus de Nazaré em primeiro lugar, parece suscitar sempre muita admiração, mesmo além das fronteiras do cristianismo instituído, e constituir por isto “o argumento” principal que podemos evocar a favor de nossa fé em Deus [...] (THEOBALD, 2009a, p. 94).

Igualmente, o fato de ser um sinal legível por todos, faz da santidade uma “boa notícia” destinada a toda a humanidade, enquanto a perda da posição de maioria poderia levar a Igreja a fechar-se sobre si, em uma atitude comunitarista ou até sectária. Além dessa legibilidade, a santidade é o sinal que a época atual precisa, em razão das dificuldades de viver juntos em sociedades multiculturais geradoras de violência. Nessa reflexão sobre a evangelização e a identidade cristã no contexto atual da Igreja católica como minoria e no clima de violência, o longo trabalho de Christoph Theobald na Argélia⁸⁵ tem uma influência que ele não esconde⁸⁶.

Compreendemos a força desta postura, vitoriosa não somente nos campos de concentração ou em qualquer lugar onde o tecido social se desfaz, mas experimentada por muitos como soberanamente necessária no momento em que a mundialização, a extrema consciência das diferenças culturais, bem como as violências que dela decorrem colocam nosso viver em comum a uma dura prova? Quando se está consciente de que o porvir do globo terrestre depende não só de uma justiça mundial, difícil já de se conceber, mas de pessoas e de comunidades capazes de viver segundo a verdade de sua consciência e de expor-se à violência de outrem sem responder com as mesmas armas, “mede-se” imediatamente o caráter miraculoso da emergência efetiva e infinitamente diversificada destas atitudes na nossa história; absolutamente miraculoso, de fato, porque não é de forma alguma exigível (THEOBALD, 2009a, p. 95).

⁸⁵ THEOBALD, Christoph. **Présences d'Évangile I**: Lire les Évangiles et l'Apocalypse en Algérie et ailleurs. Paris: Editions de l'Atelier, 2011.

⁸⁶ THEOBALD, 2009a, p. 28.

Todavia, será que a opção pela santidade como identidade cristã tem um fundamento escriturário? O autor lembra primeiramente que a santidade é o atributo por excelência do Nazareno como foi revelado aos discípulos no Evangelho segundo João (“Tu és o Santo de Deus” Jo 6,69⁸⁷). O paralelo entre João e os sinóticos (“Tu és o Messias” Mt 16,16; Mc 8,29 e Lc 9,20) sublinha quanto santidade e messianismo são ligados. Portanto, se a Igreja foi escolhida por ser sinal messiânico, a santidade deve ser também a marca que a identifica. De fato, a designação dos cristãos como “os santos” encontra-se no próprio Novo Testamento, em particular no Apocalipse e na Carta aos Hebreus.

Isso nos permite ter uma primeira definição ou, mais exatamente critérios, como diz o teólogo (THEOBALD, 2006, p. 141): são considerados santos “aqueles que não amaram sua vida a ponto de temer a morte” (Ap 12,11), “aqueles cuja boca não conheceu a mentira” (Ap 14,5). Em outros termos, a santidade, segundo o Apocalipse, consiste na capacidade de superar o medo da morte e na autenticidade. Mas não devemos esquecer que a fonte da santidade é o Pai. Como lembra o teólogo, “[...] a tradição bíblica atribui também a santidade, em primeiro lugar e antes de tudo, ao ‘Doador da vida’” (THEOBALD, 2006, p. 220). Essa santidade do Pai que se traduz por uma bondade absoluta é a “destinação misteriosa do universo e da humanidade” (THEOBALD, 2009a, p. 118). Quer dizer que a santidade dos crentes, segundo as Escrituras, é um sinal messiânico e escatológico para toda a humanidade.

A contemplação do Nazareno leva a pensar a santidade a partir de quatro noções chaves que são “a hospitalidade”, a “desmedida”, o “*passer*”⁸⁸, e o “*engendrement*”⁸⁹. A “hospitalidade” é a maneira do Nazareno de ser em sua relação com “qualquer pessoa”. Esse maneira de ser é caracterizada principalmente pela gratuidade. Em princípio, Jesus não procura sistematicamente fazer das pessoas encontradas novos discípulos. Muitos beneficiários dos milagres relatados não se tornam seguidores do Nazareno. Mas sua atitude hospitaleira, a bondade que ele irradia, permitiu que eles saíssem do anonimato da multidão para apresentar-se como ser único frente a ele. Essa experiência, junto com a força que ele transmite, faz “passar” um limiar fundamental, qual seja do medo à coragem de ser e à fé elementar na vida. Ao destacar-se do grupo e viver esse encontro com Jesus, o homem ou a

⁸⁷ THEOBALD, 2009a, p. 97.

⁸⁸ Ver nota 16.

⁸⁹ Ver nota 14.

mulher torna-se não somente capaz de assumir em paz sua unicidade incomparável, saindo do ciúme e da violência, mas descobre igualmente que a “desmedida” de Deus está a seu alcance, isto é, a sua “medida”. Em um segundo tempo, como os discípulos, alguns adquirem a convicção que o Cristo é promessa de beatitude, através do seu testemunho único de autenticidade e de dom de si até a morte, e “passam” da fé elementar à fé em Cristo. Por essas razões, pode-se falar do Cristo como “*porteur*”, palavra que se inspira na imagem do barqueiro que faz passar de uma margem a outra do rio. Mas o Nazareno muitas vezes declara à pessoa curada ou perdoada: “tua fé te salvou”. Quer dizer que se trata quase de um trabalho de parteira. Cristo não dá a fé em si, mas faz emergir a fé que já está dentro de toda pessoa. Por conseguinte, por meio da sua atitude hospitaleira, Cristo é o “*porteur*” que leva a um verdadeiro “*engendrement*” da fé no outro, até levar alguns, por sua vez, a se tornarem santos. Com efeito, Cristo não quis ficar o único santo, mas como o grão de trigo que cai em terra para produzir frutos (Jo 12, 24), ele escolheu engendrar uma multidão de santos.

Que consequências tirar, dessa reflexão, para a identidade cristã hoje? Sem equívoco, a evangelização, para Christoph Theobald, só é possível, no contexto atual, por meio da santidade, em razão dos argumentos expostos acima. O que é inequívoco para o teólogo, eis a grande novidade, é que alguém possa ser “revelador”, “*porteur*”, até “santo”, sem acreditar em Deus e pertencer à Igreja. De fato, para o teólogo, santo é quem “permanece de pé” no meio da violência, da desestruturação da sociedade e das ameaças que pesam sobre a criação, porque vive de maneira autêntica, seguindo sua consciência, adotando a “regra de ouro” de maneira desmesurada, assumindo sua unicidade com paz, sendo capaz de “colocar-se no lugar de outrem sem deixar seu próprio lugar” (THEOBALD, 2009a, p. 134). Essa “multidão anônima de justos” (ibid.) que vivem nos “bastidores” da sociedade (THEOBALD, 2006, p. 141) não deixam de evangelizar, na medida em que eles permitem o “*engendrement*” da fé elementar na vida, primeiro evento da auto-revelação de Deus em nossas vidas. Porém fica claro que os cristãos são chamados a ser apóstolos dessa mesma maneira⁹⁰, deixando irradiar através de sua vida a promessa de felicidade que Cristo nos deixou por meio das bem-aventuranças. Para concluir, importa entender que a santidade é única, mas que ela expressa-se de diversas maneiras. É um “estilo”, como

⁹⁰ No livro *A Revelação* se encontra associados os termos “barqueiros” e “santos” (p. 150), “barqueiro” e “revelador” (p. 157), “santos”, “barqueiros” e “apóstolos” (p. 157-158).

diz o teólogo⁹¹. Assim, justifica-se o fato que a “pluralidade radical de existências sensatas, únicas cada uma delas, pode harmonizar-se como o caráter único e definitivo da Revelação cristã” (THEOBALD, 2006, p. 68).

É preciso mesmo reconhecer que esses “barqueiros” são portadores da credibilidade de Deus, se é verdade que hoje a Revelação só tem como traço a fé dos fiéis em relação com outras existências. Não esqueçamos aqui o que foi dito sobre a revelação como autocomunicação do Vivente que se entregou a si próprio – total e definitivamente – em nossas mãos e a nossas histórias. [...] O que a tradição cristã diz assim da Revelação de Deus, os portadores do Evangelho o tornam crível adotando essa mesma maneira, um estilo, seria possível sugerir, isento de todo cálculo estratégico, mas caracterizado pela liberdade (THEOBALD, 2006, p. 153).

Afinal, a santidade como identidade e meio de evangelização é unificadora na medida em que ela é, ao mesmo tempo, uma ética e uma espiritualidade. Além disso, pensar a identidade cristã em termos de santidade permite a pluralidade das expressões, em fidelidade com um “estilo” comum. No entanto o fato de ser de todos para todos – além das fronteiras eclesiais - poderia parecer, ao contrário, como um risco de diluição dessa identidade, já bem enturvada pelo relativismo ambiente. Mas a santidade é muito exigente. Só pode ficar de pé quem tem convicções bem enraizadas. Claro que pensar o cristianismo antes de tudo como santidade é colocar o indivíduo em primeiro plano e a instituição eclesial em segundo, como se fosse acessório. Se essa concepção pode chocar, ela corresponde bem à mentalidade pós-moderna, e não exclui a dimensão comunitária, já que a hospitalidade dos santos é justamente o que pode suscitar o desejo de reunir-se para celebrar e partilhar, gerando um novo tipo de igrejas locais⁹².

Em conclusão dessa terceira seção, devemos reconhecer que não é fácil explicar a Revelação a partir da “definição” que a Dei Verbum nos deixou, sobretudo

⁹¹ THEOBALD, 2006, p. 228. O conceito de estilo para definir a identidade cristã é o assunto do livro *Le christianisme comme style* (o cristianismo como estilo). Ele baseia-se sobre a reflexão de Maurice Merleau-Ponty (linguística), Friedrich Schleiermacher (hermenêutica) e Hans Urs von Balthasar (estética).

⁹² A respeito desse novo tipo de igreja, a inquietação do teólogo Vincent Holzer deve ser levada em conta: “[...] como o ‘salto’ que representa a identificação pessoal com [Jesus] pode conduzir a uma existência eclesial e sacramental, definindo uma identidade comunitária vivida num nível estritamente teológico ou ‘religioso’? O cristianismo como Igreja não é sub-repticiamente postergado em comparação com a atração da ‘figura’ do Nazareno e sua prática de hospitalidade? [...] De acordo com o entendimento próprio da fé eclesial, a sacramentalidade é uma com a ‘figura’ de Cristo. Seu poder de simbolização não provem apenas de uma comunidade que busca perpetuar a memória do Nazareno e sua atitude hospitaleira. O fato sacramental deve ser pensado em conexão com uma teologia da graça em que uma ação de Cristo, de natureza pneumática, funda a Igreja” (HOLZER, 2008, p. 588-589, tradução nossa).

em tempos de inevidência de Deus. O sistema que acabamos de apresentar, com seus dois eixos, a auto-revelação e a santidade, parece ser o fruto de uma hermenêutica dos sinais dos tempos em diálogo com a definição conciliar. Esse diálogo nos ensina que o “plano de Revelação se concretiza” pelo silêncio do Pai e a santidade dos homens, seguindo o estilo do Filho, e no Espírito Santo. Isso se verifica nas experiências antropológicas elementares, na história coletiva, na vida em sociedade, e na criação. A auto-revelação permite pensar a Revelação como uma verdadeira entrega de Deus à humanidade, isto é, não só palavras, mas ele mesmo – na pura gratuidade. Quer dizer que, inclusive no silêncio, a Revelação não deixa de ser uma relação amorosa cuja iniciativa vem de Deus e que permite que os homens e mulheres “se tornam participantes da natureza divina” (DV n°2) por meio da santidade. A consequência importante sobre a transmissão de fé é que ela é chamada à moldar-se a essa maneira de comunicar, onde a relação e o dom de si são tanto importantes quanto as palavras.

Além da santidade, é a vida que está no centro do sistema, e é, fundamentalmente por isso que o sistema permanece aberto. Toda a reflexão do autor baseia-se sobre a experiência universal da fé elementar na vida, e sobre uma visão de Deus que se revela, antes de tudo, como fonte da vida, doador da vida, “o Vivente – “o-Deus-que-faz-viver-os-mortos-e-chama-à-existencia-o-que-não-existe” (Rm 4,17)” (THEOBALD, 2006, p. 151). A santidade, pois, é a experiência de uma vitória até sobre a morte, esta última como forma de mentira que impede a plenitude da vida. O próprio termo “*engendrement*” refere-se à geração da vida ou vida em constante gestação. Em síntese, poderíamos dizer, simplesmente, que o essencial é que a transmissão da fé seja antes de tudo transmissão da vida.

Mas colocar a vida em primeiro lugar não é reduzir a religião cristã a uma sabedoria de vida entre outras? É legítimo colocar em segundo plano os dogmas, preceitos e ensinamentos, até mesmo os sacramentos, isto é, tudo que é objetividade e instituição, para exaltar a primazia da relação interpessoal e a experiência subjetiva? Será que a cultura deve, então, impor suas regras e seus valores à teologia? Além disso, até que ponto o silêncio de Deus não parece justificar a renúncia a um anúncio explícito da Boa Notícia, inviabilizando a própria evangelização? Ao final, será que a proposta teológica de Christoph Theobald não acaba sendo uma ameaça e até pode levar à morte da Igreja católica, já que ele aceita o fim da cristandade? Para prevenir os mal-entendidos, é bom terminar enfrentando esses questionamentos legítimos.

4. ENTREGAR SUAS PALAVRAS

Fazer teologia é sempre uma “*paradosis*”⁹³, uma entrega nas mãos dos leitores e ouvintes, correndo o risco de ser mal interpretado. Estamos convencidos do fundamento escriturístico da proposta de Christoph Theobald, da sua conformidade com a doutrina, e da sua coerência teológica baseada sobre um conhecimento aprofundado dos debates atuais e passados, não só teológicos, mas também filosóficos e científicos em geral. Estamos também em conviência com a dimensão espiritual e pastoral da abordagem e achamos pertinente colocar as relações no centro das preocupações, sendo visto o diagnóstico da situação atual. Mas temos algumas inquietações em relação com a sua transmissibilidade. Com efeito, a evolução das mentalidades assim como a justaposição de um pensamento complexo e de um intuito pastoral expõe suas teorias a uma possível rejeição a priori ou a interpretações parciais e redutoras.

Primeiro, debruçar-nos-emos sobre o diagnóstico de “fim” que pode conduzir a curtos-circuitos. Queremos também mostrar que a insistência sobre uma tese, como o silêncio de Deus ou a fé elementar na vida, pode marcar o pensamento e eclipsar o resto da argumentação. Depois refletiremos sobre o fenômeno de “conversão” e “deconversão”⁹⁴ do vocabulário. Para terminar pretendemos apontar o problema da diferença de mentalidade entre a geração do Vaticano II e as gerações ulteriores.

4.1. O fim dos tempos e o tempo do fim: alguns curto circuitos a evitar

O título da dissertação, “Pensar a fé e sua transmissão em um mundo que nunca mais será cristão” é uma provocação, mas ele ilustra bem o quanto a evocação do fim pode provocar curtos-circuitos⁹⁵. Em física, os curtos-circuitos acontecem quando a corrente elétrica não respeita o circuito previsto entre dois polos, por

⁹³ *Paradosis* é o termo grego que se encontra em 1 Cor 11,23 e 1 Cor 15,1 e foi traduzido por “tradição”. Esse termo significa também “entrega”. Por esta razão, segundo Christoph Theobald, tem um vínculo estreito entre a entrega do Cristo e a transmissão da fé (THEOBALD, 2015b, p. 305 e 307).

⁹⁴ A “conversão” e “deconversão” semântica são expressões usadas pelo teólogo Bernard Sesbouë (SESBOUË, 2003). Explicaremos mais adiante o sentido dessas expressões.

⁹⁵ A imagem do curto-circuito é um recurso usado por Bernard Sesbouë (SESBOUË, 2003), mas usaremos dessa analogia de uma maneira um pouco diferente.

deficiência da resistência. Acreditamos que isso acontece analogicamente entre o polo “fim” e o polo “cristianismo”.

É claro que o autor não anuncia a desapareição da religião cristã. Ele só evoca o fim da cristandade. Mas, precisamos olhar de perto o significado dessa expressão e sua relevância. Um outro curto-circuito, ao falar de fim da cristandade, vem da interpretação das causas e do que se deve fazer. É necessário identificar o que distingue o ponto de vista de Christoph Theobald de outras correntes da Igreja. Terminaremos por evocar a natureza teológica do diagnóstico do autor e suas consequências.

Um primeiro curto-circuito possível é dizer que o autor afirma que estamos vivendo o fim do cristianismo. No entanto, por “fim da cristandade” entende-se, não o fim do cristianismo, mas o impossível retorno a uma sociedade integral ou pelo menos predominantemente cristã. Em outros termos, estamos agora na situação em que “ninguém nos obriga mais a fazer Deus intervir na gestão de nossas existências individuais e coletivas” (THEOBALD, 2006, p. 184). A religião cristã é hoje uma proposta de sentido entre muitos outros. Porém o teólogo fala de uma situação de perda de predominância, referindo-se ao contexto ocidental. Que realidade encontramos nos outros continentes? O diagnóstico de pluralidade parece ser confirmado por teólogos de outras áreas geográficas e por sociólogos: “Um dos traços distintivos da nossa época é a experiência de viver num mundo cada vez mais interconectado e religiosamente plural, mesmo nas sociedades onde as grandes tradições religiosas continuam a prevalecer” (FIUC, 2017, p. 77). Na América Latina, os bispos reunidos em Aparecida em 2007 para a quinta Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe partilham também a convicção do fim de uma época. Pelo menos é a interpretação de Cleto Caliman:

Concretamente, o que mais se torna evidente no tempo que nos é dado viver é o impacto do pluralismo cultural e religioso, da sociedade da informação e da comunicação planetária. Essas mudanças de alcance global sinalizam para um fato eclesial novo: primeiro, no DA os bispos tomam consciência do fim da “era constantiniana”, regida pela unanimidade católica; segundo, que essa passagem põe em crise o paradigma tradicional da transmissão da fé (cf. 39, 100d, 204, 365, 444), que pressupunha a posse tranquila do espaço cultural, assegurando a socialização primária da fé eclesial (CALIMAN, 2010).

No que diz respeito ao Brasil, o cenário religioso atual dificulta a coleta e análise de dados (TEIXERA, 2013, p. 127-174), mas, em termos numéricos, a maioria da

população ainda se diz cristã, com o crescimento dos movimentos pentecostais e a diminuição dos católicos. Podemos então confirmar que a tendência mundial é a pluralização e que é vão sonhar com a volta à hegemonia da religião católica, nem provavelmente à hegemonia cristã.

Um segundo atalho é pensar que ao falar de fim da cristandade, tudo mundo concorda sobre as causas e os remédios. Retomando o exemplo do documento de Aparecida, o teólogo Mário de França Miranda interpreta o fim da cristandade como a necessidade de passar de uma “pastoral de conservação” a uma “pastoral de conquista”, pastoral que foi aquela da Igreja nascente⁹⁶. Isso justifica que os bispos da América Latina tenham escolhido a figura do discípulo missionário como modelo de identificação para os fiéis. Outro exemplo é a interpretação do Cardeal Robert Sarah, de origem guineense, prefeito da Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos. Ele estima que a situação atual da Igreja católica é devida ao Concílio Vaticano II. Mais precisamente, uma interpretação errada desse Concílio conduziu a colocar o homem no centro e a evacuar aos poucos a transcendência da liturgia⁹⁷. As medidas preconizadas são, então, a volta às práticas pré-conciliares que garantem o respeito do sagrado, uma identidade clara e uma doutrina firme. Enfim, o Sínodo sobre a Nova Evangelização e Transmissão da Fé de 2012 focou o conteúdo da fé, procurando maneiras de transmitir a fé, adaptadas às mudanças culturais, lutando contra o relativismo pela força salvífica da verdade divina. Diferentemente, o diagnóstico de Christoph Theobald baseia-se sobre uma análise que se descentrou da Igreja e olhou a evolução da sociedade em si e como um todo⁹⁸. Tomando essa distância, ele concluiu que chegamos ao fim de uma época. Fim é diferente de mudança ou evolução. O fim implica o surgimento de algo radicalmente novo que requer uma mutação global e não simples reajustamentos, regressos ou atualizações. O fim não permite pensar em reconquista. É necessário, não somente repensar a fé e

⁹⁶ MIRANDA, Mário de França. A eclesiologia do documento de Aparecida. In: **REB**: Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 67, n. 268, p. 849, out. 2007.

⁹⁷ Ler, por exemplo, a palestra do Cardeal Sarah em Londres em julho de 2016: “*My brothers and sisters, where are the faithful of whom the Council Fathers spoke? Many of the faithful are now unfaithful: they do not come to the liturgy at all [...] Where is the unity the Council hoped to achieve? We have not yet reached it. Have we made real progress in calling the whole of mankind into the household of the Church? I do not think so. And yet we have done very much to the liturgy!*” (SARAH, 2016).

⁹⁸ Com certeza devemos muito à teologia da libertação que foi pioneira no campo da análise social, e talvez precisaria aprender mais dela para ter uma visão mais justa da sociedade e da cultura. Para entender o desafio de uma escuta do mundo que integra a complexidade e a dificuldade de levar em conta os “sem vozes”, ler, entre outros, a introdução à Teologia da libertação (GUTIERREZ, 2010b, p. 16-22).

sua transmissão, mas também a maneira de fazer teologia, a identidade cristã, as estruturas eclesiais, etc.

Enfim, um terceiro curto-circuito seria de reduzir o diagnóstico feito por Christoph Theobald a um trabalho meramente sociológico ou pastoral. Não se deve esquecer que é uma abordagem teológica e espiritual. Trata-se de uma leitura dos sinais dos tempos, segundo o espírito do Concílio Vaticano II, que Gilles Routhier descreve assim:

[Os sinais dos tempos] não são intervenções de Deus na história, nem uma Providência imanente nem uma presença de Deus nos acontecimentos. Eles constituem mutações na consciência humana como resultado das profundas transformações da sociedade, da ciência e da técnica, da economia e da cultura. São as tensões e os desequilíbrios gerados por essas transformações de larga escala que levam as pessoas a questionar-se e as dispõem a ouvir o Evangelho. Em suma, esses fenômenos de grande escala colocam a pessoa em desequilíbrio e obriga-a a interrogar-se novamente, ou virem a questionar suas aspirações. [...]. Este questionamento do homem sobre o sentido dessas mutações [...] autoriza a Igreja a tomar a palavra, isto é, a interpretar os sinais dos tempos à luz do Evangelho (ROUTHIER, 2011a, p. 91, tradução nossa).

À luz das Sagradas Escrituras, os sinais do fim da cristandade podem ser interpretados com anúncio do “tempo do fim” e não como fim dos tempos (THEOBALD, 2006, p. 175). Quer dizer que estaríamos em um tempo privilegiado que aproxima-nos da plenitude da Revelação. Isso exige uma conversão espiritual para aceitar verdadeiramente a morte de modelos e figuras, e acolher o inaudito. O cristão é chamado a apontar os sinais messiânicos e aceitar de ser ele mesmo humilde sinal da “iminência da imanência”.

Afinal, confirma-se que o diagnóstico do fim da cristandade pode levar a diversos equívocos e conduzir a assimilar a análise de Christoph Theobald com outras análises feitas dentro da Igreja Católica, sem medir a radicalidade das conclusões do teólogo. Longe de julgar as outras análises e conclusões, pensamos simplesmente que a proposta do autor é convincente, porque baseada sobre uma observação científica da sociedade por si mesma, junto com uma leitura de fé à luz das Sagradas Escrituras. Mas será que o inaudito pode ser audível, sobretudo quando exige uma conversão coletiva e abrir mão do conhecido para criar um novo jeito de ser Igreja?

4.2. O limite das fórmulas simples

Um segundo elemento que pode levar a interpretações parciais, mesmo de maneira inconsciente, é o realce de fórmulas simples como o silêncio de Deus ou a fé elementar na vida. Isoladas, elas podem escandalizar ou entusiasmar, e assim propagar-se, deixando do lado o contexto e o raciocínio que as fizeram nascer.

A partir do exemplo do silêncio de Deus, queremos lembrar que essas teses não vêm de uma elaboração conceitual teórica, mas são fruto da hermenêutica dos sinais dos tempos. Porém é bom confrontar com outros teólogos a visão de Deus e do homem que a tese do silêncio de Deus induz para poder tomar distância com esse processo hermenêutico, e re-colocar a fórmula dentro da reflexão do teólogo para não trair seu pensamento. Terminaremos considerando brevemente um segundo exemplo: a fé elementar na vida.

O silêncio de Deus não é uma tese nova. Christoph Theobald lembra que São João da Cruz, no século XVI, falava disso: “Ao dar-nos, como o fez, seu Filho que é sua única Palavra – pois não há em absoluto outra-, ele nos disse e revelou todas as coisas numa única vez por essa Palavra única e nada mais tem a falar” (JOÃO DA CRUZ apud THEOBALD, 2006, p. 179). Essa asserção baseia-se sobre a interpretação das Sagradas Escrituras, a saber, o prólogo da Carta aos Hebreus (Hb 1,1-2). Mas lembramos que o teólogo chega a pensar a Revelação em termos de silêncio de Deus a partir da observação – na fé - dos fatos históricos. Qual é o sentido de uma evolução da história que leva aos poucos à “in-evidência” de Deus, especialmente na *Shoah*, enquanto esperava-se um progresso na Revelação até chegar à plena visão e compreensão do mistério? A alternativa é que não há progresso na Revelação ou que a inevidência é, paradoxalmente, uma manifestação de Deus. Apostando sobre o progresso, o teólogo interpreta, logicamente, o silêncio de Deus como ato de Revelação. Deus se faz conhecer como Aquele que, desde a criação do mundo, doa-se na gratuidade total para deixar totalmente livres suas criaturas.

É justamente em razão da visão de Deus que está por trás da tese do silêncio que Andrés Torres Queiruga recusa essa interpretação. “Levado a sério e não como mera retórica [a epígrafe de “silêncio de Deus”] ameaça claramente romper a coerência mesma do conceito da divindade” (QUEIRUGA, 2010, p. 294-295). Como podemos dizer que Deus é amor e, ao mesmo tempo, afirmar que ele “pôde revelar-

se plenamente, mas por algum motivo não o quis”. Se Deus se cala para deixar o homem ser plenamente livre, quer dizer que Ele deve renunciar a ser ele mesmo para que o homem possa ser quem é? De modo geral, uma das principais teses de Andrés Torres Queiruga em relação à Revelação é que “Deus, como puro amor sempre em ato, está sempre se revelando ao homem na máxima medida que lhe é “possível”; de modo que os limites da revelação histórica não se devem a uma reserva divina, mas antes a uma incapacidade humana” (QUEIRUGA, 2010, p. 445). O teólogo espanhol propõe uma visão menos otimista da humanidade que a visão de Christoph Theobald, mas permite tomar distância. Acreditamos que toda a demonstração do nosso autor aponta justamente que o amor maior é renunciar a si mesmo, seja pelo silêncio do Pai ou pela santidade do Filho e de seus discípulos. Porém entendemos o risco de tirar de Deus seu poder ao querer explicar a evolução do mundo. Um outro teólogo, Yves Labbé, comentando *A Revelação*, faz uma pergunta que vai um pouco nesse sentido: “Será que a autonomia da criação não eclipsa a novidade da Revelação?” E continua perguntando: “Sob o motivo de respeitar a alteridade de Deus, sua retirada do mundo, não negligenciaríamos a força de salvação da revelação como libertação do homem por Deus?” (LABBE, 2004, p. 123-124, tradução nossa). Talvez poderíamos matizar essa inquietação, pensando Deus como Trindade, e lembrando a “*dynamis*” que ainda está atuando no mundo por meio do Espírito Santo.

Isso chama nossa atenção sobre o fato que uma fórmula forte pode apagar o resto da argumentação. O teólogo não diz que a Revelação é sem palavras nem ações. O lugar central das Sagradas Escrituras e da pessoa do Cristo na sua reflexão devem ser levados em conta, assim como sua reflexão sobre a Tradição apostólica e a consciência. E o fato que estamos na etapa da Revelação na qual Deus escolheu silenciar, não significa que ele pede aos cristãos a mesma atitude. É verdade, que, em nome da liberdade do outro, alguns cristãos, e uma parte da vida religiosa, optou pelo simples testemunho de vida - presença discreta inserida no meio dos ateus por exemplo -, que, à imagem do fermento na massa, vai trabalhar os corações. Christoph Theobald, no final de *Transmitir um Evangelho de liberdade* reconhece que sua intuição não é distante dessa “ocultação da Igreja” que foi uma opção pastoral no século XX (THEOBALD, 2007a, p. 143). Porém não é tanto uma questão de silêncio como de permitir o “*engendrement*”. Se, para o teólogo, a transmissão da fé consiste, antes de falar de Deus, em relações, atitudes hospitaleiras, santidade do cotidiano, fica claro que o anúncio explícito vai chegar em um segundo momento. Lembrando a

presença da multidão em diversos episódios das narrativas evangélicas, o teólogo reconhece, além disso, a legitimidade de um certo tipo de comunicação de massa. Porém “quanto mais a multidão é numerosa, tanto maior é o risco de reproduzir modelos idólatras” (THEOBALD, 2006, p. 193). Enfim, uma das hipóteses iniciais de *Transmitir um Evangelho de liberdade* é que a fé não é muda. Ela é criativa e permite a qualquer pessoa que fez a experiência de ser “gerada” na fé expressar-se com suas próprias palavras, com ajuda da voz das Sagradas Escrituras e da sua consciência.

Consideramos mais brevemente a “fé elementar na vida”. Como para o silêncio de Deus, a proposta teológica de Christoph Theobald surgiu do seu diagnóstico teológico, levando em conta muitos fenômenos como, entre outros, o ateísmo e a dificuldade em ser sujeito, que vem prejudicar a coragem de ser. Na verdade, a ideia de fé elementar na vida deve ser associada às palavras do Cristo “tua fé te salvou”, e ao tipo “qualquer pessoa”. Sob uma aparência de simplicidade, esse conjunto permite pensar a universalidade da salvação do Cristo, tema ainda mais complicado de tratar quando os cristãos não são mais majoritários. Se falar de fé elementar na vida abre o acesso à fé a qualquer pessoa, as palavras de Cristo “tua fé te salvou” mostram que a salvação nem é devida ao mérito da pessoa, nem é condicionada à uma pertença ou seguimento qualquer. Além disso, o elementar torna-se o motivo possível de diálogo, de comunhão. Também, isso faz da fé algo simples de entender, mesmo se fosse somente de maneira intuitiva, e então algo do qual qualquer pessoa pode testemunhar. Enfim, lembramos que a fé elementar na vida é a primeira etapa de um processo que deve permitir reconhecer Deus como fonte da vida, como aquele que prometeu a vida e que cumpriu sua promessa. No entanto o problema é que a fórmula pode conduzir a assimilar a fé cristã a essa fé elementar e reduzi-la a uma sabedoria de vida.

Afinal, em nome de uma visão otimista do homem e da história, o teólogo chegou a falar do silêncio de Deus e de fé elementar na vida, com o risco de que, na transmissão, se tira de Deus seus atributos essenciais e da religião cristã sua esperança. Outro risco é deixar pensar que a teologia de Christoph Theobald promove uma maneira de ser cristão, completamente escondida, sem nenhum anúncio explícito. Quer dizer que a transmissão não deve contentar-se em repetir “fórmulas choque” ou sedutoras. O que deve talvez ser transmitido é o caminho percorrido para chegar até lá, lembrando que transmitir, para o professor, é permitir que o destinatário faça seu próprio caminho e invente suas próprias fórmulas.

4.3. O fenômeno de “conversão” e “deconversão” do vocabulário

O intuito pastoral de Christoph Theobald, seu desejo de se comunicar com “qualquer um” e a primazia que ele dá à vida, o levou a fazer uma analogia entre fé e vida e elaborar categorias teológicas a partir de imagens concretas. Se essa abordagem é uma das grandes forças da sua teologia, ela apresenta alguns riscos e dificuldades no momento da transmissão. Antes de concentrar-nos sobre o “*engendrement*”, queremos contemplar o fenômeno de “conversão” e “deconversão” semântica.

A opção pastoral por imagens simples é pedagogicamente muito interessante. Porém queremos apontar alguns limites. Esses limites são ligados ao processo de “conversão” e de “deconversão” das palavras, expressões que pedimos emprestadas ao teólogo Bernard Sesbouë. Trata-se da passagem da experiência humana à tradição religiosa da humanidade (primeira conversão) e da tradição religiosa à Revelação cristã (segunda conversão), com o risco de “deconversão”, quando a palavra não está mais em adequação com o contexto.

Para expressar sua relação com a transcendência divina, o homem tem apenas palavras que traduzem sua experiência na imanência deste mundo e nas suas relações com os outros. Quando usamos essas palavras para expressar nosso relacionamento com Deus, devemos estar conscientes de que, por um lado, elas expressam algo que conhecemos bem e, por outro lado, elas mudam seu sentido para dizer algo completamente diferente que nós não conhecemos. Esta é uma primeira conversão de sentido (SESBOUË, 2003, p. 51).

Mas o sentido novo e convertido contradiz ou ofende o sentido inscrito espontaneamente, não apenas na história passada das religiões, mas também no presente do inconsciente coletivo. Portanto, o perigo é grande, assim que queremos explicar e comentar essas palavras, em teologia ou pastoral, de fazê-lo à luz de padrões não convertidos que funcionam sem que nós estejamos conscientes disso. Ao mesmo tempo, chegamos a “deconvertê-los”, ou mesmo a pervertê-los, e fazê-los afirmar coisas escandalosas [...] (SESBOUË, 2003, p. 59).

Esse processo justifica a necessidade de inventar categorias novas. Mas alerta também sobre o risco de “deconversão” de sentido. Por exemplo a palavra “*passeur*” em francês já perdeu uma parte do sentido que o teólogo queria dar. Com efeito, hoje, os barqueiros são muito raros na França, enquanto o crescimento das migrações clandestinas fez nascer um novo tipo de “*passeurs*” que são os homens que transportam os migrantes, cobrando valores abusivos, e que muitas vezes pertencem

a máfias ou facções. Falamos também de “*passeurs*” para designar os que transportam a droga, como mulas por exemplo. Assim, o papel essencial do “*porteur*” na teologia de Christoph Theobald, tanto para a transmissão da fé quanto para o tecido social, pode ser desvalorizado pela conotação pejorativa que o termo adquiriu. Além disso, o termo não evoca mais a ideia de fazer passar de uma margem do rio para a outra, que era muito importante na argumentação do teólogo. O segundo limite é que esse problema de conversão e “deconversão” aumenta com a necessidade de tradução. Por exemplo, foi difícil, na presente pesquisa, escolher entre guardar as palavras “*engendrement*” e “*porteur*” em francês ou traduzir. Se, por este trabalho, parecia necessário guardar o francês para não criar equívoco ou levar a alterar o sentido primeiro das imagens, seria bom depois escolher termos brasileiros a fim de permanecer fiel ao espírito de Christoph Theobald de usar um vocabulário simples, acessível. Mas será que as palavras “geração” e “barqueiro” ou “passador”⁹⁹ servem? Ou devemos deixar surgir outras imagens mais adequadas à cultura brasileira? Enfim, como terceiro limite, observamos que a palavra “hospitalidade” é tão usual na França que muitos se referem à teologia de Christoph Theobald sem perceber que o sentido dado pelo teólogo é um pouco diferente do significado comum.

Será que a palavra “*engendrement*” corre o risco de “deconversão”? Como já vimos, ela não é fácil traduzir em português¹⁰⁰. Para interpretá-la corretamente devemos entender que ela é central na reflexão do autor porque resolve a aporia da transmissão de uma fé que é intransmissível. Se a fé fosse somente adesão obediente à uma doutrina imutável, “morta”, não teria problema. Mas a fé é viva. Portanto, ela somente pode ser transmitida como a vida se transmite, isto é, por geração, “*engendrement*”. Em comparação com a palavra “*maïeutica*” (histórica) escolhida por Andrés Torres Queiruga para falar da Revelação, a palavra “*engendrement*” é mais ambígua porque ambivalente. Com efeito, ela pode sugerir tão o processo de reprodução, que o processo de dar luz, literal ou figurativamente. Ora é diferente de ser casal, gestante ou parteira! E é diferente de fazer vir à luz alguma “coisa” que já existe dentro do outro ou de implantar no outro alguma “coisa” que vai crescer. Pode

⁹⁹ Traduções encontradas nos livros estudados, *A Revelação e Transmitir um Evangelho de liberdade*.

¹⁰⁰ Dois livros saíram recentemente no Portugal, traduzindo “*engendrement*” por “gestação”. (BACQ, Philippe; THEOBALD, Christoph (Org.). **Uma nova oportunidade para o Evangelho**: Para uma pastoral de gestação. Prior Velho: Paulinas, 2013; de MATTEO, Marie-Agnès, AMHERDT; François-Xavier. **Abrir-se à fecundidade do Espírito**: Fundamentos de uma pastoral de gestação. Prior Velho: Paulinas, 2016). Não concordamos com essa opção porque perde uma boa parte do valor da analogia, como exposto no presente parágrafo.

ser que quando se trata da relação individual entre o “*passeur*” e “qualquer pessoa”, estejamos mais na configuração de um parto, considerando que a fé já está presente nessa pessoa. No seio de um grupo, o “*engendrement*”, tem mais a ver com um processo de fecundação, porque é da fé objetivada de cada um que vai brotar a comunidade eclesial. No que diz respeito à imagem da maiêutica, segundo Andrés Torres Queiruga, ela permite ilustrar como uma palavra externa, objetiva, no lugar de interferir na autonomia do sujeito, tem, ao contrário, o poder de fazer nascê-lo como sujeito (QUEIRUGA, 2010, p. 448). Quer dizer que a maiêutica, sobretudo com o pano de fundo socrático, enfatiza o papel da palavra, enquanto o “*engendrement*” destaca a relação. Além disso, a palavra “*engendrement*” tem uma legitimidade teológica maior, por causa do seu enraizamento escriturístico. O teólogo refere-se principalmente ao evangelho de João, no prólogo e no capítulo 3:

No encontro com Nicodemos, trata-se da mesma temática: nascer de Deus, nascer de cima, nascer do Espírito [...] Existe, portanto, aqui um vínculo íntimo que deve ser entendido entre o *engendrement* da vida e o *engendrement* de ser filho e filha de Deus, obviamente uma imagem à semelhança do próprio Cristo. A palavra “*engendrement*” - Zeugung / Lebenszeugung - conduz ao centro da vida humana e ao próprio centro do mistério cristão (THEOBALD, 2010a, p. 1, tradução nossa).

Assim, com a analogia da fé com a vida, assistimos a uma grande proeza: o teólogo consegue explicar elementos complicados da fé cristã em termos simples e concretos que podem ressoar com as experiências pessoais de “qualquer um”. Porém o processo de “conversão” das palavras não é tão fácil e a simplicidade pode facilmente iludir e provocar efeitos não desejados. Talvez seja nesse ponto que reside a maior vulnerabilidade da proposta, ao mesmo tempo que sua maior força.

4.4. A evolução das mentalidades

Como vimos na primeira parte, Christoph Theobald não esconde a suma importância do Concílio Vaticano II no seu percurso. Como muitos cristãos da sua geração, ele aderiu plenamente e com entusiasmo às grandes intuições do Concílio e sua teologia está ao serviço da realização dessas intuições. Mas receamos que a evolução das mentalidades faça com que, hoje, a proposta teológica do autor possa não responder às expectativas das novas gerações.

Para contemplar essa questão, nós nos apoiamos sobre o trabalho do teólogo canadense Gilles Routhier (ROUTHIER, 2014) que refletiu sobre a recepção do Concílio, no mundo ocidental, pelas gerações que não vivenciaram o evento. Começaremos por avaliar a evolução das mentalidades para depois refletir sobre o porvir da fé e de sua transmissão como “*engendrement*”.

Christoph Theobald faz parte daqueles que eram jovens na época do Concílio e com certeza ele poderia identificar-se com a descrição feita por Gilles Routhier:

Para a geração a quem o Vaticano II foi oferecido primeiro, a espontaneidade, mais que a repetição, era virtude. A liberdade mais do que a tradição era a regra. A autenticidade mais do que os códigos devia orientar as práticas. O espírito mais do que a letra governar as condutas. O imediatismo das relações sociais, mais que as regulações institucionais, deviam inspirar as condutas. O gesto verdadeiro mais do que a retomada das práticas tornava-se sinal de um agir verdadeiro. O que sentíamos e experimentávamos, mais do que era definido parecia soar justo. A experiência mais do que a lei era normativa. A criatividade e a liberdade de expressão eram chamadas a substituir formas impostas e quadros definidos. A sinceridade prevalecia sobre as normas. A interioridade mais que a exterioridade era promovida, a justiça e a caridade mais do que as práticas culturais e ascéticas reconhecidas e credenciadas (ROUTHIER, 2014, p. 195-196, tradução nossa).

De fato, a forma e o conteúdo da proposta teológica que estudamos estão em sintonia muito grande com o espírito dos anos de 1960, tal como descrito pelo teólogo canadense. Infelizmente essa geração afastou-se da instituição eclesial, e não deu a seus filhos uma educação religiosa, no sentido de uma prática regular e de um conhecimento doutrinal. Portanto, a geração que não vivenciou o Concílio adquiriu uma mentalidade oposta:

Assim, especialmente se eles se convertem na idade da juventude, redescobrimo o cristianismo e a Igreja, eles estão tentados tomar o contrapé da posição de seus pais. O período conciliar é então percebido como responsável pelo vazio espiritual que eles sentem e pela derrota da Igreja em nossas sociedades (Ibidem., p. 187-188).

Além disso, como católicos, seu status de minoria, adotando valores e comportamentos que não são atestados socialmente, leva-os a adotar uma atitude particular em relação aos outros, à cultura e ao mundo em que habitam, mais focada em confronto e controvérsia. Esta opção a favor de Cristo e de seu Evangelho e sua adesão, muitas vezes recente, à Igreja tem como consequência que sua identidade católica é muitas vezes mal assegurada. Por esta razão, eles precisam mais de posições claras, de fortes convicções e de verdades límpidas. Eles são constantemente questionados por seu ambiente, o que os força a

afirmar sua posição de forma nítida e a exhibir, às vezes sem modéstia, sua identidade (Ibidem., p. 192).

É claro que esse perfil não corresponde a todos os jovens católicos, e ainda menos a toda uma geração, mas um estudo feito em 2014 por uma socióloga brasileira, Silvia Fernandes, parece confirmar a presença dessa tendência no Brasil e nos Estados Unidos (FACHIN, 2014), tendência que João Batista Libanio já descrevia em 2004 a respeito da vida religiosa (LIBANIO, 2004).

Qual será então o porvir da teologia do “*engendrement*”? Como Gilles Routhier, nós nos perguntamos se devemos renunciar logo a divulgar essa visão da fé e de sua transmissão às gerações Y e Z ou web 2.0, ou se podemos esperar encontrar uma maneira de entrar em discussão, visando “a fusão dos dois horizontes”:

A recepção, os especialistas nos ensinam, «resulta da fusão de dois horizontes: o do autor que deu forma e sentido a uma obra, a do público que interpreta e reinterpreta sem cessar essa forma e esse significado de acordo com a atualidade¹⁰¹». Estamos, então, no que diz respeito à questão da relação com o mundo e com os outros, na presença de dois horizontes: o dos Padres conciliares [...] e o do novo público constituído por esta geração de jovens católicos [...]. Seria, portanto, necessário hoje proceder a uma releitura dos textos conciliares que permitiria a fusão desses dois horizontes ou, melhor, promover um diálogo entre dois horizontes ou uma discussão a respeito dos pressupostos sobre os quais esses dois horizontes se baseiam (ROUTHIER, 2014, p. 204-205, tradução nossa).

Se a proposta de Christoph Theobald não pode ser recebida como tal por uma parte dos cristãos, ela pode continuar a ser vivida por aqueles que aderem a ela. Apostamos que a santidade será a atitude que abrirá um caminho de diálogo e de comunhão. Cabe depois aos teólogos e teólogas participar desse caminho. Nesse sentido, João Batista Libanio lembrava à vida religiosa, confrontada à mesma necessidade de comunhão, a opção do Vaticano II pelo modelo sacramental. “Ele mantém a exterioridade da tradição católica. Não há sacramento sem sinal visível. Mas aponta para o lado invisível da interioridade da graça comunicada e recebida, mais acentuada na vertente evangélica.” (LIBANIO, 2005, p. 80). Mesmo se percebemos que Christoph Theobald tem a categoria do “*sacramentum*” bem presente na mente ao propor a santidade como identidade cristã, talvez precisasse hoje refletir sobre como “as regras, as normas, os sinais, os símbolos, e as práticas favorecem a [...] experiência pessoal, interior e espiritual” (LIBANIO, 2005, p. 80). Um artigo recente

¹⁰¹ JAUSS, Hans-Robert. **Pour une esthétique de la réception**. Paris: Gallimard, 1978, p. 90.

sugeriu que poderiam coabitar diversos modelos de evangelização na Igreja (JOIN-LAMBERT, 2017): a nova evangelização, o modelo francês da proposta da fé (CEF, 1996), a pastoral de “*engendrement*” e o modelo do Papa Francisco da Igreja em saída. A tese dele é que, no seio de uma sociedade plural, a Igreja é chamada à mesma pluralidade. O problema é que a proposta de Christoph Theobald é mais que um modelo de evangelização. Será que podem coabitar na Igreja diversas maneiras de habitar o mundo, sem perder a força do sinal?

Para concluir, refletir sobre a recepção da proposta teológica de Christoph Theobald é uma maneira de completar a reflexão sobre a fé e sua transmissão. Ao final, pode-se constatar que os riscos de mal-entendidos são paradoxalmente ligados à vontade de levar em consideração os destinatários da evangelização. Não percebemos da parte do autor nenhuma vontade de provocação, mas a coragem de escutar e interpretar os sinais dos tempos, de tirar as conclusões de sua leitura e de arriscar hipóteses novas. Seu desejo de permitir a seus leitores uma apropriação pessoal o levou a um esforço de simplificação que tornou seu discurso vulnerável. Com efeito, quem gosta de respostas imediatas e recusa-se a percorrer o caminho espiritual esperado pelo autor, poderá facilmente cair na tentação dos curtos-circuitos e contentar-se com algumas fórmulas choque que, isoladas, não têm sentido. Além disso arriscar-se à pastoralidade em tempos líquidos dá provavelmente uma dimensão provisória maior a qualquer trabalho teológico. De fato, se as mentalidades evoluem rapidamente, a linguagem analógica e o próprio diagnóstico teológico tornam-se caducos quando surge uma nova geração. Será que isso invalida a maneira de fazer teologia de Christoph Theobald? Acreditamos, ao contrário, que essa maneira de mergulhar e entregar-se à história humana, consentindo à vulnerabilidade, permite a ação de Deus Trindade em nossas vidas e na vida da Igreja.

CONCLUSÃO

A teologia de Christoph Theobald, tal qual nós a descobrimos por meio da leitura de duas de suas obras, *A Revelação e Transmitir um Evangelho de liberdade*, é, antes de tudo, um movimento de recepção conciliar. Claramente, a pastoralidade e a leitura dos sinais dos tempos informaram a maneira theobaldiana de fazer teologia. No centro de sua metodologia encontra-se o diagnóstico histórico e teológico que permite levar em consideração o destinatário, qual seja, o homem e a mulher mergulhados na pós-modernidade. Porém, mais que uma metodologia, a pastoralidade e a leitura dos sinais dos tempos são atitudes que inscrevem a fé e sua transmissão na relação da Igreja aos outros e ao mundo.

Marcado por esse Concílio e por seu estudo da crise modernista, o teólogo escrutou o mundo com um olhar aberto e benevolente. A partir das Sagradas Escrituras e dialogando com as ciências, a arte e com diversos grupos de cristãos, ele procurou dar conta de sua fé na presença atuante de Deus na história – um Deus Trindade que respeita a autonomia da sua criação. Duas convicções guiaram seu trabalho. A primeira é que a teologia só pode ser espiritual. A segunda é que a fé cristã é viva, dinâmica e simples.

As obras do teólogo que foram estudadas aqui são um exemplo dessa vida da fé e da sua simplicidade. Com efeito, não encontramos categorias teológicas clássicas ou referências a dogmas, de maneira explícita. O autor partiu “da vida”, isto é, da criação, da história, da situação atual da sociedade e das experiências individuais para poder identificar, nessa vida, os traços de Deus. Não fez isso sem critérios. Ele sempre fez um vai e vem entre “a vida” e as Sagradas Escrituras, especialmente o Novo Testamento, e ainda mais, a narrativa da vida do Cristo, enquanto homem caminhando nas estradas da Galileia. Essa maneira de dar conta da presença efetiva de Deus hoje, no meio de nós, leva a gerar novas categorias. Essas categorias, por ter nascido “da vida”, são concretas e analógicas: o “*engendrement*”, o “*passer*”, a hospitalidade, “qualquer pessoa”, etc. Mas a simplicidade não deve enganar-nos: a tradição da Igreja é o terreno que brotou essa nova linguagem. Se não encontramos referências a dogmas ou reflexões teológicas ulteriores, é porque os dois livros que estudamos tinham por objetivo dialogar com os homens e mulheres mergulhados na cultura pós-moderna. Embora a teologia de Christoph Theobald seja um diálogo permanente com essa tradição, ela foi aqui peneirada para apresentar somente o

essencial. Na visão do autor, transmitir a fé é permitir que todo homem ou mulher possa fazer um trabalho pessoal de apropriação. Pertence a cada um decidir ou não passar da fé elementar na vida à fé em Deus origem e fonte dessa vida. Para isso, é preciso discernir em consciência e adquirir a convicção que vale a pena arriscar-se na travessia para a outra margem, e simplesmente tentar viver e agir em coerência com suas convicções. Viver assim, de maneira única, mas no estilo da santidade do Nazareno, com a promessa de um “feliz” que supera o medo da morte, é ser sinal visível e legível da Revelação de Deus na história.

Assim, no contexto inédito do fim da cristandade, a fé não gera só uma nova linguagem, ela gera também um novo estilo de vida cristã e, por conseguinte, um novo jeito de ser igreja. De fato, a Igreja é chamada a considerar o processo de transmissão da fé como um processo de geração recíproca, que faz brotar não somente a fé, mas a comunhão e o desejo de celebrar juntos. Ela é também chamada a aceitar de, gratuitamente e humildemente, ser “*porteur*”, no meio de outros “*porteurs*”, de uma fé elementar na vida, sem fazer da pertença à Igreja a condição da salvação. Isso demanda renunciar ao poder e à glória humana de ser numerosos e fortes. Portanto, o tempo do fim é um itinerário crístico: o tempo do consentimento à vulnerabilidade. A salvação continua a precisar da Igreja, mas de maneira discreta, nos bastidores do mundo, no tecido social, nas relações de proximidade, nos gemidos junto com toda a criação e o Espírito Santo. Isso não quer dizer que os cristãos devem ficar mudos e renunciar ao anúncio explícito da Boa Notícia. É, ao contrário, um convite a confiar, ainda mais, na criatividade da fé e na capacidade de aprendizagem da humanidade. Mas, mudar as mentalidades é um desafio muito grande. Na vulnerabilidade de um discurso entregue à interpretação e à evolução rápida das gerações, existe alguma possibilidade a teologia singular de Christoph Theobald sofrer mal-entendidos. Mesmo assim, podemos, na confiança, dar glória a Deus que, no silêncio, não deixa de doar-se à humanidade, como Pai, Filho e Espírito Santo.

REFERÊNCIAS

Obras de Christoph Theobald:

- *Obras objetos do estudo*

THEOBALD, Christoph. **La Révélation... tout simplement**. Paris: L'Atelier, 2001.

_____. **A Revelação**. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **Transmettre un Evangile de liberté**. Paris: Bayard, 2007a.

_____. **Transmitir um Evangelho de liberdade**. São Paulo: Loyola, 2009a.

- *Outras obras*

THEOBALD, Christoph. **Présences d'Évangile I: Lire les Évangiles et l'Apocalypse en Algérie et ailleurs**. Paris : Les éditions de l'Atelier, 2011.

_____. **Le christianisme comme style**. Paris: Les éditions du Cerf, 2007b.

_____. **Selon l'Esprit de sainteté**. Paris: Les éditions du Cerf, 2015.

- *Artigos*

THEOBALD, Christoph. La pastorale d'engendrement – A l'école du Christ initiateur. In: SESSION PASTORALE DIOCESAINE, Lausanne, 29 set.-1^o out. 2010a. Disponível em: <<https://www.diocese-igf.ch/fileadmin/documents/Diocese/SPD2010conferences.pdf>>. Acesso em: out. 2016.

_____. Le christianisme comme style. In: **Lumière & Vie**, n.282, p. 5-17, abr-jun. 2009b. Disponível em: <http://lumiere-et-vie.fr/resources/cariboost_files/LV_282_pages_5-17.pdf>. Acesso em: out. 2016.

_____. La différence chrétienne : A propos du geste théologique de Vatican II. In: **Études**, Paris, v.412, n.1, p.65-76, 2010c. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-etudes-2010-1-page-65.htm>>. Acesso em jan. 2018.

_____. Mon itinéraire au pays de la théologie. In : **Laval théologique et philosophique**, Laval, v.68, n.2, p. 319-333, 2012. Disponível em: <<http://www.erudit.org/fr/revues/ltp/2012-v68-n2-n2/1013424ar/>>. Acesso em: 26 jan. 2017.

_____. O Cristianismo como estilo. In: **IHU on-line**. ed. 308, 14 set. 2009c. Disponível em:

<http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2813&secao=308>. Acesso em: out.2016.

_____. O cristianismo como estilo: acerca do papel dos indivíduos e das comunidades na formação dos sujeitos. In: **Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap**, Recife, Ano IX, n. 1 -. p. 9-25, jan./jun., 2010b.

_____. Paroles des hommes – Parole de Dieu: réflexions théologiques et pastorales à partir de Vatican II. In: **Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap**, Recife, v.5, n.1, p. 303-317, dez., 2015b.

Artigos sobre Christoph Theobald:

BACQ, Philippe. «La Révélation... tout simplement»: Un livre de Christoph Theobald. In: **Nouvelle revue théologique**, Bruxelles, v.126, n.2, p. 258-267, abr/jun., 2004.

DENEKEN, Michel. C. Theobald, La Révélation... tout simplement. In: **Revue des Sciences Religieuses**, Strasbourg, v.76, n.1, p. 110-111, jan., 2002.

GISEL, Pierre. Etude critique: le christianisme comme style. In: **Revue de théologie et de philosophie**, Zürich, v.141, n.1, p. 63-72, 2009.

HOLZER, Vincent. «Le christianisme comme style»: Dogmatique «négative» et identité stylistique du christianisme dans l'œuvre de Christoph Theobald. In: **Recherches de Science Religieuse**, Paris, v.96, n.4, p. 567-590, 2008.

LABBÉ, Yves. La théologie des religions entre création et révélation : Jacques Dupuis et Christoph Theobald. In: **Nouvelle revue théologique**, Bruxelles, v.126, n.1, p. 106-129, jan./março., 2004.

LESEGRETAIN, Claire. Christoph Theobald, vivre l'appel apostolique. In: **La Croix**, 29 de maio de 2009. Disponível em: <http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Christoph-Theobald-vivre-l-appel-apostolique-_NG_-2009-05-29-535444>. Acesso em: out. 2016.

ROSA, Luís Carlos Dalla. Christoph Theobald: o Concílio Vaticano II e a proclamação de um Evangelho de liberdade em tempos plurais. In: **IHU on-line**, 23 maio 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/509764-christoph-theobald-o-concilio-vaticano-ii-e-a-proclamacao-de-um-evangelho-de-liberdade-em-tempos-plurais>>. Acesso em: abril 2016.

Outras referências:

BAKKER, Nicolau João. Nossa “pastoral líquida” e a “nova paróquia” que queremos. In: **Vida Pastoral**. São Paulo, v.56, n.302, p. 13-22, março/abril 2015.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.

BENTO XVI, Papa. **Carta apostólica sob forma de motu próprio *Porta fidei*** com a qual se proclama o ano da fé. 2011. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei.html>. Acesso em: 26 out. 2017.

BLONDEL, Maurice. **L'Action**: Essai d'une critique de la vie et d'une Science de la pratique (1893). Paris: Les Presses universitaires de France, 1993.

BONHOEFFER, Dietrich. **Ethique**. Genève: Labor et Fides, 1969.

BONHOEFFER, Dietrich **Résistance et soumission**: Lettres et notes de captivité. Genève: Labor et Fides, 2006.

BRIGHENTI, Agenor. A ação pastoral em tempos de mudança: modelos obsoletos e balizas de um novo paradigma. In: **Vida Pastoral**. São Paulo, v.56, n.302, p. 23-34, março/abril 2015.

CALIMAN, Cleto. **A eclesiologia de Aparecida: implicações para a pastoral e a catequese**. 2010. Disponível em: <<https://ccaliman.wordpress.com/2010/11/03/a-eclesiologia-de-aparecida>>. Acesso em: 29 ago. 2015.

CAPRA, Fritjof. STEINDL-RAST, David. **Pertencendo ao universo**. São Paulo: Cultrix. 1991. (Visão previa).

CEF. **Proposer la foi dans la société actuelle**: Lettre aux catholiques de France. Paris: Les éditions du Cerf, 1996.

CELAM. **Documento de Aparecida**: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 13-31 de maio de 2007. Brasília: Ed. CNBB, São Paulo: Paulinas, Paulus, 2007.

CNBB. **Comunidade de comunidades**: uma nova paróquia: A conversão pastoral da paróquia. São Paulo: Paulinas, 2014.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **O *sensus fidei* na vida da Igreja**. 2014. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_2014_0610_sensus-fidei_po.html>. Acesso em: out. 2017.

CONCÍLIO VATICANO I. **Constituição dogmática *Dei Filium*** sobre a Fé católica. 1870. In: DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição pastoral *Gaudium et spes*** sobre a Igreja no mundo de hoje. 1965 ed. 8. Trad. Secretariado Nacional do apostolado da oração em Portugal. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. **Constituição dogmática *Dei verbum*** sobre a revelação divina. 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html>. Acesso em: 24 jul. 2015.

_____. **Declaração *Dignitatis humanae*** sobre a liberdade religiosa. 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html>. Acesso em: jan. 2018.

OLIVEIRA, Pedro Rubens Ferreira de. **O Rosto plural da fé**. São Paulo: Loyola, 2008.

FACHIN, Patrícia. Jovens católicos: o fervor com o terço e a Bíblia no Brasil e a concordância com a doutrina moral da Igreja nos EUA. Entrevista especial com Silvia Fernandes. In: **IHU on-line**, 17 ago. 2014. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/159-entrevistas/534252-jovens-catolicos-o-fervor-com-o-terco-e-a-biblia-no-brasil-e-a-concordancia-com-a-doutrina-moral-da-igreja-nos-eua-entrevista-especial-com-silvia-fernandes->>>. Acesso em: 9 de janeiro de 2018.

FEDERAÇÃO INTERNACIONAL DAS UNIVERSIDADES CATÓLICAS (FIUC). **50 anos após o Concílio Vaticano II**: teólogos do mundo inteiro deliberam. São Paulo: Paulinas, 2017.

FORTE, Bruno. **Para onde vai o Cristianismo?** São Paulo: Loyola, 2003. p. 79-96.

FRANCISCO, Papa. **Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*** sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Pia Sociedade Filhas de São Paulo, 2013.

FRANCISCO, Papa. **Carta encíclica *Laudato'si*** sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus/ Loyola, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. **Vérité et Méthode**: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Paris: Seuil, 1996.

GEFFRÉ, Claude. L'histoire récente de la théologie fondamentale. In: **Concilium**, Nijmegen, n.46, p. 11-28, 1969.

GREISCH, Jean. Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité. In: **Recherches de Science Religieuse**. Paris, v.91, n. 4, p. 591-610, 2003.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A verdade vos libertará**: Confrontos. São Paulo: Loyola, 2000a. p. 9-65.

_____. **Teologia da libertação**: Perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000b.

HERVIEU-LEGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

INACIO DE LOYOLA. **Exercícios Espirituais**. São Paulo: Loyola, 2013.

IRENEE DE LYON. **Contre les hérésies**. Paris: Les éditions du Cerf, 1984.

JOÃO PAULO II. Papa. **Carta encíclica *Evangelium Vitae*** sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. 1995. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html>. Acesso em: 10 jul. 2015.

_____. **Constituição apostólica *Fidei Depositum*** para a publicação do Catecismo da Igreja Católica redigido depois do Concílio vaticano II. 1992. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19921011_fidei-depositum.html>. Acesso em: 20 ago. 2017.

JOÃO XXIII, Papa. **Discurso na abertura solene do ss. Concílio: *Gaudet mater ecclesia***. 1962. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html>. Acesso em: 11 jul. 2015.

JOIN-LAMBERT, Arnaud. La mission chrétienne en modernité liquide: une pluralité nécessaire. In: **Études**. Paris, nº4241, p. 73-82, set., 2017.

LIBANIO, João Batista. Impactos da realidade sociocultural e religiosa sobre a vida consagrada a partir da América Latina: busca de respostas. In: **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 37, n. 101, p. 55-88, jan./abr., 2005.

_____. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2005.

MANUCCI, Valerio. **Bíblia, palavra de Deus**: curso de introdução à Sagrada Escritura. São Paulo: Paulus, 2008.

NEUTZLING, Inácio. BINGEMER, Maria Clara. YUNES, Eliana (org). **O futuro da autonomia**: uma sociedade de indivíduos? Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.

PALLARES-BURKE, M. L. G. Entrevista com Zygmunt Bauman. In: **Revista tempo social – USP**, São Paulo, v. 16, n. 1, jun. 2004.

PAULO VI, Papa. **Exortação apostólica *Evangelii nuntiandi*** sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 1975. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html>. Acesso em: 22 fev. 2016.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar a revelação**: a Revelação divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010.

RAHNER, Karl. **Traité fondamental de la foi**. Paris: Centurion, 1983.

RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. **Petit dictionnaire de théologie catholique**. Paris: Seuil.1970.

ROUTHIER, Gilles. «Les signes du temps»: Fortune et infortune d'une expression du concile Vatican II. In: **Transversalités**, Paris, v.2011, n.118, p. 79-102, abr-jun. 2011a.

_____. À l'origine de la pastoralité à Vatican II. In: **Laval théologique et philosophique**, Laval, v.67, n.3, p. 443–459, out. 2011b.

_____. Réception de Vatican II Le Concile livré entre les mains d'une nouvelle génération. In: **Chemins de dialogue**, Marseille, n.44, p. 187-206, 2014.

ROMANO, Claude. L'événement et le monde. Paris: PUF, 1998, apud GREISCH, Jean. Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité. In: **Recherches de Science Religieuse**, Paris, v.91, n.4/2003, p. 591-610, 2003.

SESBOUË, Bernard. **Jésus-Christ, l'unique médiateur**: Essai sur la rédemption et le salut. Tomo 1 Problématique et relecture doctrinale. Paris: Desclée. 2003. (col. Jésus et Jésus-christ n° 33).

_____. **Jésus-Christ, l'unique médiateur**: Essai sur la rédemption et le salut. Tomo 2 Les récits du salut. Paris: Desclée. 1991. (col. Jésus et Jésus-christ n° 51).

SARAH, Robert. Towards an Authentic Implementation of Sacrosanctum Concilium. **The Catholic Herald**. 12 julho 2016. Disponível em: <<http://www.catholicerald.co.uk/news/2016/07/12/full-text-cardinal-sarah-at-sacra-liturgia-conference/>>. Acesso em: 22 ago. 2016.

TEIXERA, Faustino; MENEZES, Renata (Org). **Religiões em movimento**: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 89-126.

TILLICH, Paul. **Le courage d'être**. Paris: Les éditions du Cerf; Genève: Labor et Fides; Laval: Presses de l'Université, 1999.

VIEIRA, Carlos Alberto Pinheiro. **O enfraquecimento das estruturas fortes e o retorno à religião**: a proposta de Gianni Vattimo para o Cristianismo contemporâneo. 2011. 80 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2011.