

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

JUAREZ APARECIDO COSTA

**A CONTRIBUIÇÃO DE ANDRÉS TORRES QUEIRUGA
PARA UMA RELEITURA MODERNA DO CRISTIANISMO**

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**São Paulo
2009**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

JUAREZ APARECIDO COSTA

**A CONTRIBUIÇÃO DE ANDRÉS TORRES QUEIRUGA
PARA UMA RELEITURA MODERNA DO CRISTIANISMO**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Lima Vasconcellos.

**São Paulo
2009**

Banca Examinadora

DEDICATÓRIA

À Eliana e Victor Matheus, que me fez viajar em meus sonhos, quando eu mal percebia que dormia, fazendo com que eu pudesse perceber os desapontamentos e as tristezas da vida com doçura e singeleza, sem que ao menos eu tivesse tempo de agradecê-los.

AGRADECIMENTO

Viver não é simplesmente cumprir a longa trajetória que a vida nos proporciona, mas, é compreender a grande marcha, agarrando cada oportunidade que ela nos possibilita, através de pessoas especiais, nas quais queremos agradecer-las por terem cruzado nosso caminho e contribuído de alguma forma para o conhecimento.

Ao Professor Dr. Pedro Lima Vasconcellos por sua humanidade, paciência, amizade e firme orientação, sem ela seria impossível o desenvolvimento e conclusão desta pesquisa.

Às Supervisoras e Coordenadoras do Programa de Bolsas da Diretoria de Ensino de Mauá, Denise Aparecida Moscardo Freire e Isabel Rosane Salles de Freitas por acreditar na proposta e possibilitar a mediação do financiamento da pesquisa junto a Secretaria da Educação de São Paulo.

Aos Professores do Programa de Estudos Pós-Graduação em Ciências da Religião, pela acolhida e apoio neste caminhar, em especial ao Dr. Afonso Maria Ligorio Soares e Dr. João Décio Passos, que com paciência contribuíram na qualificação e apontaram caminhos esclarecedores e uma nova perspectiva de pesquisa e análise do tema.

A Gedeon Freire diretor pedagógico do Instituto Cristão de Estudos Contemporâneos – ICEC – pela amizade e por proporcionar uma liberdade no pensamento teológico. Também aos alunos que proporcionaram discussões e motivações durante a pesquisa, em especial ao Hélio Mizukami, Rosangela,

Moisés, Gilmar, Otávio, Ester, Sônia Bichara, Alan, Maria Madalena e Daniel. Não podemos deixar de lembrar de Jane Mizukami que com dedicação ajudou-me na busca de obras que, até então, não estavam ao meu alcance.

Aos amigos Professores Márcia Plana, Josino, Raquel, Reginaldo; por proporcionarem momentos descontraídos e participarem de minha vida, tornando-a mais suave diante da problemática, a qual o mundo nos coloca e as professoras Luciana Scalco Fornaziero Castilha e Ana Paula Tavares pelo auxílio na tradução do abstract.

À Eliana, a quem devo muito, por sempre me apoiar e saber compreender meus momentos difíceis, sendo amiga e companheira.

A todos que diretamente ou indiretamente participaram e contribuíram desse momento tão gratificante de minha vida. Minha imensa gratidão.

RESUMO

Esta tese mostra que as mudanças culturais proporcionadas pela Modernidade possibilitaram a crise do cristianismo. Traz como âmago fundamental o teólogo Andrés Torres Queiruga, que descortina na Modernidade uma conseqüência das principais virtudes do cristianismo. Ele indica horizontes para o diálogo profícuo entre cristianismo e Modernidade, e contribui para uma reinterpretação moderna dessa religião para que ela possa se manter firme e contextualizada na sua proposta. Assim traz uma revisão e atualização do cristianismo dentro de novas categorias conceituais possibilitando uma releitura moderna dessa religião tão tradicional.

Concluimos que cabe também a Ciências da Religião e a Teologia propiciarem este papel, procurando colaborar para que possa ocorrer um novo olhar e um novo repensar do cristianismo na Modernidade. Somente dentro da perspectiva de um novo paradigma o cristianismo poderá se concretizar no diálogo com outras religiões.

Palavras-Chave: Cristianismo, Modernidade, Secularização, Mudanças de Paradigmas, Catolicismo, Releitura, Repensar , Teologia e Experiência Cristã.

ABSTRACT

This thesis shows that cultural changes provided by modernity enable the crisis of Christianity. It brings as fundamental essence the theologian Andrés Torres Queiruga, that uncovers in modernity a consequence of the main virtues of Christianity. It points horizons to the useful dialogue between Christianity and modernity and contributes to a modern reinterpretation of this religion to it can stand firm and contextualized in its proposal. So it brings a review and actualization of Christianity in the highly regarded categories enabling a modern rereading of the religion so traditional.

We concluded that it is appropriate to science of the religion and o theology provides this role, searching for collaborate for that it can occur a new look and a new rethink of the Christianity in the modernity. Only in the view of a new paradigm, the Christianity will be in the dialogue with other religions.

Keywords: Christianity, Modernity, Secularization, Changes of Paradigms, Catholicism, Rereading, Rethink, Theology and Christian Experience.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 - Motivações para escolha do tema	12
2 - Delimitação do objeto de pesquisa e justificativa	13
3 - Explicitação do problema e hipótese de trabalho	17
4 - Quadro teórico	20
5 - Objeto e metodologia da pesquisa	23
6 - Objetivo ou resultado esperado	25
7 - Apresentação dos capítulos da pesquisa	25

1º CAPÍTULO

MODERNIDADE: UMA ABORDAGEM A PARTIR DAS CATEGORIAS DA HISTÓRIA, PLURALISMO E SECULARIZAÇÃO	30
1 - A Modernidade: em busca de uma precisão conceitual	31
2 - A Modernidade pela ótica histórica	40
2.1 - Renascimento: transição entre Idade Média e Moderna	41
2.2 - A Reforma Protestante como marco da Modernidade	47
2.3 - O Iluminismo e a Modernidade	54
3 - A Modernidade na ótica da pluralidade	63
3.1 - A Igreja Católica diante da Modernidade	64
3.2 - A Tradição em questão	68
4 - A Modernidade pelo olhar da secularização	74
4.1 - A Revolução Francesa e a crise do Catolicismo	78
4.2 - A secularização: uma abordagem do conceito	87
5 - Conclusão do capítulo	96

2º CAPÍTULO

DESAFIOS COLOCADOS PELA MODERNIDADE AO CRISTIANISMO CATÓLICO	98
1 - Desafios da Modernidade: respostas católicas	100
2 - Desafios à teologia convencional	110
2.1 - Crise na compreensão pré-moderna da revelação	111

2.2 - Perspectivas teológicas diante da Modernidade	115
---	-----

3º CAPÍTULO

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA: TRAJETÓRIA, TEOLOGIA E DIÁLOGO COM A MODERNIDADE	128
1-Trajectoria de Andrés Torres Queiruga	128
1.1 – A quase condenação de Andrés torres Queiruga	132
1.2 - Influências teológicas na vida de Andrés Torres Queiruga	134
1.3 - Diálogo de Andrés Torres Queiruga com outros teólogos	142
1.4 - Angel Maria José Amor Ruibal: inspiração a Andrés Torres Queiruga	148
2 - O estilo teológico de Andrés Torres Queiruga	153
2.1 - A teologia em perspectiva de diálogo com a cultura moderna	157
2.2 - As interpretações negativas do cristianismo e da imagem de Deus	162

4º CAPÍTULO

CATEGORIAS CENTRAIS DA TEOLOGIA DE QUEIRUGA PARA UM CRISTIANISMO MODERNO	172
1 - Repensar a revelação através da maiêutica histórica	172
2 - A pluralidade religiosa: o universalismo assimétrico, inreligiosação e teocentrismo jesuânico	183
3 - Repensar a cristologia, o mal, a salvação e a ressurreição em uma Modernidade secularizada	195
3.1 - Um novo olhar para a cristologia no mundo moderno	196
3.2 - A piteodiceia cristã e o problema do mal	202
3.3 - Repensar a salvação	207
3.4 - Um novo olhar para a ressurreição na Modernidade	214
4 - Conclusão do capítulo	223

5º CAPÍTULO

O FIM DO CRISTIANISMO PRÉ-MODERNO: DESAFIO PARA UM NOVO HORIZONTE	225
--	-----

1 - Apresentação da obra: <i>Fin del cristianismo premoderno: retos hacia um nuevo horizonte</i>	226
2 - Análise crítica da obra	229
3 - O cristianismo diante de novos horizontes	254
4 - Balanço crítico	260
4.1 - Linguagem Teológica de Andrés Torres Queiruga	260
4.2 - A Modernidade e a força da religião	265
4.3 - Diálogo entre as religiões	273
CONSIDERAÇÕES FINAIS	281
BIBLIOGRAFIA	287

INTRODUÇÃO

A contribuição de Andrés Torres Queiruga para uma releitura moderna do cristianismo tem como objetivo demonstrar que é fundamental perceber que entre cristianismo e Modernidade pode haver um diálogo profícuo. Cabendo tanto a Ciências da Religião como a Teologia propiciar este papel, procurando colaborar para que possa ocorrer um novo olhar e um novo repensar do cristianismo na Modernidade. Somente dentro da perspectiva de um novo paradigma o cristianismo poderá se concretizar no diálogo com outras religiões.

1 – Motivações para escolha do tema

Este tema surgiu a partir de minha pesquisa realizada no mestrado: *Salvação e comportamento moral: um estudo dos modelos de discurso teológico moral das Igrejas Assembléia de Deus tradicional e Assembléia de Deus Betesda*¹. Quando pesquisei a respeito da moral conservadora das Assembléias de Deus, deparei-me com o espírito da Modernidade, que se anunciava pela secularização progressiva da sociedade europeia ocidental, substituindo a idéia de um mundo feito e estático por outra, que valoriza o indivíduo em detrimento de qualquer outra forma excessiva de poder. A repercussão deste ideário no campo religioso impunha a necessidade de se repensar papéis e funções do cristianismo face à ciência que se desenvolvia. Diante das leituras fiquei estimulado a realizar uma pesquisa que pudesse de fato mostrar a possibilidade de repensar o cristianismo na nova sociedade moderna.

¹ COSTA, Juarez Aparecido. *Salvação e comportamento moral: Um estudo dos modelos de discurso teológico moral das Igrejas Assembléia de Deus tradicional e Assembléia de Deus Betesda*. (Dissertação de Mestrado), São Paulo, Pontifícia Universidade Católica - PUC. 2004.

Diante desses fatores, trabalhando como professor de História no Ensino Médio do Ensino Público e também no Instituto Cristão de Estudos Contemporâneos – ICEC, com as disciplinas: *Teologia Contemporânea* e *História da Igreja*, percebemos a necessidade de realizar uma busca mais profunda para entender o embate entre cristianismo e Modernidade e dar uma contribuição segura tanto aos alunos como professores de História, que também lidam com esta questão. Notamos que a Modernidade que se desenvolveu a partir do século XV e XVI marca o início de uma era totalmente diferente de qualquer outra ocorrida no processo histórico vivido pela humanidade. Ela representa o triunfo do desenvolvimento do ser humano, de sua capacidade investigativa, capaz de desvendar os segredos mais ocultos do universo. A Modernidade, segundo a concepção do filósofo alemão F. Nietzsche, traz consigo a sina ou o mérito de possuir um feito jamais experimentado: a “morte de Deus”².

2 – Delimitação do objeto de pesquisa e justificativa

Procurando por uma delimitação do tema, percebemos que as mudanças culturais processadas no decorrer da Modernidade colocaram em crise a antiga configuração do cristianismo. Na intensidade de nossa pesquisa nos deparamos com a teologia de Andrés Torres Queiruga, que procura insistentemente pontuar que a partir das mudanças propiciadas pela Modernidade é necessário “repensar o cristianismo”. Tomamos, então, como centro de nossa pesquisa as idéias centrais da teologia desse teólogo galego, que evidenciam que a “profundidade da mudança cultural e a inaudita novidade

² NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

do horizonte que nesta época se abre diante da humanidade exigem que se repense uma religião que conta sua duração não mais por séculos e sim por milênios”³. À medida que íamos degustando a leitura de suas obras, notávamos que sua contribuição insiste na imprescindível urgência de repensar o cristianismo a fim de recuperar-lhe a identidade, a credibilidade e o vigor.

Diante das posturas anti-modernas da cristandade e devido a uma teologia considerada pouco fiel à experiência fundante da fé cristã, o cristianismo tornou-se alvo de duras críticas e rejeições desde o início da Modernidade. Muitos pensadores modernos, críticos do regime da cristandade, chegaram à conclusão de que o cristianismo impedia a realização do ser humano, pois, para estes, ele limitava o protagonismo da humanidade na construção de sua própria história. O cristianismo foi sendo criticado e rejeitado por impedir, através do discurso religioso, a realização humana. Uma interpretação realizada pelos “mestres da suspeita”⁴: Marx, Nietzsche e Freud. Esses três exegetas da Modernidade usam a chave da suspeita para analisar os produtos da consciência do homem moderno. Aplicando essa hermenêutica chegava-se à suspeita; o cristianismo é uma projeção enfermiza do indivíduo.

A face mascarada do cristianismo foi deliberadamente propagada. Uma religião assim, rival da humanidade, não pode ser levada a sério, precisa ser combatida e negada. O que ocorreu de fato é que o cristianismo foi sendo

³ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fin del cristianismo premoderno: retos hacia um nuevo horizonte*. Sal Terrae, Santander, 2000. Analisaremos o original em sua edição espanhola. As citações em português são traduções de nossa responsabilidade.

⁴ Terminologia criada por P. Ricoeur para designar os pensadores que mais questionaram a fé em Deus e a prática da religião no mundo moderno. Cf. RICOEUR, P. *Del' interprétation; essai sur Freud*. Paris 1965. p. 40-44.

percebido, cada vez com mais intensidade, como o grande obstáculo à afirmação da autonomia humana.

Nesse sentido é necessário compreender o embate entre cristianismo e Modernidade para entendermos que o grande mal-entendido histórico pelo qual, para muitos, o cristianismo aparece como inimigo do homem moderno não pode ser eterno, pois Deus, segundo Queiruga, não se evaporou com o progresso da história e o avanço da cultura⁵. Interessam-nos, aqui, os motivos que estão na base da secularização que marca de maneira muito profunda boa parte da cultura ocidental. Notamos que tal fenômeno está ligado a uma grande crise do cristianismo. Nessa perspectiva, a relevância do projeto de Queiruga para uma nova configuração do cristianismo nos remete à releitura, à retradução e a um repensar dessa religião milenar.

As mudanças provocadas com o surgimento da Modernidade trouxeram a produção de novos parâmetros culturais e a conquista da autonomia humana. Repensar o cristianismo se torna necessário dentro dessa nova conjuntura. Portanto, através do teólogo e filósofo Andrés Torres Queiruga, profundo conhecedor do pensamento moderno, que tentaremos dar conta de responder aos questionamentos teológicos para uma releitura do cristianismo à luz da Modernidade, com o objetivo de reelaborar algumas concepções referentes a uma nova visão do cristianismo para os dias atuais, enfrentando as suspeitas da cultura moderna.

Em nosso labor e perspectiva de repensar uma nova visão do cristianismo diante da Modernidade, passamos a analisar os trabalhos

⁵ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. São Paulo, Paulus, 1993. p. 13.

desenvolvidos por Queiruga a respeito do cristianismo e da Modernidade e começamos a perceber sua influência e importância teológica. Notamos em suas obras a importância do diálogo da fé cristã com a cultura moderna, numa incessante busca de superação da mentalidade pré-moderna. Sua teologia dialoga com a Modernidade, buscando responder aos mais profundos anseios, ou seja, mostrar que há uma forma de repensar toda estrutura cristã arcaica. Por esta razão podemos perceber que suas idéias vêm sendo debatidas em círculos teológicos. A atual importância de sua teologia é notada especialmente pelas traduções de seus livros para o português⁶ e pelas pesquisas⁷ elaboradas em torno dela.

Nossa pesquisa também entra nesse rol salientando a importância desse grande teólogo. Não partimos somente de um viés teológico, mas procuramos analisar também o processo histórico que desencadeou uma grande crise e transformação sócio-cultural no mundo religioso, mais precisamente no cristianismo. Pensamos que na leitura de Queiruga haja uma

⁶ Idem. *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. São Paulo, Paulinas, 1993; *O cristianismo no mundo de hoje*. São Paulo, Paulus, 1994; *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo, Paulus, 1995; *O diálogo das religiões*. São Paulo, Paulus, 1997; *O que queremos dizer quando dizemos "inferno"?* São Paulo, Paulus, 1997. *Recuperar a criação: por uma religião humanizadora*. São Paulo, Paulus, 1999; *Recuperar a cristologia: sondagens para um novo paradigma*. São Paulo, Paulinas, 1999; *Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*. São Paulo, Paulus, 1999; *Do terror de Issac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. São Paulo, Paulinas, 2001; *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. São Paulo, Paulus, 2003; *Pelo Deus do mundo no mundo de Deus: sobre a essência da vida religiosa*. São Paulo, Loyola, 2003; *Repensar a ressurreição: a diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura*. São Paulo, Paulinas, 2004, *Um Deus para hoje*. São Paulo, Paulus, 3ª edição, 2006; *Autocompreensão cristã: diálogo das religiões*. São Paulo, Paulinas, 2007; *Esperança apesar do mal: a ressurreição como horizonte*. São Paulo, Paulinas, 2007;

⁷ XAVIER, Célio Domingos. *Irrupção do rosto de Deus Amor*. Panorama antropoteológico na obra de Andrés Torres Queiruga. (Dissertação de Mestrado) Belo Horizonte (MG), FAJE – Faculdade Jesuíta, 2005; MAIA, G. R. *A problemática da salvação na cultura moderna: Sondagens para uma soteriologia à luz da obra de Andrés Torres Queiruga*. (Dissertação de Mestrado) Belo Horizonte (MG), FAJE – Faculdade Jesuíta, 2005; GUIMARÃES, Edward Neves Monteiro de Barros. *A crise do cristianismo pré-moderno e as pistas para sua configuração atual na obra de Torres Queiruga*. (Dissertação de Mestrado) Belo Horizonte (MG), FAJE – Faculdade Jesuíta, 2006; GOMES, Paulo Roberto. *O Deus Im-potente: o sofrimento e o mal em confronto com a Cruz*. São Paulo, Edições Loyola, 2007.

grande contribuição para repensar o cristianismo na Modernidade, pois esta trouxe um mundo novo colocando o cristianismo em choque entre dois paradigmas, dois mundos culturais: o pré-moderno e o moderno.

3 – Explicação do problema e hipótese de trabalho

A Modernidade engendrou uma nova forma de lidar com o cristianismo através da razão. Desse modo, as relações entre ambos encontravam-se em conflito, pois o mundo novo que emergia não podia ser assimilado pela velha cristandade, que foi deslocada por um novo paradigma cultural. A partir daí surge-nos a indagação: por que o cristianismo pré-moderno teve dificuldades em assimilar os novos dados impostos ao mundo pela Modernidade e mesmo assim prosseguiu mostrando sua validade? De que forma a teologia de Queiruga é capaz de contribuir para o cristianismo sair de uma concepção pré-moderna e fundamentalista e dar respostas contundentes aos desafios da Modernidade?

Nossa hipótese se fundamenta na cristalização do cristianismo ao longo de sua travessia pela história, estruturado, em instituições que se configuraram com recursos culturais disponíveis em cada tempo e lugar onde se fez presente, entrando em crise diante do conflito que a Modernidade criou. Principalmente com as ciências. De um lado, a narração das Escrituras, segundo algumas interpretações, de que o universo e o homem são realizações divinas, do outro lado, a ciência e as suas descobertas mostrando que o universo e o homem são frutos do processo evolutivo, colocando em dúvida a inspiração e inerrância das Escrituras Sagradas. Diante da crítica

moderna que avançou para as verdades dogmáticas e ensinamento do magistério autêntico, apontando-lhes os erros e conflitos com a verdade estabelecida pela ciência e razão. Colocando o catolicismo, que era o sistema religioso e ideológico que orientava a sociedade, em um processo de esvaziamento e perdendo a concorrência para outros sistemas religiosos e ideológicos que a Modernidade estava gerando. Assim, ocorreu um deslocamento do teocentrismo para o pluralismo religioso. Na ótica de Queiruga essas transformações que a Modernidade produziu contribuíram para uma nova visão do cristianismo, pois se percebe “uma nova compreensão da presença divina nos dinamismos do mundo”⁸.

A Modernidade representa uma grande “revolução epocal”⁹ na história da humanidade. Ela trouxe uma nova maneira de conceber o mundo e o próprio ser humano. O mundo passa a ser compreendido como uma realização autônoma regida por uma legalidade intrínseca e o ser humano torna-se o protagonista consciente de sua própria história e de sua realização. A autonomia da realidade criada se transforma no valor maior e mais característico dessa nova época. Diante desse processo histórico a Igreja Católica manteve uma postura de fechamento a tudo o que estava fazendo gestar a Modernidade. A igreja transformou-se em uma fortaleza contra o reformismo, secularismo, modernismo e relativismo. Assim, o cristianismo foi sendo percebido como grande obstáculo à afirmação da autonomia humana.

⁸ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a criação*. p. 17.

⁹ Termo utilizado por Queiruga para designar uma profunda mudança das categorias estruturantes de compreensão da realidade num determinado contexto histórico. Cf. QUEIRUGA, Andrés Torre. *Fin del cristianismo premoderno*. p. 20.

Segundo Queiruga, o mal-entendido estava estabelecido e, para superá-lo, o cristianismo é convidado a dialogar respeitosamente com a Modernidade e a teologia com um novo olhar repensar as posturas cristãs, para que se possa sair de uma interpretação fundamentalista¹⁰ e libertar-se do chamado cristianismo pré-moderno. Ainda segundo ele, a entrada radical da Modernidade e do novo paradigma que trouxe e, com efeito, de tornar patente a radical novidade do horizonte em que ela situou o cristianismo, coloca a

¹⁰ A leitura e interpretação fundamentalista é um entendimento literalista do texto bíblico, que considera sua forma final como expressão *verbatim* da palavra de Deus e a vê como clara e simples, sem ambigüidade. Normalmente, recusa-se a usar o método histórico-crítico ou qualquer outro suposto científico de interpretação e não levam em conta as origens históricas da Bíblia, nem o desenvolvimento de seu texto ou suas diversas formas literárias. Essa maneira de ler a Bíblia originou-se, em última instância, de uma ênfase no sentido literal da Escritura, em reação à interpretação alegórica do fim da Idade Média. Entretanto, no período ulterior ao Iluminismo, surge formalmente entre os protestantes como baluarte contra a exegese liberal do século XIX. O nome "fundamentalismo" deriva de um documento publicado pelo Congresso Bíblico Americano realizado em Niágara, Estado de Nova York, em 1895. Nele, protestantes conservadores, reagindo contra o darwinismo, o progresso científico na biologia e na geologia, e a interpretação liberal da Bíblia no século XIX, formularam uma declaração de cinco pontos sobre doutrinas a serem mantidas, mais tarde chamados de "cinco pontos do fundamentalismo", que eram eles: a inerrância verbal da Escritura, a divindade de Cristo, seu nascimento virginal, a doutrina da expiação vicária e a ressurreição corporal quando da segunda vinda de Cristo. Para assegurar esses pontos, insistia-se sobre "o que a Bíblia diz" em um sentido literal de fato. Cf., ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001, p. 10. Segundo Joseph Fitzmyer, a forma de apresentar essas doutrinas fundamenta-se em uma ideologia que não é bíblica, apesar das alegações de seus representantes, pois exige adesão firme a rígidas atitudes doutrinárias e uma leitura sem questionamentos ou críticas da Bíblia como única fonte de ensinamento sobre a vida cristã e a salvação. Seu apelo é ao "senso comum", porque a Bíblia não pode conter erros, principalmente erro histórico. De maneira intolerante, exerce uma influência nas pessoas que é quase a de um "culto" ou "seita" extremista. Ao não levar em conta o caráter histórico da revelação bíblica, a leitura fundamentalista não admite que a Palavra de Deus inspirada tenha sido expressa na linguagem de autores humanos que podem ter tido capacidades extraordinárias ou limitadas e escreveram em diversas formas literárias. Conseqüentemente, tende a tratar o texto bíblico como se ele tivesse sido ditado palavra por palavra pelo Espírito e considera o autor humano mero escriba que registrou a mensagem divina. Além disso, dá indevida ênfase à inerrância de detalhes, em especial os que supostamente dizem respeito a acontecimentos históricos ou questões científicas. Ignora os problemas apresentados pelos textos hebraicos, aramaicos e gregos originais e, muitas vezes, se prende a determinada tradução ou edição da Bíblia. Cf., FITZMYER, J. A. *A Bíblia na igreja*. São Paulo, Loyola, 1994, p. 65-9. Para Ivo Pedro Oro, o fundamentalismo é um conceito ambíguo, sendo "hoje sinônimo de quase tudo o que cheira a tradicional, conservador, sectário ou dado a excessos na vivência religiosa". Cf. ORO, I. P. *O outro é o demônio*. São Paulo, Paulus, 1996, p.44. De modo geral, o fundamentalismo se relaciona com o processo de Modernidade, muitas vezes como reação à mesma, embora possa ser essa apenas uma posição retórica, na medida em que, rejeitando a cosmovisão moderna (pluralismo, cosmopolitismo, racionalidade, progressismo e secularismo), o fundamentalismo recorre à tecnologia, bem como possui traços da Modernidade como o individualismo e a aceitação do racionalismo científico.

necessidade de a teologia enfrentar nessa mudança de paradigma empreendendo uma reconstituição e um repensar diante da problemática a luz da nova situação¹¹.

Uma mudança de paradigma não significa somente progresso, mas também perdas de toda construção do paradigma anterior. Pois devemos ter a compreensão de que toda teologia importante surgiu, à sua maneira, de uma situação histórica determinada, e é única em seu gênero, transformando-se em um desafio e, em uma resposta. No entanto, cada época é importante na história da Igreja e da Teologia. O grande problema que produziu uma grande crise no cristianismo é que a Igreja se opôs através de todos os meios à Modernidade. Dessa forma, só poderá ser uma teologia para a Modernidade aquela que encare de modo crítico e construtivo as experiências do homem moderno.

4 – Quadro teórico

Entre vários teólogos e teologias contemporâneas bem sucedidas que acolhem a crítica moderna em vista de repensar a religião cristã está o teólogo Andrés Torres Queiruga, que enxerga na Modernidade uma consequência das principais virtudes do cristianismo. Ele aponta horizontes para o diálogo entre cristianismo e Modernidade, e contribui para uma releitura dessa religião para que ela possa se manter firme e contextualizada na sua proposta. Por esta razão desenvolveu algumas categorias que serão analisadas por nós, tais como: maiêutica histórica, repensando toda noção de revelação; pistedicéia,

¹¹ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fin del cristianismo premoderno*. p. 17-22

repensando a noção de mal e salvação; teocentrismo jesuânico, no qual repensa a cristologia e a universalidade cristã; a inreligiosação, repensando a inculturação e a realidade inter-religiosa. Observando estas categorias percebemos que elas possibilitam um cristianismo liberto do particularismo e aberto ao diálogo com outras tradições religiosas em prol da humanidade, um cristianismo mais comprometido com o mundo moderno.

Além das categorias utilizadas por Queiruga nossa reflexão em torno de alguns conceitos resulta de uma preocupação metodológica. É nossa intenção deixar claras as conotações dos termos empregados e que constituem tanto a espinha dorsal como as vértebras do nosso trabalho. Como forma de esclarecer os conceitos fundamentais, iluminar o objeto, fundamentar e desenvolver nossas hipóteses, é importante o significado no contexto em que está sendo aplicado em nossa pesquisa.

Diante da radical entrada da Modernidade situando o cristianismo em um novo paradigma, lançamos mão do filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz¹²; segundo ele, o termo Modernidade aparece ligada ao próprio conceito de filosofia e exprime uma categoria de leitura crítica do tempo histórico à luz da razão. Utilizaremos também da clarificação que Eric J. Hobsbawm dá ao conceito em sua tendência histórica, mostrando sua importância no processo de transformação e contribuição para uma nova visão da religião, mais precisamente do cristianismo.

¹² VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira*. São Paulo, Loyola, 1986; *Escritos de Filosofia III*. São Paulo, Loyola, 1997; *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo, Loyola, 2002; Religião e modernidade filosófica, *Síntese Nova Fase*, vol. 18, nº 53, abril-junho 1991.

O conceito “mudança de paradigma” termo cunhado por Thomas S. Kuhn, em seu livro *A estrutura das revoluções científicas*¹³, designa os momentos de ruptura epistemológica e de criação de novas teorias com a expressão “revolução científica”. As idéias de Kuhn aumentam a compreensão do surgimento de novas perspectivas e analisam as causas da resistência às novas mudanças sistêmicas. Seguindo o filósofo da ciência Thomas Kuhn pode-se afirmar que os grandes modelos hermenêuticos globais de compreensão da teologia, diante das profundas transformações de época, podem ser denominados de paradigmas. E a substituição de um antigo modelo hermenêutico por um novo pode ser chamado de mudança de paradigma. Assim este termo marcando a experiência cristã a cada novo encontro cultural ou à medida que ocorrem mudanças, aparece constantemente em nossa pesquisa para designar as “revoluções epocais”, ou seja, da profunda mudança das categorias estruturantes de compreensão da realidade num determinado contexto histórico. Assim, Andrés Torres Queiruga defende a necessidade da construção teológica de novo paradigma para o cristianismo¹⁴.

¹³ Marilena Chauí em sua obra *Convite a filosofia afirma que* “segundo Kuhn, um campo científico é criado quando métodos, tecnologias, formas de observação e experimentação, conceitos e demonstrações formam um todo sistemático, uma teoria que permite o conhecimento de inúmeros fenômenos. A teoria se torna um modelo de conhecimento ou um paradigma científico. Em tempos normais, um cientista, diante de um fato ou de um fenômeno ainda não estudado, usa o modelo ou o paradigma científico existente. Uma revolução científica acontece quando o cientista descobre que os paradigmas disponíveis não conseguem explicar um fenômeno ou um fato novo, sendo necessário produzir um outro paradigma, até então inexistente e cuja necessidade não era sentida pelos investigadores. A ciência, portanto, não caminha numa via linear contínua e progressiva, mas por saltos ou revoluções.” CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo, Ed. Ática, 2000. p. 327-328. KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo, Perspectiva, 1978. p. 218.

¹⁴ Queiruga usa o termo “mudança de paradigma” para designar as “revoluções epocais”, que em seu entender trata-se de uma profunda mudança das categorias estruturantes de compreensão da realidade num determinado contexto histórico. Assim, ele defende a necessidade de uma construção teológica de um novo paradigma para o cristianismo. Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fin del cristianismo premoderno*. p. 47-57; *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. p. 28-31.

A crise do cristianismo e a estruturação do mundo racional ficam transparentes na obra de Alain Touraine *Crítica da Modernidade*¹⁵, no qual fica evidente o conceito de “sujeito histórico” na tradição moderna, que nos ajuda a entender que a religião não é “algo caído do céu”, mas criado pelos homens. A inserção do ser humano no mundo, enquanto sujeito da história, caracteriza o fenômeno da secularização. Este fenômeno sintetiza vários aspectos, tendo a prerrogativa da contestação e do desejo diferenciado do modelo tradicional de conceber o mundo. De certo modo, a secularização permite reunir num mesmo olhar fenômenos múltiplos que, aliás, coincidem parcialmente ou se imbricam uns aos outros: dessacralização, crise do catolicismo, mundaneidade, antropocentrismo. Para o termo polissêmico da secularização buscaremos clareza em Harvey Cox¹⁶, Paul Valadier¹⁷ e Stefano Martelli¹⁸, autores que têm a preocupação de mostrar este conceito dentro do processo que compreende a autonomia humana e possibilita o diálogo com a cultura. Segundo Queiruga, essa autonomia humana em relação à religião passou a ser a palavra-chave de toda Modernidade, o critério decisivo da liberdade¹⁹.

5 – Objeto e metodologia da pesquisa

Percebendo a problemática existente na relação cristianismo e Modernidade, o eixo central de nossa pesquisa é analisar o “fim do cristianismo pré-moderno”, e sua nova configuração na Modernidade com a contribuição da teologia de Andrés Torres Queiruga. No qual este teólogo insiste na

¹⁵ TOURAINE, Alain. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1994.

¹⁶ COX, Harvey. *A cidade do homem*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1971.

¹⁷ VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna*. São Paulo, Loyola, 1991.

¹⁸ MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo, Paulinas, 1995.

¹⁹ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a criação*, p. 205.

imprescindível urgência de repensá-lo a fim de que o homem moderno possa ter a compreensão de seu valor.

Para o desenvolvimento de nossa pesquisa analisaremos a literatura desenvolvida pelo teólogo Queiruga, que aponta a zona de contato entre fé e Modernidade, realizando uma defesa do homem, mostrando que é impossível que a Modernidade, em sua intenção de anular Deus para dar valor ao homem, não contenha em seu fundo algo muito real e muito valioso para o cristianismo. Podemos afirmar que uma das grandes preocupações desse teólogo – que faz teologia a partir da Modernidade e em diálogo com o homem atual – é a consciência de que a “crise do cristianismo nasce da mudança radical produzida pela entrada da Modernidade. Só levando isso a sério e, transformando o que for necessário transformar, será possível encará-la”²⁰.

A obra principal a ser analisada será *Fin del cristianismo premoderno: retos hacia um nuevo horizonte*, pois nela Queiruga deixa evidente que a Modernidade trouxe a falência do mundo estático e introduziu novos paradigmas no Ocidente, exigindo um repensar profundo, voltado para o processo de secularização. Segundo ele, a Modernidade caracterizou-se por uma insatisfação direta e global em face da herança cristã. Pois quando se observa o processo religioso não é difícil perceber que “conservadorismo eclesialístico e teológico, por um lado, e crítica secularista e atéia, por outro, polarizaram a marcha da cultura, carregadas por ambas as partes de agressividades e mal-entendidos”²¹.

²⁰ Idem. *Fin del cristianismo premoderno*. p. 73.

²¹ Ibid. p. 21.

Realizamos também um levantamento bibliográfico do autor que trata da problemática levantada por nós. Apostando que, sob o ângulo do conflito Modernidade e cristianismo pré-moderno, possamos apontar horizontes para o diálogo e possibilitar que o cristianismo possa manter-se firme e contextualizado na sua proposta e, assim, obter um quadro geral que propicie uma visão abrangente do tema em questão.

6 – Objetivo ou resultado esperado

Esperamos que nosso trabalho de pesquisa possa contribuir significativamente para o estudo das ciências da religião, trazer uma compreensão da sociedade moderna e da crise do cristianismo pré-moderno, que sofreu grande impacto da Modernidade. Nosso objetivo, também, é apresentar as reflexões de Queiruga, sua concepção de cristianismo na Modernidade, pois só assim, poderemos perceber sua contribuição para um repensar e uma releitura do cristianismo diante do panorama histórico e teológico. Analisar as causas da insatisfação específica ao cristianismo na Modernidade, significa verificar o que às transformações podem ajudar e ensinar a darmos uma boa resposta aos novos desafios para uma necessária renovação de um cristianismo que queira viver à altura de seu tempo.

7 – Apresentação dos capítulos da pesquisa

Estruturamos nossa pesquisa em cinco capítulos para melhor reposicionar a discussão em torno do cristianismo e da Modernidade, procuramos construir dados históricos da Modernidade e de seu desenvolvimento em relação ao cristianismo. Preocupando-se com os desafios

propostos por toda mudança enfocada pela Modernidade e possibilitando uma nova perspectiva teológica. Assim também, analisamos o desafio das contribuições teológicas de Andrés Torres Queiruga para repensar o cristianismo na Modernidade.

Para tanto, no primeiro capítulo, o objetivo é reconstruir os caminhos da entrada da Modernidade para situarmos nosso objeto de pesquisa, a *contribuição de Andrés Torres Queiruga para uma releitura moderna do cristianismo*. Analisando os desafios propostos por toda mudança enfocada que possibilitará, segundo o teólogo citado, uma nova configuração do cristianismo no mundo. O fim do cristianismo pré-moderno e o diálogo com a Modernidade passam por abordagens da história, do pluralismo e da secularização religiosa, na qual esta marcará profundamente a sociedade. Diante das mudanças, o cristianismo irá inserir-se em uma situação completamente nova, deixando a ciência religiosa e aos especialistas o papel principal de trazer uma nova compreensão global dessa religião ao homem moderno.

Faz-se necessário realizar uma busca conceitual da Modernidade, para, então, podermos adentrar nas categorias de análise, no qual o processo histórico proporciona clareza fundamental para compreensão do sentido da mudança trazida pela Modernidade. Assim, como também, as novas idéias colocadas pelo pluralismo proporcionaram uma nova autonomia do homem, exigindo que o cristianismo se situasse dentro de uma nova realidade, de uma nova linguagem para ser entendido pela nova cultura. Quanto mais a Modernidade foi se desenvolvendo, mais o ser humano foi tomando

consciência de que a realidade do mundo é dotada de um funcionamento com leis próprias, tendo como conseqüência imediata o desencantamento ou secularização do mundo.

No segundo capítulo, tratamos dos desafios colocados pela Modernidade ao cristianismo. Desafios que em sua configuração trouxe uma nova realidade, ou seja, uma diversidade de pensamentos estruturados na mentalidade científica que passou a orientar o homem moderno. A ciência passa a questionar o cristianismo que estava fechado na autoridade da Tradição e da Escritura interpretada literalmente pela Igreja Católica. Esta ciência passa a apresentar novos métodos de interpretações e produz uma crise na compreensão pré-moderna da revelação. Mostraremos as novas perspectivas teológicas diante das grandes mudanças proporcionadas pela Modernidade. Diante das grandes mudanças provocadas foi necessário trazer ao campo religioso, novas categorias de análise, que possibilitasse uma linguagem moderna para a contribuição do diálogo teológico e para que o homem moderno pudesse entender a mensagem do Evangelho.

No terceiro capítulo tratamos a respeito da trajetória de Andrés Torres Queiruga, a influência que absorveu de outros teólogos em sua formação, seu estilo teológico, sua perspectiva de diálogo com a cultura moderna e analisar as interpretações negativas do cristianismo que se formaram no decorrer da Modernidade. Diante disso, percebermos suas contribuições para uma releitura moderna do cristianismo, pois o aprofundamento de seu diálogo com a cultura moderna passa pela análise das principais teses do Iluminismo.

No quarto capítulo, nosso objetivo é apresentar a responsabilidade de Andrés Torres Queiruga na grande tarefa teológica de repensar o cristianismo e trazer uma nova experiência para a vida cristã, através de novas categorias teológicas. Sua meta principal é atingir todos os indivíduos que foram afastados da religião por uma caricatura de um velho paradigma religioso e que não mais consegue atrair sujeitos para uma nova experiência da fé. Assim, não é possível ignorar as suspeitas e críticas levantadas pela Modernidade e simplesmente voltar às categorias já ultrapassadas pela linguagem e conteúdo que foram estruturados no mundo pré-moderno. É necessário voltar-se para a realidade dos fatos, ou seja, analisar a crise do cristianismo pré-moderno que trouxe a necessidade de se repensar toda estrutura cristã diante da nova cultura. Os novos referenciais exigem um novo reposicionamento religioso que seja capaz de traduzir o específico da proposta cristã, desvinculando a idéia de pensamento da perspectiva da cultura medieval. Há o grande desafio de repensar o cristianismo dentro de uma nova linguagem e de uma nova teologia que possa atender o homem moderno dentro de suas necessidades.

Assim, no quinto capítulo analisaremos aquela que pensamos ser a obra principal de Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno: retos hacia un nuevo horizonte*, a qual traz as categorias propostas a serem repensadas. Também realiza um levantamento de toda problemática do cristianismo diante da Modernidade, e aponta como saída para o fim do cristianismo pré-moderno a esperança do diálogo entre as tradições religiosas. A contribuição de Queiruga fica evidente: ele mostra que o cristianismo para sobreviver terá que atualizar sua mensagem e compreender as verdades latentes na nova situação cultural, repensar e expressar-se de maneira que se torne inteligível e vivenciáveis

diante dos novos horizontes. Assim também, elaboramos um balanço crítico em nossa pesquisa mostrando algumas dificuldades práticas diante de algumas expressões que Queiruga apresenta no decorrer de sua teologia.

Finalizando com as considerações finais fechamos nossa pesquisa com o desejo fundamental de refletir o cristianismo diante de uma porta que se abre teologicamente, para repensarmos toda interpretação bíblica colocada diante de nós pela tradição religiosa. Surge o profundo desejo, diante da nova cultura moderna de apropriar dos instrumentos necessários para tal reflexão.

1º CAPÍTULO

MODERNIDADE: UMA ABORDAGEM A PARTIR DAS CATEGORIAS DA HISTÓRIA, PLURALISMO E SECULARIZAÇÃO.

Quando olhamos para a Modernidade podemos perceber que ela marcou de modo definitivo a caminhada da humanidade. Mesmo que a etimologia indique, sabemos que este termo não soa como sendo uma novidade, mas ao contrário, pois muitos a consideram como sendo um termo ultrapassado pela anunciada “Pós-Modernidade”. A Modernidade na verdade traz uma experiência de fundo, ou seja, aquela que promove o movimento de grandes acontecimentos com tanta força que chega a revolucionar o mundo ocidental.

A Modernidade anunciou-se sob diversas formas. No mundo econômico, vinha já dos finais da Idade Média a tecitura do capitalismo até firmar-se nos séculos XVII e XVIII com a Revolução Industrial. Aspirações comunitárias, associativas revelaram um anseio político democrático que a revolução Francesa consagrou com a tríade: liberdade, igualdade e fraternidade. Culturalmente as raízes da Modernidade sugaram seivas nominalistas. Mas tornou-se um movimento cultural incontível depois da revolução das ciências modernas e da virada cartesiana.

A enorme mudança que todos estes dados introduziram provocou uma crise tremenda no cristianismo, assim tão necessariamente exigindo que se o repense, que possa refazer uma releitura moderna dessa religião. Desse modo, queremos aqui analisar a Modernidade em três abordagens nas categorias: da

História, do Pluralismo e da Secularização. Lembrando que nos faz necessário abordarmos primeiro a Modernidade no que tange de sua conceituação. Pois, o cristianismo, especialmente sob a forma católica, resistiu quanto pôde ao embate com a Modernidade, cercado-se de duplo cuidados como: a da contra-reforma e a antimodernização. Construiu uma identidade tridentina tão sólida e firme que resiste até hoje, com fragmentos de uma mentalidade pré-moderna, em muitos rincões católicos. A análise destas categorias é fundamental para situarmos nosso tema: *A contribuição de Andrés Torres Queiruga para uma releitura moderna do cristianismo*. Diante de tantas mudanças não é mais possível conviver com um cristianismo pré-moderno.

1– A Modernidade: em busca de uma precisão conceitual

Geralmente se entende por Modernidade um modo de civilização que se desenvolveu na Europa ocidental a partir do século XVI, com o Humanismo Renascentista e a Reforma Protestante e encontrou seus fundamentos filosóficos e políticos nos séculos XVII e XVIII, com o pensamento empirista, racionalista e iluminista. Diz respeito ao modo como as elites culturais ilustradas passaram a caracterizar a própria posição em relação a um longo período “obscurantista” estruturado pelo cristianismo e dominado pela tradição religiosa católica, num ambiente rural “atrasado e ignorante”, e pejorativamente chamado de Idade Média. A nova civilização alcança o seu apogeu em meados do século XVIII com o Iluminismo e um acontecimento decisivo: a Revolução Francesa que traz a modernização e o desencantamento do mundo religioso. Os conceitos de subjetividade e racionalidade descreveriam, contudo, a raiz da dinâmica específica da Modernidade: “a passagem para a Modernidade

coincide com a emergência de um sujeito humano consciente da sua autonomia e com a vitória de uma análise racional de todos os fenômenos da natureza e da sociedade”¹.

Em função da sua dimensão crítica e normativa, o termo – sobretudo na forma do adjetivo “moderno” – acaba designando todo momento histórico valorizado como “novo”, criativo, em ruptura com as tradições dominantes, em todos os campos da cultura: ciência, filosofia, ética, política, economia, arte, religião etc. A Modernidade assume uma tonalidade burguesa², ou seja, proclama a liberdade do ser humano em relação à natureza e a autonomia do indivíduo frente às autoridades tradicionais, abrindo a era da esfera privada do cidadão, que deixa de ser submetida às normas públicas e universais. A religião torna-se também um domínio privado frente à ciência e à política. No seio, separam-se as formas privadas – vividas na privacidade da família burguesa – e as formas públicas ou eclesásticas da religião. Como a realização de uma vida feliz passa a pertencer à esfera dos interesses individuais privados, sobretudo no domínio da sexualidade, há uma sobrecarga ideológica de busca de felicidade. A Modernidade está vinculada estreitamente a objetivos tais como a emancipação do indivíduo, o progresso da sociedade, a libertação de grupos e de classes determinadas. Podemos dizer que Modernidade não seja outra coisa senão um imenso processo civilizacional, mas necessitando de uma aclaração e conceituação para objetivação de nossa pesquisa, para situarmos nosso objeto – o cristianismo – dentro das grandes

¹ CLAUDE, Geffré & JOSSUA, Jean-Pierre. *Pour une interpretation de la modernité*. Editorial, Concilium 244, 1992/6, p. 7.

² O rompimento com a nobreza e a implantação de uma ordem social, denominada liberal burguesa, inaugurou novos parâmetros onde o poder econômico passou a determinar o *status* social dos indivíduos em detrimento da origem de nascimento, definindo a forma de estruturação das sociedades capitalistas contemporâneas.

mudanças ocorridas. Daí a necessidade de profunda revisão e atualização na compreensão dos conceitos, para percebermos as contribuições de Andrés Torres Queiruga para uma releitura moderna do cristianismo.

O termo Modernidade tem sido usado indiscriminadamente, na atualidade ampliou demasiadamente o seu significado, indicando aquilo que todos, de alguma forma, julgam possuir, pois, ninguém admite ser chamado de pré-moderno. Pode indicar os objetivos que muitas sociedades buscam atingir através de mudanças econômicas e políticas, ou valores que grupos ou classes reivindicam. Também pode ser um programa cultural que propõe a seguir os caminhos históricos de Modernidade; ou ainda, o termo pode ser identificado com algum ideário, concepção de homem, sociedade e história a ser adotado por todos os que se julgam modernos e que freqüentemente incluem o distanciamento das representações simbólicas tradicionais.

Conforme o propósito teórico e interpretativo de nosso trabalho faz-se necessário fazer uma observação a respeito da noção de Modernidade. Trata-se de um conceito complexo, denso e de múltiplos significados, cujas definições, muitas vezes, perdem-se na polissemia de suas descrições. Henrique Cláudio de Lima Vaz argumenta que o termo Modernidade, de maneira como é usado hoje, “a cada momento e a todo propósito”, acabou se transformando em um tipo de “moeda gasta cuja inscrição tornou-se indecifrável e quase ilegível”³. Sobre a Modernidade tem-se produzido vasta literatura⁴, todavia seu significado exato ainda não se consegue apreender.

³ VAZ, Henrique C. de Lima. Religião e modernidade filosófica. *SÍNTESE NOVA FASE*, vol. 18, nº 53, p. 241. Idem. *Escritos de filosofia III*: op. cit., p. 225.

⁴ Sobre Modernidade podem-se consultar as seguintes obras: VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia I*; Idem. *Escritos de Filosofia III*; Idem. *Escritos de Filosofia VII*; Idem.

Nas palavras de Anthony Giddens, suas características principais ainda permanecem “guardadas em segurança numa caixa-preta”⁵.

Etimologicamente o termo Modernidade tem sua origem no advérbio latino *modo*, que significa “há pouco”, “recentemente”⁶. Carmelo Dotolo associa o conceito Modernidade ao latim *hodiernus* ou *modo*, que é igual a “agora”, indicando “uma periodização histórica que assume o moderno como época do novo”⁷. Nicola Abbagnano associa Modernidade ao vocábulo latino *modernus*, que significa literalmente “atual”, ou *modo*⁸. O advérbio de tempo latino *modo* significa “neste momento”, “imediatamente”, “agora mesmo”, “ainda há pouco”, “ainda agora”⁹. De maneira que, *grosso modo*, ao falar de Modernidade estamos nos referindo a um tempo atual, presente ou a um tempo recente, a coisas novas, àquilo que é novo, mas não é só isso.

Na imensa variedade de trabalhos sobre Modernidade, procurando identificar suas raízes a partir de uma reflexão filosófica, os estudos de Henrique C. Lima Vaz parecem dos mais consistentes. Em sua opinião, entre Modernidade e filosofia “há certa equivalência conceitual, de modo que

Religião e modernidade filosófica, *Síntese Nova Fase*; PERINE, Marcelo. A Modernidade e sua crise, *Síntese Nova Fase*, vol. 19, nº 57, abril-junho 1992. MENESES, Paulo. Modernidade: um sonho latino-americano. *Síntese Nova Fase*, vol. 25, nº 80, janeiro-março 1998; GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo, Editora UNESP, 1991. TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1994. LIMA, Luís Corrêa. *Teologia de Mercado: uma visão da economia mundial no tempo em que os economistas eram teólogos*. Bauru, SP, EDUSC, 2001. SIEGMUND, Georg. *O ateísmo moderno*. São Paulo, Loyola, 1966. BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: orientação do homem moderno*. Petrópolis, RJ, 2005; HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo, Martins Fontes, 2000; VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

⁵ GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. p. 11.

⁶ VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de filosofia III*. p. 225.

⁷ DOTOLO, Carmelo. Modernidade. In: *Lexicon: Dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo, Loyola, 2003. p. 503.

⁸ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, Martins Fontes, 1999. p. 679.

⁹ FARIA, Ernesto (org.) *Dicionário escolar latino-português*. 4º ed., Rio de Janeiro, Departamento nacional de Educação, 1967.

podemos afirmar que toda Modernidade é fundamentalmente filosófica ou que toda filosofia é expressão de uma Modernidade”¹⁰. De acordo com essa concepção, a categoria Modernidade se “formou à luz da reflexão filosófica” e deita suas raízes na Grécia Antiga, na idade da Ilustração grega, por volta dos séculos VI e IV a.C. Entendendo o termo Modernidade dessa maneira, a primeira Modernidade seria a da civilização jônica, que se organizou na órbita da razão filosófica do mundo grego. Daí por diante, organizam-se outras Modernidades e serão tantas “quantas forem as formas da Razão, filosoficamente configuradas, que ocuparem o centro da cultura”¹¹. Em suma, Modernidade é a emergência de um tempo novo, uma época do novo, uma maneira de ler o tempo presente, o tempo do agora, “onde se exerce o *ato da razão*”¹². Vista a partir do prisma da filosofia, Modernidade

pretende designar especificamente o terreno da urdidura das idéias que vão, de alguma maneira, anunciando, manifestando ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas da vida vivida. Em suma, Modernidade compreende o domínio da vida pensada, o domínio das idéias propostas, discutidas, confrontadas nessa esfera do universo simbólico que, a partir da Grécia, adquire no mundo ocidental seu contorno e seu movimento próprios e que denominamos mundo intelectual. Nele operam, como em seu território nativo, os intelectuais orgânicos de cada época, expressão recebida de Gramsci, mas aqui empregada em sentido mais amplo: os filósofos do mundo antigo, os clérigos e os artistas na Idade Média, os humanistas da Renascença, os cientistas-filósofos do século XVII, os filósofos da

¹⁰ VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de filosofia III*. p. 225.

¹¹ *Ibid.* p. 229.

¹² *Idem.* *Escritos de filosofia VII*. p. 13.

Ilustração, enfim os intelectuais simplesmente do mundo pós-revolucionário.¹³

Tentando captar a idéia de Modernidade no contínuo histórico como emergência de novos “atos da razão”, de novos padrões e paradigmas da vida vivida e pensada, colocaremos nossa atenção no século XVI para estabelecer uma linha de ruptura entre o declínio do antigo e a emergência do novo, a emergência de uma Modernidade ocidental. Estamos nos referindo a um tempo histórico e a uma localização geográfica. O século XVI é comumente considerado o século da ruptura com a Idade Média latina reconhecida como Idade de uma civilização cristã. Essa ruptura passa a ser entendida como ruptura com um paradigma histórico cristão, onde este novo paradigma avança pelos séculos XVII, XVIII e XIX, essa ruptura atravessa toda a espessura do tecido social e cultural: crenças, idéias, mentalidades, atitudes e práticas sociais. No campo do pensamento, uma dessas formas de ruptura radical foram o Iluminismo e o advento da ciência como nova interpretação do mundo e da história. O Iluminismo substituiu o modelo teológico de pensamento, a base teórica da Idade Média. Desta forma, o paradigma cristão perde força e cede lugar para o paradigma da ciência na interpretação do mundo. Com o advento da ciência “dá-se a progressiva perda do privilégio do credo cristão como centro de referências das idéias e valores dominantes no mundo ocidental”¹⁴. Para o historiador Eric J. Hobsbawm a Modernidade através do Iluminismo, no século XVIII, foi se afirmando como vontade de eliminar toda forma de conhecimento e de representação da realidade que não fosse subordinada aos princípios da razão. As narrações mitológicas, a religião e

¹³ Ibid. p. 12.

¹⁴ Idem. Lima. *Escritos de filosofia III*. p. 107.

teologia neste contexto apareciam como formas arcaicas fatalmente ligadas à dominação política tradicional e às antigas estruturas de classe. A tendência nessa época foi de uma enfática secularização. A ciência se achava em crescente conflito com as Escrituras, à medida que a Modernidade se aventurava pelos caminhos da evolução. A ideologia do progresso estava presente na sociedade ocidental e seus expoentes acreditavam que a história humana era um avanço mais que um retrocesso, pois podiam observar claramente que o conhecimento científico e o controle técnico do homem sobre a natureza aumentavam diariamente. Era uma ideologia rigorosamente racionalista e secular, convencida da capacidade dos homens em princípio para compreender tudo e solucionar todos os problemas pelo uso da razão¹⁵.

Entendemos que a definição de Modernidade remete a modificações ocorridas em âmbitos históricos, sócio-econômicos e político-culturais, atingindo a vida do homem ocidental em todos os aspectos, sendo esta noção antagônica a toda e qualquer vivência já empreendida pelo ser humano. Uma ruptura total com as sociedades anteriores já experimentadas pelo homem. Mais do que o conceito em si e por si, interessa-nos esclarecer o fato da Modernidade, porquanto tal denominação pretende definir, de maneira integradora e até totalizante, a fisionomia específica do homem e da sociedade chamada “moderna”. E dada à elasticidade, e inclusive ambigüidade, que o nome encerra, devemos tomar cuidado com modelos de interpretações que possa trazer tentação monopolizadora. Na argumentação de Miguel Rubio, a Modernidade

¹⁵ Cf. HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977. p. 244-256.

caracteriza-se por uma transição – ao mesmo tempo diferenciadora e integradora – de um tipo de sociedade mais tradicional a outro de sociedade mais desenvolvida, na qual os esquemas estruturais e os sistemas de valores foram profundamente afetados e modificados. Os laços tradicionais dão passagem a estruturas e instituições mais diversificadas. Aumenta grandemente a mobilidade ocupacional, tanto individual como social. Os valores que moldam a ordem sócio-político já não são regulados por um sistema de crenças religiosas, mas por critérios de maior racionalidade. A escala de valores ético-religiosos sofre também uma alteração, não só na medida em que são deslocados do lugar absoluto e prioritário que tradicionalmente ocupavam, mas também na medida em que são reinterpretados, chegando inclusive a mudar o sinal de valor. O desenvolvimento industrial e os fatores econômicos adquirem uma importância particular¹⁶.

No campo sócio-político, a Revolução Francesa de 1789 constitui-se numa dessas marcas de ruptura radical, pondo fim ao Antigo Regime, cujo poder absoluto dos monarcas encontrava base na religião. A revolução instaura o estado moderno, democrático, laico, separado das estruturas eclesiásticas e neutro em matéria religiosa. Disso resulta um modo bem característico de civilização, que se opõe constantemente à tradição cristã, considera superado o que é velho, e substitui a idéia de Deus pela idéia de ciência e de progresso. Doravante, a civilização, suficiente por si mesma, se organiza a partir de outros paradigmas, afasta a idéia de Deus do panorama público, coloca o homem no centro do seu mundo e não necessita fazer apelo ao passado cristão. Todavia,

¹⁶ RUBIO, Miguel. *El hombre moderno: Apuntes para una antropología desde la modernidad*. Madrid, 1981. p. 19. (tradução nossa)

devemos ter cautela e boa dose de cuidado ao elaborar esse tipo de afirmação. A Modernidade, principalmente a partir do século XVIII, pelo fato de “privatizar” a religião, não significou o seu fim, mas “o fim da fundamentação e legitimação religiosa das estruturas sociais e políticas” que, segundo Lima Vaz, é a marca da “construção da primeira civilização não-religiosa da história, na qual a Modernidade se afirma na sua novidade e na justificação de seus valores”¹⁷.

Posto dessa maneira pode-se entender em nossa pesquisa Modernidade como uma explicitação da razão, como uma época, uma situação, um “tempo diferente” no qual emergem novos padrões, novos estilos de vida, de pensamento, novos valores, novas referências; como uma nova ordem cultural no seu sentido mais abrangente que faz do homem o princípio do bem e do mal e não mais o representante de uma ordem estabelecida por um ser superior transcendente – Deus – ou pela natureza. Enfim, entender a Modernidade como uma época de contestação, de tensão, de embate, mas um embate resultante da convivência entre a razão cristã e a razão técnico-científica. Também, nesse trabalho, não fazemos distinção entre Modernidade, mundo moderno, tempos modernos e novos tempos. Esses conceitos, para nós referem-se à mesma realidade. Além disso, não devemos esquecer e deixar de considerar, e Lima Vaz tem mostrado isso, que, embora o “tempo do novo” rejeite o antigo, ele não surgiu do nada. Ao contrário, surge e constrói-se das bases do antigo.

Entretanto, o mais importante aqui é reportar a Modernidade enquanto promotora de desafios para uma releitura do cristianismo, tarefa que o teólogo

¹⁷ VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de filosofia VII*. p. 25.

Andrés Torres Queiruga tem conseguido a partir de seus esforços. Apresentaremos a seguir alguns dos temas fundamentais da Modernidade a partir de três categorias básicas: história, pluralidade e desencantamento. Isto é, a Modernidade introduziu perspectivas históricas, todos os acontecimentos vão passando pelo crivo da história; a Modernidade mostra um grande momento da pluralidade, novas idéias que surgem, diferenciadas crenças que se estabelecem; mas também a Modernidade produziu o desencantamento do mundo, ou seja, através da razão e da ciência se estabeleceu o processo de secularização. Como veremos mais adiante, essas categorias indicam o modo principal pelo qual o referido teólogo trata de realizar sua proposta de repensar o cristianismo. Pois, segundo ele, não é mais possível manter um cristianismo pré-moderno diante das mudanças que proporcionaram uma nova compreensão da presença divina nos dinamismos do mundo¹⁸.

2 – A Modernidade pela ótica histórica

A história introduziu de forma irreversível a perspectiva crítica da avaliação da cultura, das instituições e também da religião. Cada vez mais o ser humano moderno tem a consciência de estar criando a si mesmo e o seu mundo, e construindo a sua própria história. Nesta nova mentalidade, a verdade não é mais aceita porque foi dita ou ditada de fora por uma autoridade divina ou humana. O conhecimento, em certo sentido, está subordinado à experiência pessoal, ou seja, a auto-experiência do ser humano passa a ser o ponto de partida de qualquer forma de conhecimento.

¹⁸ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a criação*. p. 103.

As mudanças históricas produziram a sensação de que, com a mudança ou com a destruição dos moldes culturais estabelecidos, ocorresse uma perda da própria essência da fé. Mas, o que ocorreu, podemos dizer, foi que a tradição possibilitou a compreensão da mudança e a necessidade de relativizar o que era secundário e fez ressaltar o que era de fato fundamental, ou seja, uma leitura crítica para a eliminação dos enganos e os danos sem deixar perder o autêntico significado, abrindo-se para o diálogo não agressivo.

As novas estruturas colocadas pelos movimentos históricos que inauguraram a Modernidade, como o Renascimento, a Reforma Protestante e o Iluminismo, mostram que as mudanças são determinantes para percebermos que não existe em “estado puro” a fé e nem mesmo a Escritura. Podemos notar que cada contexto deve realizar sua própria versão de revelação e de vivência da fé, possibilitando fazer uma nova releitura religiosa e o repensar do cristianismo.

2.1 – Renascimento: transição entre Idade Média e Moderna

A sociedade moderna ocidental se inicia com diversas transformações refletidas nas estruturas históricas sócio-econômicas e político-culturais ocorridas pelo advento do movimento artístico-humanista denominado Renascimento. Este foi um amplo movimento cultural, que atingiu as camadas urbanas da Europa Ocidental entre os séculos XIV e XVI. O termo Renascimento, cunhado ainda no século XVI, é pejorativo, pois implica a morte da cultura durante a Idade Média, tida como “Idade das Trevas”, período em

que a cultura teria estagnado. Mas podemos afirmar que a Idade Média teve uma vida cultural intensa, mas vinculada à Igreja Católica.¹⁹

Uma vez que o Renascimento refere-se ao reviver das tradições clássicas (greco-romanas) e foi levado a cabo por eruditos, desvalorizou-se a cultura tida como popular. Momento de transição entre a Idade Média e a Idade Moderna, o Renascimento contrapôs-se justamente aos valores teocêntricos – Deus no centro de todas as coisas – e ao coletivismo do período medieval. Em contraposição à mentalidade medieval em que as pessoas eram vistas coletivamente, incluídas no mundo cristão, os tempos modernos permitiam brechas para as manifestações do individualismo, seja na economia, nas artes, na filosofia, nas ciências etc. Isso refletiu diretamente no humanismo.

A atividade crítica [...] foi uma das características mais notáveis do movimento humanista. Uma atividade crítica voltada para a percepção da mudança, para a transformação dos costumes, das línguas e das civilizações. Uma visão, portanto, mais atenta aos aspectos de modificação e variação do que aos de permanência e continuidade. O choque entre esse ponto de vista e o dos teólogos tradicionais, que defendiam os valores da Igreja e da cultura medieval, não poderia ser mais completo. Para esses, nenhuma mudança contava que não fossem as mudanças no interior da alma: a escolha feita por cada um entre o caminho do bem, indicado pelo clero, e o do mal, aconselhado pelas forças satânicas. [...] Os humanistas, por sua vez, voltavam-se para o aqui e o agora, para o mundo concreto dos seres

¹⁹ A esse respeito: Cf. BAKHTIN, Mihail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo-Brasília, Hucitec, 1993; FRANCO Jr. Hilário. *O feudalismo*. São Paulo, Brasiliense, 1985; Idem. *As utopias medievais*. São Paulo, Brasiliense, 1992.

humanos em luta entre si e com a natureza, a fim de terem um controle maior sobre o próprio destino.²⁰

O humanismo descartava a escolástica e valorizava o individualismo e o racionalismo humano. Os homens passaram a entender-se como a mais perfeita criação de Deus e, por isso, capazes de sistematizar o conhecimento sobre todas as coisas. Os intelectuais renascentistas, como também os iluministas no século XVIII, acreditavam em Deus, mas também na razão humana, que consideram ser a suprema obra divina. Orgulhavam-se de fazer parte do gênero humano e propunham que a humanidade era senhora de seus destinos. Os humanistas puderam irradiar-se por meio da multiplicação das universidades e da invenção da imprensa de Gutenberg, no século XV. A imprensa permitiu a difusão do saber, criando uma elite alfabetizada. Acelerou o Renascimento e difundiu o movimento protestante e a cultura letrada entre a elite econômica. A maioria da população européia, no entanto, continuou analfabeta e marginalizada desse processo. Vale lembrar, mesmo assim, que os hábitos de leitura também eram diferentes e muitas idéias circulavam sob a forma de leituras públicas ou por oralidade depois que alguém ouvira algo que fora lido em público²¹.

Nas cidades, uma nova maneira de se relacionar surgiu, visto que o trabalho, a diversão, o tipo de moradia e os encontros nas ruas eram distintos daqueles da vida feudal, ou seja, na Idade Moderna os laços da estrutura social medieval foram se rompendo, abrindo espaço para que o indivíduo pudesse emergir. O sujeito foi ganhando o direito de transitar nos extratos sociais.

²⁰ SEVCENKO, Nicolau. *O Renascimento*. São Paulo, Atual, 1994. p. 16-17.

²¹ Cf. GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987. p. 15-34.

Apesar de afirmarmos que o Renascimento foi um movimento primordialmente de elite, pode-se perceber que essas relações sociais que acabamos de citar alcançaram parcelas bem mais amplas da sociedade, embora a maior parte da população europeia vivesse no campo e estivesse mais distante das novas realidades.

Não se pode afirmar, também, que, por recuperar valores clássicos, o Renascimento tem legado uma cópia da Antiguidade em termos artísticos e filosóficos, pois em nenhum momento o movimento deixou de criar novas técnicas e de pensar nas temáticas cristãs.

O racionalismo, convicção de que tudo pode ser explicado pela razão do homem, levou ao surgimento do experimentalismo, em que o homem passou a estudar a natureza e o próprio ser humano tentando entendê-los racionalmente. O individualismo refletiu a emergência da burguesia e das novas relações, em que cada um seria responsável por suas próprias ações, e não mais pelo coletivo. Na pintura, por exemplo, levou ao grande número de retratos individuais. A busca de referenciais que pudessem explicar o mundo e a natureza de forma racional, levou à criação de novos modelos anatômicos e físicos, bem como filosóficos.

O homem que emergia desse contexto europeu sentia-se animado por verdadeira fome de precisão, cultuando a exatidão e o rigor do conhecimento. Agora não é mais o homem dominado pelas crenças e superstições, aprisionado sem defesa aos dogmas religiosos, mas um ser pensante que emerge em um panorama cultural e que se maravilha com os progressos da

ciência. O homem moderno frente a este novo horizonte de busca desponta sobre si, não pode de maneira nenhuma reagir de forma letárgica, despreziosa e contemplativa. Ele se transforma, é instigado à produção como processo interminável, produção esta que leva “ao desenvolvimento de novos tipos de homens e, conseqüentemente, a um novo conceito de homem, diferente tanto do antigo como do medieval: o homem como ser dinâmico”²².

Homem dinâmico, que tece suas teias de relacionamento em cima de um novo binômio: homens dinâmicos/relações dinâmicas. Emerge a noção renascentista da “divindade do homem”: o homem que não nasceu um deus, mas que se transforma em um. Agnes Heller aponta cinco forças essenciais dos homens que, com o auxílio do intelecto e do trabalho, os transformam em deuses terrenos: a capacidade e o exercício da criatividade (trabalho, arte, ciência, técnica); a autocriação: incluindo o desenvolvimento da sua substância ética e autoconsciência; a versatilidade; a insatisfação (insaciabilidade); como manifestação desta última, a ausência de limites no que se refere ao conhecimento, à criação e a satisfação de necessidades, sendo declarado que o homem era capaz de tudo²³.

No chamado Renascimento Científico, normalmente conceituado como uma série de descobertas científicas se faz notar num progresso contínuo da ciência baseado na técnica, em constante evolução. No campo da Astronomia, por exemplo, são fundamentais as contribuições de Johanner Kepler, Nicolau Copérnico, Giordano Bruno e Galileu Galilei. Por meio de observações astronômicas com lunetas, Copérnico demonstrou que o Sol ocuparia o centro

²² HELLER, Agnes. *O homem do renascimento*. Lisboa, Ed. Presença, 1982. p. 14.

²³ Cf. *Ibid.* p. 355.

do universo e que os planetas giravam a seu redor. Na época, acreditava-se que a Terra era o centro do Universo. Galileu levou os estudos de Copérnico adiante e atraiu a atenção da Inquisição, que o ameaçou de morte caso ele continuasse a sustentar essa teoria. Para salvar a vida, Galileu acabou rejeitando a idéia.

Ao longo dos séculos XV e XVI, a ciência européia sofreu, em diversos aspectos, um impulso renovador. Um expressivo número de pesquisadores, valorizando a razão e a experimentação, procurava examinar questões da natureza e da sociedade. Esses pesquisadores diferenciavam-se de muitos estudiosos medievais que acatavam concepções tradicionais desenvolvidas por alguns sábios da Antiguidade e incorporadas pelos teólogos cristãos. Antes de aceitar conclusões prontas, a atitude crítica levava os novos cientistas a observar os fenômenos naturais, fazer experimentos, propor novas hipóteses, medir e reavaliar. Mas essa nova mentalidade científica não se desenvolveu sem a resistência daqueles que defendiam as tradições culturais medievais.

A sociedade européia, que colhia os frutos do Renascimento e que estava sentindo os efeitos que o pensamento científico moderno estava proporcionando, sofreria uma outra ruptura com o legado medieval. Essa ruptura se tornaria emblemática perante a sólida estrutura institucional da Igreja Católica que até então havia reinado soberana no mundo terreno e espiritual dos homens do período. A gênese da ruptura vai se iniciar com a Reforma Protestante, que afetará sobremaneira toda a Europa Ocidental cristã.

2.2 – A Reforma Protestante como marco da Modernidade

O início paradoxal da Modernidade ocorre com a derrocada da cristandade e a construção de forte identidade protestante. Por volta de 1500, os fundamentos da velha sociedade medieval estavam ruindo e uma nova sociedade, com uma dimensão geográfica muito ampla e com transformações nos padrões políticos, econômicos, intelectuais e religiosos, começava a surgir. As mudanças foram realmente revolucionárias, por sua natureza e pela força de seus efeitos sobre a ordem social.

O conhecimento geográfico do homem medieval sofreu mudanças fundamentais entre 1492 e 1600. As descobertas de Colombo e de outros exploradores inauguraram uma era de civilização oceânica, em que os mares tornaram-se as estradas do mundo. Ao tempo em que Lutero traduzia o Novo Testamento para o alemão, em 1522, o navio de Magalhães completava a sua volta ao mundo. Isso significa que estava em decorrência a expansão dos novos territórios conquistados pelo Velho Mundo.

As perspectivas mudaram também no campo político. O conceito medieval de um estado universal estava dando lugar ao novo conceito de nação-estado. Os estados, a partir do declínio da Idade Média, começaram a se organizar em bases nacionais. A descentralização feudal do mundo medieval foi substituída por uma Europa fundada sobre nações-estados centralizadas. Diante da independência de cada estado, o novo princípio do balanço do poder, orientador das relações internacionais, tomou o seu lugar de importância nas guerras religiosas do século XVI e de princípios do XVII.

Surpreendentemente, algumas mudanças econômicas ocorreram um pouco antes da Reforma. Durante a Idade Média, a economia dos países da Europa estruturava-se na agricultura. Por volta do século XIV e XV, o ressurgimento das cidades, a abertura de novos mercados e a descoberta de fontes de matéria-prima nas recentes terras descobertas inaugurou uma era de comércio, em que a classe média mercantil tomou a frente da nobreza feudal na liderança da sociedade. À classe média capitalista emergente, pelos menos no norte da Europa, não interessava o envio de suas riquezas à Igreja Universal – Católica – sob a liderança do papa em Roma.

A organização social horizontal da sociedade medieval, onde se morria na classe em que se nascia, foi substituída por uma sociedade organizada sob traços verticais. Era possível a alguém da classe baixa emergir à alta. Nos tempos medievais, quem fosse filho de servo teria pouquíssimas chances de mudar de condição, exceto se fosse servir na Igreja. Por volta de 1500, os homens estavam ascendendo, por força dos negócios, a altos níveis sociais. A servidão estava desaparecendo e uma nova classe média, inexistente na sociedade medieval, formada especialmente por proprietários livres, pela pequena nobreza da cidade e pela classe mercantil começou a surgir. Em linhas gerais, foi essa classe média fortalecida que garantiu as mudanças introduzidas pela Reforma. Pois ao aumentar numericamente, essa classe média tornou-se individualista e se colocou contra o conceito corporativista da sociedade medieval, que colocava o dever sempre acima do indivíduo. Portanto, as mudanças na estrutura social aumentaram a decepção com a Igreja Católica, fazendo ruir os fundamentos da velha sociedade medieval. As

transformações nos padrões econômicos, políticos e intelectuais, propostas pelo humanismo da Renascença, começavam a surgir.

E foram as transformações intelectuais provocadas pelo Renascimento, ao norte e ao sul dos Alpes, que criaram um clima intelectual que propiciou o desenvolvimento do protestantismo. O interesse pela volta às fontes do passado levou os humanistas cristãos do norte ao estudo da Bíblia nas línguas originais. Deste modo, as diferenças entre a nova Igreja proposta e a Igreja Católica Romana tornaram-se claras, para prejuízo da organização eclesiástica, medieval.

Para Karen Armstrong a mudança colocada pela Reforma Protestante não se deve inteiramente à corrupção da Igreja Católica Romana, nem ao declínio no fervor religioso. Na verdade, parece ter havido um entusiasmo religioso na Europa, que levou as pessoas a criticarem abusos que antes aceitavam como normais. As idéias concretas dos reformadores brotaram todas de teologias medievais católicas. A ascensão do nacionalismo e das cidades na Alemanha e Suíça também desempenhou um papel, como o fizeram as novas religiosidade e consciência teológica do laicato no século XVI. Havia também um maior senso de individualismo na Europa, e isso sempre implicaram uma revisão radical de atitudes religiosas correntes. Em vez de expressar sua fé por meio de formas externas coletivas, os europeus começaram a examinar as conseqüências mais interiores da religião. Todos esses fatores contribuíram para mudanças dolorosas e muitas vezes violentas que impeliram o Ocidente para a Modernidade²⁴.

²⁴ Cf. ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994. p. 278.

A ênfase renascentista no indivíduo foi um fator preponderante no desenvolvimento do ensino protestante de que a salvação era uma questão pessoal, a ser resolvida pelo indivíduo, sem a interferência de um sacerdote como mediador humano. O espírito crítico do Renascimento foi usado pelos reformadores para justificar sua crítica à hierarquia e aos sacramentos. Segundo Ângela Randolpho Paiva,

o processo iniciado com a reforma representa o momento religioso mais exemplar desse tempo de mudança na esfera religiosa, quando novos rumos para afinidades distintas entre religião e política foram pensados. Nesse processo surgem dois traços que vão contrastar profundamente com a prática religiosa católica: não só a religião perde seu caráter universal, e passa a ser uma das tantas esferas disponíveis no processo de secularização, mas também a liberdade de pensamento passa ser condição para a prática religiosa protestante. É uma guinada fundamental que certamente imprime novos rumos nas relações entre as esferas religiosa e social.²⁵

A uniformidade religiosa medieval deu lugar, no início do século XVI, à diversidade religiosa. A Igreja Católica Romana, internacional e universal, estava dividida pelos cismas religiosos que resultaram na formação de igrejas protestantes nacionais. Estas igrejas, especialmente a anglicana e a luterana, estavam em geral sob o controle dos governos das Nações-Estados.

A autoridade da Igreja Romana foi substituída pela autoridade da Bíblia, de leitura livre a qualquer sujeito. O crente, individualmente, seria agora o seu

²⁵ PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, Protestante, Cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte, Editora UFMG; Rio de Janeiro, IUPERJ, 2003. p. 27.

próprio sacerdote e o mentor de sua própria vida religiosa. A Reforma Protestante trouxe, por certo, uma mudança significativa para a vivência religiosa, a manifestação da valorização do indivíduo. Para Max Weber, o protestantismo é a religião da Modernidade, é a religião do secular e da autonomia da cultura moderna.

Em duas de suas obras, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*²⁶; *Economia e sociedade*²⁷, a intenção de Weber é a de mostrar como as diversas grandes religiões haviam favorecido ou perturbado a secularização e a racionalização moderna. No caso do cristianismo, sua atenção concentrou-se especificamente na Reforma Protestante, principalmente na idéia calvinista de predestinação, que substituiu o ascetismo fora do mundo pelo ascetismo no mundo. Weber queria verificar o espírito que animava o capitalismo no seu auge e também na sua origem, para avaliar em que medida o protestantismo havia contribuído na formação desse espírito. Descobre que o capitalismo caracteriza-se, sobretudo pela racionalização do trabalho e da produção em vista do lucro e pela impessoalidade e burocratização das relações de troca, mediadas pelo livre mercado. Ele gera grandes transformações na cultura e na sociedade. A racionalização da vida e da conduta tem origem no ascetismo monástico, onde a vida é metódica, produtiva e frugal. A Reforma Protestante criou um ascetismo laico e um conceito de vocação que fez da atividade intramundana do ser humano a realização da vontade divina. No ambiente calvinista, vocação passou a incluir o trabalho incansável do empresário capitalista. O controle social exercido pelas seitas protestantes sobre os seus membros limitava o consumo, valorizava o trabalho e a honestidade e dava a

²⁶ Cf. WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1994.

²⁷ Cf. Idem. *Economia y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

eles credibilidade no mundo dos negócios. O dogma calvinista da predestinação retirou os sinais que davam a segurança da salvação e impeliu os fiéis ao trabalho infatigável e a uma vida extremamente sóbria e auto-controlada. A moral protestante favoreceu o capitalismo numa relação denominado afinidade eletiva²⁸, que segundo Weber, é a relação entre ética protestante e o espírito do capitalismo. Ele não define o que quer dizer com este termo, mas pelos seus escritos, podemos deduzir que se trata de uma relação de atração e reforço mútuos, que, em certos casos, leva a uma espécie de simbiose cultural.

A análise weberiana privilegia as crenças religiosas que contribuem diretamente para isolar uma lógica econômica do restante da vida social e política. Para Weber a Reforma retirou dos mosteiros o ascetismo racional e seus hábitos e os colocou no mundo, a serviço da vida ativa. A vida religiosa

²⁸ Este termo é oriundo das ciências naturais, mais especificamente da química do século XVIII, a expressão em latim – *attractio electiva* – passou a circular em 1782 com a publicação do livro *De attractionibus electivis*, de autoria do químico sueco Torbern Berrgmann, que usava o termo para se referir à existência, constatada pela química inorgânica da época, de elementos que formam combinações preferenciais, as quais, porém, em presença de determinados outros elementos, se mostram impermanentes, dissolvendo-se em favor de novas combinações. Portanto, este termo migrou para a sociologia, passando pela literatura. É título de um romance de Goethe: *Die Wahlverwandtschaften* (As afinidades eletivas), de 1809. Segundo Michael Löwy, o termo utilizado na sociologia weberiana significa um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, não redutíveis à determinação causal direta ou à “influência” no sentido tradicional. Trata-se, a partir de certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão. Cf. LÖWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central* (Um estudo de afinidade eletiva). São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 13-18. Podemos assinalar que o conceito de afinidade eletiva é um instrumento intelectual que permite ao autor escapar da relação de causalidade entre protestantismo e capitalismo, bem como de reducionismos historiográficos tanto econômicos quanto culturais. Para Weber, é necessário se libertar da idéia de que é possível interpretar a Reforma como “conseqüência histórica necessária” de certas mudanças econômicas. Inúmeras circunstâncias históricas não dependem da lei econômica e nem mantêm relação alguma com qualquer ponto de vista econômico. São circunstancias puramente políticas que contribuíram para que as novas igrejas pudessem pelo menos sobreviver. E, pó outro lado, não se pode aceitar uma tese *tota* de que o espírito do capitalismo surgiu somente como conseqüência de determinadas influências da Reforma, ou que o capitalismo como sistema econômico seria um produto da Reforma. O fato de algumas formas importantes do sistema comercial capitalista ser notoriamente anteriores à Reforma é o bastante para refutar essa argumentação. Cf. WEBER, Max. *A ética protestante*. p. 61.

dos santos desligava-se da vida “natural”, espontânea, mas era vivida dentro do mundo e de suas instituições, e não mais fora dele, nas comunidades monásticas. Esta racionalização da conduta dentro do mundo, porém com vistas ao mundo do além, foi a consequência do conceito de vocação do protestantismo ascético. O ascetismo cristão já tinha dominado o mundo a partir do mosteiro e por meio da Igreja, mas fugia dele para a solidão. Assim, ele não havia alterado o caráter natural e espontâneo da vida cotidiana no século. A partir da Reforma, ele adentrou-se no mercado da vida, fechou atrás de si a porta do mosteiro e tentou penetrar exatamente naquela rotina diária com a sua meticulosidade para moldá-la a uma vida racional, só que não deste mundo, nem para ele²⁹. A moral intramundana do protestantismo toma o lugar da moral extramundana do catolicismo medieval.

O efeito da Reforma, em contraste com a concepção católica, foi aumentar a ênfase moral e o prêmio religioso para o trabalho secular e profissional³⁰. Todavia, a moral luterana e a moral calvinista seriam diferentes. A primeira seria uma moralidade do estado de vida. A segunda, uma moral da profissão, incluindo aí o trabalho incansável em vista do lucro. Esta diferença é consequência do dogma da predestinação e de sua incidência sobre a vida prática, que acaba por tornar a moral calvinista mais inclinada ao espírito do capitalismo.

A importância do protestantismo não diz respeito ao conteúdo de sua fé, mas à sua rejeição do encantamento do mundo cristão. Percebemos então que o pensamento de Weber não corresponde a uma definição geral da

²⁹ Cf. Ibid. p. 109.

³⁰ Cf. Ibid. p. 55.

Modernidade, mas ao capitalismo, forma econômica da ideologia ocidental da Modernidade. O que Weber analisa não é a forma econômica da Modernidade em geral, mas a concepção particular da Modernidade que se concentra sobre a ruptura entre razão e a crença e todas as pertenças sociais e culturais. O que Weber mostra não é a Modernidade, mas a forma particular de modernização que se processa na racionalização econômica. No modelo clássico de Modernidade é a razão, mais que o capital e o trabalho, que desempenha o papel principal. Neste modelo o mais importante para as sociedades que desenvolveram o espírito e as práticas da Modernidade é a ordem e não o movimento.

O progresso científico que sucedeu o rompimento com o dogmatismo medieval pós-Reforma se alicerçou no século XVIII com o Iluminismo, século ilustrado, em que as novas idéias foram reelaboradas e apropriadas mediante múltiplas interpretações, com a primazia do conhecimento sobre a fé.

2.3 – O Iluminismo e a Modernidade

Para os filósofos do Iluminismo, no século XVIII, era necessário substituir a arbitrariedade da moral religiosa pelo conhecimento das leis da natureza, que proporcionava, segundo eles, o prazer. Isso não era consenso geral entre eles até mesmo porque não se pode impor a razão como se impõe uma verdade revelada. Na realidade o movimento do Iluminismo era composto de uma elite instruída, de nobres, de burgueses e intelectuais avançados, que experimentavam nos prazeres uma libertação e a satisfação de escandalizar a

Igreja Católica³¹. A idéia secular de progresso, tão característica da Modernidade – em oposição ao Renascimento que, apesar de dar início a um distanciamento em relação ao cristianismo da Idade Média, mantinha uma forte orientação retrospectiva, voltada para a antiguidade – é aplicada a todas as áreas da vida, como sinal dos tempos com referência a toda história.

O caminho é o da razão pura sem a fé religiosa. Voltaire significa o Racionalismo, a “Enciclopédia”, o “Século da Razão”. O ardente entusiasmo de Francis Bacon incutiu em toda a Europa – exceto Rousseau – a confiança incontestada no poder da ciência e da lógica para resolver por fim todos os problemas e patentear a infinita perfectibilidade do homem. Condorcet, na prisão, escreveu seu *Quadro Histórico do Progresso do Espírito Humano* (1793), que exprimia a sublime confiança do século XVIII na ciência e na razão, e não pedia para descobrir a Utopia outra chave além da educação universal.

Em Spinoza, a fé na razão gerou grandiosa estrutura de geometria e lógica: o universo era um sistema matemático e poderia ser descrito a priori, por pura dedução de axiomas admitidos. De Spinoza a Diderot os destroços da fé ficaram na esteira da razão mais e mais triunfante; desapareciam os velhos dogmas; ruía por terra toda crença medieval, com seus detalhes; o antigo Deus foi despencado de seu trono juntamente com o céu cristão que se converteria no céu visível e o inferno se mudou em simples figura retórica.

David Hume (1711-1776) desempenhou importante papel na campanha do racionalismo contra a crença no sobrenatural. Para Hume a fé e a esperança religiosas, proclamadas em toda Europa, achavam-se

³¹ Cf. TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. p. 22.

fundamentadas nas instituições sociais, como no interior dos homens, portanto, não seria possível submeterem-se de pronto ao veredicto hostil da razão; inevitável era que essa fé e a esperança, assim condenadas, pusessem em dúvida além do exame da religião, o exame também da razão. Ele escandalizou toda cristandade com seu *Tratado sobre a natureza Humana*, desfazendo o conceito de alma. E não se contentou em destruir somente a religião ortodoxa, mas avançou sobre a ciência desfazendo também o conceito de lei. Dessa forma a tradição epistemológica deixou de servir de amparo à religião. Doravante a razão é o caminho a ser buscado para o desenvolvimento da sociedade. O cenário estava armado para a crise do cristianismo.

Em 1784, Immanuel Kant escreveu um artigo como resposta à pergunta: *O que é iluminismo?* Respondeu que o iluminismo era a chegada do homem à maioridade. Isto se dava quando o homem saía da imaturidade que o levava a confiar nas autoridades externas tais como a Bíblia, a Igreja e o Estado para dizer-lhe o que devia pensar e fazer. Nenhuma geração devia estar presa aos credos e costumes de eras do passado. Para ele estar preso a estas coisas é um ultraje contra a natureza humana, cujo destino se acha no progresso. Kant reconhecia que o século XVIII ainda não podia ser considerado uma era iluminada, mas sim, a era do iluminismo. As barreiras ao progresso estavam sendo derrubadas; o campo agora estava aberto. o inevitável progresso científico que sucede ao rompimento com o dogmatismo medieval vai se alicerçar no século XVIII com o iluminismo. As conquistas da Modernidade determinaram a saída do homem da minoridade³², e ao mesmo tempo o aprofundamento da crise do cristianismo pré-moderno. Neste sentido perceber-

³² Cf. IMMANUEL, Kant. Resposta à pergunta: Que é esclarecimento? In: *Textos seletos*. Petrópolis, Vozes, 1985. p. 101.

se que Kant está querendo com sua filosofia reavaliar o conhecimento humano, a ética, a estética e a religião à luz do ideal racional. E como primeiro passo necessário empreendeu um exame do escopo e das limitações da mente humana em relação a estes assuntos. Era este o tema que suas três grandes críticas tinham em comum: *A crítica da razão pura* (1781), *A crítica da razão prática* (1788) e *A crítica do julgamento* (1790). Estas obras tratavam, respectivamente, do conhecimento humano, da ética e da estética. Tratou da ética também em *Fundamentos da metafísica da moral* (1785). Expôs seu conceito iluminado da religião em *Religião dentro dos limites da mera razão* (1793).

A visão de Kant quanto ao conhecimento combinava elementos extraídos tanto do racionalismo quanto do empirismo. Kant concordava com os empiristas, ao dizer que todo conhecimento do mundo exterior chega a nós através dos sentidos. Mas sustentava, juntamente com os racionalistas, que a própria mente contribui para nosso conhecimento da realidade. Seu papel é processar os dados fornecidos pelos sentidos, e isto é feito aplicando-se aos dados dos sentidos idéias como tempo e espaço, número, causa e efeito. A mente usa estas idéias para interpretar a realidade física conforme ela é transmitida pelos sentidos. Sem eles, não poderíamos pensar em coisa alguma. Por outro lado, conhecemos as coisas apenas segundo o condicionamento da mente com todas as suas limitações. Não conhecemos a realidade conforme ela é em si mesma.

Tudo isso levou Kant a rejeitar todo conhecimento metafísico. Visto que até mesmo nosso conhecimento das coisas materiais é condicionado pela mente, todas as alegações de se possuir conhecimento da realidade além da

física, e acima dela devem ser condicionadas de modo semelhante. As reivindicações do conhecimento metafísico e teológico envolvem contradições desesperadoras, as quais a mente humana não está equipada para resolver.

Ele rejeitava os argumentos tradicionais da existência de Deus. Afirmava que o argumento cosmológico – a partir da causalidade até chegar à causa prima – e o argumento teleológico – a partir das evidências de um designo no mundo até chegar a um grande projetista – dependiam do argumento ontológico, que é ilegítimo. Este último apelava à razão isoladamente para inferir a existência de Deus a partir da idéia de Deus como o ser mais perfeito, alegando o motivo de que Deus não seria o ser mais perfeito se ele não existisse. Kant acreditava que o argumento ontológico baseava-se numa tautologia que apenas definia Deus como um ser necessariamente existente e perfeito, sem fornecer motivo algum para se pensar que semelhante ser realmente existia. Ele não podia comprovar a existência de Deus, simplesmente afirmando a sua existência, assim como um negociante não tem capacidade de aumentar as suas riquezas simplesmente acrescentando alguns zeros em seu livro contábil. Kant sustentava que os argumentos cosmológico e teleológico apelavam tacitamente ao argumento ontológico, a fim de converter as idéias de uma causa prima e de um grande projetista em existência concreta de uma causa prima e de um grande projetista.

Kant rejeitava a idéia da ética baseada na vontade de Deus, embora sua própria opinião incorra em petição de princípio quanto à origem do nosso senso de obrigação moral. Aplicava o imperativo categórico como a prova do valor moral de uma ação. Os conceitos de Deus, da liberdade e da imortalidade

eram princípios reguladores. Não eram demonstráveis, mas davam coerência ao pensamento e comportamento éticos. Considerava o cristianismo como modo de ensinar a ética àqueles que não tinham sofisticação filosófica. Jesus era, na opinião de Kant, um mestre moral iluminado, cuja vida exemplificava o seu ensino.

Com o advento do iluminismo que se caracterizava pelo desejo de um conceito superior e mais racional de tudo, a autoridade da Igreja sofreria ainda maiores ataques. Iniciado na Inglaterra, o movimento humanista logo se difundiu na França, onde atingiu seu pleno florescimento e viria a ser a grande corrente de idéias racionalistas que livrariam os homens do “obscurcimento do conhecimento”, das “superstições” e da “ignorância”. Segundo os filósofos do iluminismo, a carência e a opressão eram as causas principais desse obscurantismo. Com seus métodos científicos e seus instrumentos de observação e experimentação, demonstraram que as leis teológicas poderiam ser contestadas e derrubadas e que as leis universais da natureza iriam obter sua primazia num mundo iluminado pela razão. Matemática, Física, Química e Biologia explicariam o mundo natural, não mais a Teologia. Da mesma forma que os humanistas da Antiguidade, os filósofos iluministas tinham uma fé inabalável na razão humana e o objetivo era estabelecer uma base moral, religiosa e política com essa razão.

Podemos observar que a mais profunda transformação foi ocorrida no campo das ciências naturais. Os estudiosos começavam a aplicar o método mecânico matemático e se fundamentavam, mais do que em qualquer época anterior, na observação empírica. Essa nova ciência natural trouxe consigo um

quadro do mundo modificado. A investigação empírica do mundo passou a ser de interesse primordial. E foi somente no século XVIII que a concepção do sistema solar apresentada por Copérnico no século XVI foi geralmente aceita³³. A Terra não era mais considerada o centro de tudo e, o homem poderia controlar o Universo através de sua razão³⁴. O conceito aristotélico de forma foi substituído pela explicação mecânico-atomista do mundo. A vida consiste de espaço inalterável, as coisas são compostas de partículas que exercem influência mecânica umas sobre as outras e preenchem o espaço³⁵. Os homens não mais consideravam as formas substanciais como sendo os elementos básicos no edifício do universo; ao invés disso, pensavam somente em termos de entidades materiais. O contraste básico entre matéria e espírito sensitivo e supra-sensível foi um dos resultados dessa explicação mecânica da natureza. Isso produzia um grande distanciamento da antiga metafísica escolástica.

³³ Cf. KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro, Ed. Forense-Universitária, 1986. p. 45.

³⁴ Com o desenvolvimento da Ciência Moderna, a noção de um mundo (Cosmo) perfeitamente ordenado, conhecido, cujo centro era o planeta Terra, foi dissolvida. Os homens viveram durante séculos mergulhados na ilusão que a Ciência foi desmentindo. Era preciso, então, que os filósofos questionassem a capacidade do conhecimento humano, que buscassem métodos eficazes para o conhecimento da realidade. Segundo Alexandre Koyré, “a dissolução do Cosmo significa a destruição de uma idéia, a idéia de um mundo de estrutura finita, hierarquicamente ordenado [...] Essa idéia é substituída pela idéia de um Universo aberto, indefinido e até infinito, unificado e governado pelas mesmas leis universais, um universo no quais todas as coisas pertencem ao mesmo nível do ser, contrariamente à concepção tradicional que distinguia e opunha os dois mundos do Céu e da Terra. Doravante, as leis do Céu e as leis da terra se fundem. [...] O que os fundadores da ciência moderna tinham de fazer não era criticar e combater certas teorias erradas, para corrigi-las ou substituí-las por outras melhores. Tinham de fazer algo inteiramente diverso. Tinham de destruir um mundo e substituí-lo por outro. Tinham de reformar a estrutura de nossa própria inteligência, reformular novamente e rever seus conceitos, encarar o Ser de uma nova maneira, elaborar um novo conceito do conhecimento, um novo conceito da ciência, e até substituir um ponto de vista bastante natural – o do senso comum – por um outro que, absolutamente, não o é.” Idem. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária, Brasília 1982. p. 154-155.

³⁵ Cf. Ibid. p.154-155.

Subjacente a essa nova maneira de conceituar o mundo se encontrava a crença, segundo a qual a razão humana tem competência para observar e controlar seu ambiente, estabelecer leis para os fatos da vida bem como para as regras da sociedade humana³⁶. Entendemos que a Modernidade rompeu com a sociedade que procurava organizar-se e agir segundo a revelação divina ou pela essência nacional. Segundo Alain Touraine a Modernidade não é apenas a pura mudança, sucessão de acontecimentos; ela é difusão dos produtos da atividade racional, científica, tecnológica. Pode-se dizer que ela implica uma diferenciação dos diversos setores da vida social, política, econômica e religiosa porque a racionalidade instrumental exerce função integradora para a realização de um projeto societal. Ou seja, “a confiança exclusiva na razão instrumental e na integração social encontra-se acompanhada da destruição do sagrado, seus ritos e proibições”³⁷. Para Max Weber a secularização e o desencantamento do mundo definiam a Modernidade pela intelectualização³⁸, manifestando a ruptura necessária com o espírito religioso exigindo um fim à sociedade regida pelo cristianismo e o início de um desenvolvimento produzido pelo progresso técnico. Substituiu Deus no centro da sociedade pela ciência, deixando as crenças religiosas para a vida privada.

O espírito da Modernidade refletido no liberalismo do século XIX anunciava-se pela secularização progressiva da sociedade: democratização, libertação do indivíduo em relação à autoridade, progresso tecnológico,

³⁶ Cf. GOLDMANN, Lucien. *A criação cultural na sociedade moderna*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.

³⁷ Ibid. p. 40.

³⁸ Cf. WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. p. 96.

separação Igreja/Estado e concepção evolucionista da sociedade. Substituíam-se a idéia de um mundo feito e estático por outra em que ele se encontrava em mutação e passível de melhoria, valorizava-se o indivíduo em detrimento de qualquer outra forma excessiva de poder. A repercussão deste ideário no campo religioso impunha a necessidade de se redimensionar papéis e funções da religião face à ciência.

O ápice do Iluminismo ocorreu quando o modo de agir e pensar dos homens perante os dogmas religiosos passou a dialogar com o uso da razão, ou seja, a fé no progresso no desenvolvimento técnico-científico-industrial se converteu praticamente na religião substituta moderno-secular. O monopólio da religião, como já mencionamos, especificamente do cristianismo foi rompido e o homem, sua razão e sua técnica, passaram a representar os únicos referenciais possíveis. Segundo Jung Mo Sung, a transição da sociedade tradicional para a sociedade moderna “caracterizou-se pelo fortalecimento de três instituições: o Estado nacional, o mercado e a moeda, impulsionados pelo desenvolvimento técnico”³⁹. Ao tornar-se independente da ditadura da religião, a razão conseguiu expandir-se e desembocar numa explosão da ciência e da técnica que se processou no desenvolvimento industrial. Com esse desenvolvimento nasceu uma sociedade voltada para oferecer o maior número de bens, produtos e informações. A velocidade com que os produtos chegavam às pessoas, bem como o alcance da sua distribuição, converteram, como afirma Peter Ducker, o capitalismo em “Capitalismo”⁴⁰.

³⁹ SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis, Vozes, 1994. p. 159.

⁴⁰ Cf. DRUCKER, Peter. *Sociedade pós-capitalista*. São Paulo, Pioneira, 1993. p. 18 –19.

Podemos então dizer que a legitimação ideológica da sociedade moderna ocorre pelo desmoronamento das antigas formas de legitimação e o surgimento de uma nova que não podem ser compreendidos sem a racionalização progressiva do progresso científico e tecnológico. Desaparecendo a figura do transcendente e dos valores metafísicos como fundamento de legitimação da sociedade, surge o desafio de dar legitimidade e estabilidade à nova sociedade dinâmica.

Talvez, nesse momento histórico de conquista do mundo moderno, o cristianismo se desse conta da necessidade de iniciar uma mudança, incorporando elementos do movimento iluminista e conseguir se modernizar. Para que este pudesse continuar atuante no mundo, aberto ao homem moderno, mas o que ocorreu foi o inverso, ocorreu por parte da Igreja Católica um fechamento a estas novas conquistas e transformações. Alheia ao processo da Modernidade a Igreja fechou os olhos e não quis perceber a variedade de novas idéias, visões e interpretações que iam se constituindo no decorrer do tempo, emergia um mundo completamente pluralista.

3 – A Modernidade na ótica da pluralidade

A Modernidade significou a pluralidade a partir do desmoronamento do mundo cultural pré-moderno, conduzindo a sociedade a uma nova forma de relacionamento através da razão. Com a perda da autoridade tradicional, o que passou a determinar o mundo moderno foi a autonomia alcançada no âmbito social, econômico e político constituindo em um dado completamente irreversível, ou seja, a mutação cultural proporcionada pela centralidade da

razão humana, o que no Ocidente significou a emancipação da cultura da tutela do cristianismo, mais propriamente da Igreja Católica. A Modernidade contribuiu para a abertura de um campo vasto de uma variedade de sentidos, seguindo um processo de ideologização caracterizado pela perda do domínio por parte da Igreja, marcando o fim da Cristandade Medieval, acompanharam o ganho de espaço crescente das chamadas formas racionais de conhecimento. O racionalismo empírico, a autonomização do homem, a postura crítica que questiona as explicações situadas para além do próprio homem, principalmente, representam, no plano da produção do saber, o descrédito das certezas religiosas ocidentais.

O impacto da Modernidade colocou em pauta não somente a diversidade da religião em si, mas trouxe à emancipação do indivíduo, o progresso da sociedade, a proclamação da subjetividade frente às autoridades tradicionais. Abrindo a era da esfera privada do cidadão, que deixa de ser submetida às normas da tradição religiosa, para então questioná-la. A fé já não era mais algo aceito automaticamente e nem uniformemente, numa sociedade marcada por um pluralismo de convicções e de várias religiões.

3.1 – A Igreja Católica diante da Modernidade

Diante das transformações impostas pelo fator histórico a religião não ficou imune, segundo Queiruga, o cristianismo necessita empreender uma nova caminhada, no qual o diálogo esteja presente, pois a nova sociedade dinâmica exige a reestruturação no modo de repensar teologicamente para atualizar a compreensão da experiência da fé. Portanto se faz necessário recuperar o

sentido original do conteúdo da fé, transformando o que for preciso, para o cristianismo voltar a ser significativo⁴¹.

Pois, na medida em que a autoridade da Igreja tradicional foi sendo subjugada e o Estado moderno adquiriu seu caráter baseado em leis abstratas, a liberdade individual tornou-se o tema a ser defendido pela sociedade moderna. O efeito dessa luta contra a opressão, a favor da liberdade individual, legou ao homem religioso um leque amplo de opções religiosas. O homem torna-se um andarilho ou um religioso peregrino marcado pela pouca coerência, inconstância de escolhas e volubilidade. Como um ser mutante e mutável ele se locomove dentro de um mundo pluralizado de escolhas religiosas, ancorado no próprio intimismo, senhor do sentido e significado que quer atribuir à própria existência.

Durante toda a Idade Média, a Igreja Católica não só foi uma força produtora de conhecimento, mas uma força modeladora de uma visão de mundo, de uma ordem social e de formulações simbólicas ancoradas no *ethos*⁴² religioso cristão. O catolicismo elaborou um “quadro de visão” sobre o homem e sobre o mundo. Em outras palavras, o catolicismo organizou uma conduta de vida, uma rede de valores e uma visão de mundo, sem falar nas

⁴¹ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fin del cristianismo premoderno*. p. 208-209.

⁴² Segundo Clifford Geertz, o *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem. Cf. GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1989. p. 143-1444. Analogamente à cultura, podemos dizer que o catolicismo também se compreende como um sistema de sinais, símbolos, concepções, manifestações expressas e transmitidas histórica e culturalmente nos âmbitos espiritual, político e cultural. Todo o arcabouço religioso do catolicismo é um construto cultural. Os símbolos, as concepções, a cosmovisão, tudo isso foi construído no decorrer dos séculos, ou seja, a tradição católica foi construída no decorrer do tempo.

concepções teológicas e metafísicas acerca de Deus. Durante séculos, o catolicismo foi entendido como um sistema de interpretação do mundo. O mundo, o homem e os valores eram interpretados a partir de uma perspectiva religiosa católica. A Modernidade põe em crise essa perspectiva religiosa do mundo, tirando-a do *front* do pensamento e empurrando-a para os porões do conhecimento e da ciência, pois, esta não necessita de uma linguagem religiosa para discutir os problemas do mundo. Diante desse processo a visão única de religião entra em crise possibilitando uma pluralidade religiosa. Nesse panorama, a teologia é chamada a repensar o cristianismo – nossa hipótese segue nesse rumo –, a sair do horizonte pré-moderno; a instituição, por sua vez, é chamada a renovar-se com coragem, acreditando no processo de democratização do poder eclesial.

Dada a sua longa trajetória histórica, o catolicismo carrega uma conotação política, social e cultural forte e pesada. Além de compreender-se como um sistema de interpretação do mundo, o catolicismo sempre se compreendeu como uma realidade pública que, através de suas representações e símbolos, estava marcadamente presente em todas as esferas da sociedade. Em outras palavras, o catolicismo ocupava um lugar central no mundo ocidental e era um elemento poderoso que conferia significado ao cosmo e ao homem. A Modernidade, porém, tenta enclausurar a religião na sala da vida particular e privada do homem, tirando sua relevância da vida pública. Tenta enfraquecer a religião como força social e se sustenta sem a presença pública da mesma. Esse afastamento da religião da vida pública era visto pelos cristãos como um mergulho no caos, uma suspeita de que se poderia estar perdido num mundo absurdo e sem rumo. Para Hans

Küng a Igreja Católica manteve uma atitude antimoderna com orientação espiritual da patrística e da Idade Média em relação à Modernidade. Segundo ele,

A Igreja Católica procurou conservar seu paradigma medieval e da Contra-Reforma até o Concílio Vaticano II, por meio de decretos autoritários, sanções disciplinares e estratégias políticas. Diante da ameaça da Modernidade no século XIX e de modo especial do liberalismo e do socialismo, ela se refugiou na centralização e burocratização.⁴³

Isso possibilita pensar que na Igreja Católica existia certo medo de um processo de desintegração e desconstrução de sua estrutura religiosa que dava sentido a sociedade. Ela temia que outras estruturas culturais tomassem seu lugar. Ela deveria funcionar corretamente para manter a ordem social. Pensar o catolicismo como estrutura é compreendê-lo como um conjunto de princípios, idéias, concepções, doutrinas, valores, visão de mundo e símbolos que abrangem um amplo campo de conhecimento, de representação, de ação e de interpretação do homem e do mundo. Trata-se de um conteúdo denso e complexo, produto de um processo histórico e cultural secular. Ou seja, a noção de estrutura permite pensar o catolicismo como um bloco em choque com uma Modernidade pluralista.

Também podemos levantar a hipótese de que a configuração histórica do cristianismo abarca todas as possibilidades, pois não é legítima a pretensão de uma única forma – caso da Igreja Católica – ser ela somente verdadeira.

⁴³ KÜNG, Hans. *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo, Paulinas, 1999. p. 26.

Desde as origens o cristianismo sempre foi plural em suas configurações históricas⁴⁴, mesmo sem ter presente ou assumir essa multiplicidade. Pois, à medida que ocorrem mudanças ou a cada novo encontro cultural há necessidade de transformações para continuar sendo um horizonte de sentido. O encontro entre fé cristã e a cultura possibilita a abertura a uma postura de diálogo, ocorrendo uma socialização no processo que cada parte dá e recebe, ensina e aprende. Isso pode ficar claro na relação ao diálogo inter-religioso, que foi possibilitado pelo pluralismo religioso imposto pela Modernidade, colocando em xeque toda tradição cristã.

3.2 – A Tradição em questão

A cosmologia herdada até a entrada da Modernidade era a da autoridade tradicional⁴⁵, na qual os astros eram dominados por forças superiores. As mudanças de concepções trouxeram um esvaziamento da influência da sacralidade, ou seja, os bens simbólicos tradicionais são revistos e reelaborados com um novo estilo de vida. Essa alteração foi fruto do desenvolvimento da humanidade, que rompeu com o passado e desempenhou um envolvimento maior com a Modernidade, isto é, no processo moderno a

⁴⁴ Cf. Idem. *Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo, Paulinas, 1993. p. 165-166.

⁴⁵ Jung Mo Sung faz uma análise no processo de mudança da sociedade tradicional para a sociedade moderna, na qual mostra que nas sociedades tradicionais, a religião detinha o poder de fornecer à maioria da humanidade uma visão e explicação do universo, sendo sua estrutura social baseada no modelo hierarquicamente divino, ou seja, o céu confere a Terra seu modelo e autoridade, sendo essa hierarquia aplicada integralmente na Terra pela Igreja. Por ser um modelo divino, não podia ser questionado, devendo apenas ser aceito e obedecido. O clero, aliado às monarquias vigentes, legitimava sua autoridade através de uma leitura da ordem e subordinação dos poderes celestes. Olhavam para os céus e para as escrituras sagradas, observavam como funcionava a relação de poderes divinos e angelicais e traduziam para os habitantes da Terra o modelo a ser reproduzido. A graduação de autoridade: Deus e o Filho-anjos-homens o modelo escolhido por Deus para governo humano. Rei-clero e nobres-plebe. Assim, essa imagem central do mundo legitimava com eficácia o poder estabelecido. Portanto, perplexos e angustiados pelas indagações que faziam à vida, os homens voltavam-se para a religião buscando respostas. Cf.; SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia*. p. 151-211.

progressiva autonomia constituiu o núcleo mais determinante nos distintos estratos ou âmbitos da realidade. A revolução tecnológica, a industrialização e a urbanização mudaram radicalmente a organização do pensamento humano. Segundo Alain Touraine, a Modernidade proporcionou a derrubada das convenções, dos costumes e das crenças, a saída dos particularismos e a entrada no universalismo, ou ainda a saída do estado natural e a entrada na idade da razão⁴⁶. Concretizou-se o aumento de racionalidade no plano da produção econômica, cultural e de lazer. A tecnologia aplicada ao trabalho reduziu o impacto da experiência religiosa a partir dos elementos essenciais de procura de religião: a contingência do homem, sua impotência, privações e frustrações.

Mas é impossível atribuir à razão significado único no decorrer da Modernidade. Ela está presente em todos os períodos e em diversas experiências históricas como força motriz das mudanças. Um dos traços marcantes, presente nas propostas iniciais do período moderno, é o rompimento com o passado e o mundo simbólico da tradição. A razão produz compromisso com o futuro. A constituição do significado da razão inclui o processo de secularização que traz consigo a possibilidade de absolutização e que se refere à característica instrumental.

Do ponto de vista teórico, o conhecimento da natureza própria da razão e sua multiplicação em diferentes formas de racionalidade é uma questão que se situa no âmbito da filosofia. Implica o aparecimento da razão filosófica como paradigma das diversas formas de vida moderna e deflagradora da história. A

⁴⁶ Cf. TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. p. 216.

característica que lhe confere feição e dinamismo original é natureza de seu sujeito e de seu método cartesiano-galileano que, segundo Lima Vaz,

estabelece regras que permitam construção do modelo matemático mais adequado para a explicação dos fenômenos da natureza pela descoberta das leis de seu funcionamento. A razão moderna define-se, desde o início, como um conhecimento que procede por hipóteses e deduções e por verificação experimental.⁴⁷

Surge, a partir daí, a ciência empírica que opera o conhecimento de modo metódico na construção de seu próprio objeto e estabelece a correspondência entre sujeito e os objetos. Nesta correspondência reside o espaço próprio do exercício da racionalidade. A natureza passa a ser a matéria do conhecimento e da ação humana. Elaborado em uma perspectiva cosmocêntrica na qual o ser humano é parte do todo, o saber racional moderno destaca a consciência, da totalidade; surge a separação entre sujeito e o objeto. No espaço entre ambos é que se desenvolve a nova forma de saber racional, estabelecido na subjetividade como lugar determinante do sentido da totalidade. Deste modo, o saber racional será o ato através do qual a subjetividade se impõe sobre o mundo dos objetos, buscando a possibilidade de domínio sobre eles.

O traço fundamental do pensamento moderno é o do sujeito que, amparado nos paradigmas cognoscitivos de Descartes – eu cogitante – e posteriormente, de Kant – eu transcendental – produz, elabora a subjetividade

⁴⁷ VAZ, Henrique C. Lima. *Ética e razão moderna*. Ver. Síntese N. Fase BH, 1995, vol.22 n°68, p. 61.

e a ela circunscreve toda a realidade. A razão tem por objetivo oferecer informações que possibilitem ao homem instrumentalizar-se para ampliar seu domínio e controle da natureza, sociedade e história. O conhecimento encontra-se marcado pelo interesse técnico da manipulação e que foi experimentada, em primeira instância, no âmbito das ciências da natureza. A transformação que a Modernidade realiza no horizonte do pensamento tem, em grande parte, seu fundamento na definição da perspectiva antropocêntrica. Este fato determina que o centro de significação de toda realidade não se situa em algo exterior à consciência, na qual a cultura moderna tem no sujeito sua substância primeira:

A Modernidade triunfa com a ciência, mas também desde que as condutas humanas são reguladas pela consciência, seja esta ou não chamada de alma, e não mais pela busca da conformidade à ordem do mundo. [...] O mundo moderno é, cada vez mais ocupado pela referência a um Sujeito que está libertado, isto é, que coloca como princípio do bem o controle que o indivíduo exerce sobre suas ações e sua situação que lhe permite conceber e sentir seus comportamentos como componentes da sua história pessoal de vida, conceber a si mesmo como autor. O Sujeito é a vontade de um indivíduo de agir e de ser reconhecido como ator⁴⁸.

O homem manifesta-se como sujeito de seu conhecimento e ação, estabelecendo limites e significações e mantendo a garantia de unidade do universo simbólico. A subjetividade é a fonte de sentido para tudo. O racionalismo estabelece novos preceitos de valores universais para a

⁴⁸ TOURAINE, Alain. *Critica da modernidade*. p. 219-220.

humanidade. O mundo moderno substituiu a noção de Deus como sujeito da história pela noção de ser humano como sujeito da história. A Modernidade usurpa de Deus a imagem do sujeito e a transfere ao ser humano. Neste sentido, Alain Touraine diz que,

ao entrar na Modernidade, a religião explode, mas seus componentes não desaparecem. O Sujeito, cessando de ser divino ou de ser definido como a Razão, torna-se humano, pessoal, torna-se uma certa relação do indivíduo ou do grupo a eles mesmos [...] o sujeito da Modernidade outro não é que o descendente secularizado do sujeito da religião⁴⁹.

Com esta profunda transformação, uma autêntica revolução antropológica, a história passa a ser vista como um objeto na relação com o ser humano. Na construção do conceito de sujeito da história ocorre, ao mesmo tempo, a construção do conceito de história como objeto a ser construído pelo sujeito-humano. Antes da Modernidade, na configuração do cristianismo pré-moderno predominava a noção do destino determinado por Deus. Com a Modernidade nasce um mundo novo, e não só do ponto de vista religioso, mas também a novidade: a percepção da história como sendo construída por sujeitos humanos.

Na construção da história pelo sujeito humano moderno, a razão tem um papel central. O indivíduo se torna sujeito na medida em que cria um mundo regido por leis racionais e inteligíveis para o pensamento humano. E esta criação de um mundo racional vista como realizações conduzem o homem a um novo mundo. Estes avanços se tornaram uma ameaça para as estruturas

⁴⁹ Ibid. p. 324 e 225.

da Igreja. Provocando uma reação dos contra-modernos diante da subjetividade do homem e das liberdades individuais, colocando na autoridade divina a segurança de sua fé.

A instituição eclesiástica entra em crise e as relações religiosas tornam-se crescentemente privadas e segmentadas devido ao pluralismo, ao relativismo das idéias e das concepções funcionais. O quadro de referência religioso perde a sua influência social global e a Igreja funciona através da segmentação da própria instituição. Além disso, a ciência estabelece horizontes críticos e relativiza os valores a partir de uma filosofia básica da vida. A ciência que tem por função deslegitimar toda forma de obscurantismo e superstições exige da religião que organize um novo sistema de legitimação.

O surgir da Modernidade, mostrou à Igreja que seu maior inimigo não estava nas armas da força. Desse tipo de adversário a Igreja tinha longa experiência e soubera sempre sair ainda mais végeta e nova. Mas apareceu-lhe como maior ameaça a sua integridade, a sua existência, um inimigo maior. Vestira-se de princípios, de valores, de cosmovisões que lhe questionavam em profundidade seu modo de crer, pensar, agir, organizar-se. E essa novidade exercia força de atração e sedução nos seus próprios crentes, pois a filosofia moderna deixava de lado as preocupações com o problema fundamental de Deus e centrava-se no sujeito humano. Na realidade, a crise mais grave da história do cristianismo e da Igreja Católica, foi à descoberta de que o sujeito entra sempre e necessariamente na constituição de todo objeto, foi o deslocamento da questão da existência de Deus para as verdades indemonstráveis. O conteúdo da fé cristã se tornava cada vez mais implausível.

Os princípios da Modernidade avançavam céleres através da gigantesca Revolução Francesa que deixou uma Igreja poderosa alijada do poder e também da elaboração teórica dos ideólogos e filósofos que configuravam o pensamento do Ocidente, possibilitando um mundo completamente secularizado.

4 – A Modernidade pelo olhar da secularização

A ruptura radical e irreversível com o passado caracteriza o processo de secularização⁵⁰ na Modernidade. As grandes transformações tecnológicas, filosóficas, culturais, políticas, jurídicas, etc. redesenharam o perfil social da humanidade ocidental. Como a racionalidade moderna possui um efeito reflexivo e crítico, o indivíduo é chamado a inquirir sobre sua interação com a natureza e a sociedade.

Diante desse panorama, a sociedade europeia vivenciava a mais profunda crise existencial de sua história. O europeu, desde os seus primórdios, esteve imerso em valores morais com base em doutrinas metafísicas. Os valores se estruturavam em uma vida dedicada à experiência do sagrado: o modo de ser dos homens no mundo era uma profunda ligação com a essência metafísica e seus atos eram carregados de sacralidade. Porém, a sociedade moderna não necessitava mais da vida sagrada para se manter. Ao mesmo tempo, a religiosidade não podia ser suprimida e o homem moderno transitava entre a religião e a ciência e sua ética estava inspirada tanto pela religião como pela razão.

⁵⁰ Abordaremos este conceito mais adiante na página 86.

Foi muito grande o impacto da secularização sobre a religião, especialmente em suas formas institucionalizadas, o que acarretou enorme “colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais”⁵¹. Ocorreu uma secularização subjetiva e o próprio indivíduo foi dessacralizado. Portanto, teria se instalado um conflito entre a sociedade moderna, científica, economicamente organizada, de um lado, e a esfera religiosa, agora circunscrita à vida particular ou privada dos indivíduos. Ruíram os esquemas tradicionais que faziam das instituições religiosas agências reguladoras do pensamento e da ação dos indivíduos. A racionalização atingiu também o domínio do Estado moderno, criando a dominação baseada em leis abstratas e efetivada por um corpo técnico-administrativo especializado, que weber denominou *burocracia*⁵². Estava sendo efetivada a periferização da religião, a ela agora só cabia um papel secundário na formação dos indivíduos e da sociedade, os assuntos políticos não era mais sua função. A secularização foi um momento de um processo de racionalização da cultura que surgiu com a Modernidade. Há de se entender a secularização como saída, como superação, não de um mundo encantado pela magia, mas de um mundo controlado quase que absolutamente pela Igreja Cristã. Fugir do controle eclesial, da heteronomia, para entrar no controle político do estado e do autocontrole.

Uma das características, talvez a mais importante, da secularização, é o ganho de autonomia a respeito da interpretação religiosa do mundo, e mais

⁵¹ BERGER, *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulus, 1985. p. 139

⁵² Cf. WEBER, Max. A ciência como vocação. In: WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais, parte 2*. São Paulo, Cortez editora, Campinas, Editora da Unicamp, 1992. p. 453.

especialmente, a respeito da instituição religiosa. Heteronomia religiosa é o que melhor caracteriza a sociedade medieval porque nela não havia autonomia nem para pensar. Tudo era controlado pela igreja, até o tempo e a intimidade. Mas a heteronomia religiosa foi sendo minada com o avanço do conhecimento humano. A explicação dos fenômenos naturais implicava com a explicação religiosa do mundo, fazendo com que a instituição religiosa perdesse autoridade. No entanto, um fenômeno político viria a definir outra referência estruturadora da organização social: o surgimento do Estado. Na passagem da heteronomia para a autonomia, diferentes fatos históricos cumpriram importante função. Entre elas o aparecimento do estado moderno que, pelo menos teoricamente, passaria a definir uma nova soberania, a do Estado. Da soberania da religião, pretendida por parte da igreja, se passava à pretendida soberania do Estado. Deve-se entender, então, como secularização o enfraquecimento do controle da Igreja sobre a vida da sociedade e das pessoas. É na realidade o ganho de autonomia, das pessoas, para decidir sem a participação de leis ou normas religiosas impostas pela tradição, pela instituição ou por ambas.

A Modernidade possibilitou o abandono da visão mítica do mundo, que era proporcionada pela leitura bíblica. Criou-se uma nova objetividade religiosa, uma nova configuração teológica, no qual o pensamento místico-religioso perdia paulatinamente espaço para o pensamento racional e utilitário. Ocorreu a falência do mundo estático e a introdução de novos paradigmas no Ocidente, exigindo um repensar profundo, mostrando que o homem da Modernidade estava mais aberto para novos acontecimentos, voltado para o processo de secularização. A religião deixa de ser o conhecimento fundante da visão de

mundo e do comportamento humano. Instala-se o processo de secularização que, em suas características iniciais, promoveu de modo contundente a deslegitimação de algumas atribuições sociais e políticas conduzidas pela Igreja Católica visando dar maior autonomia à esfera laica e civil. A subjugação da religião ao racionalismo e, mais precisamente, ao racionalismo científico, propiciou de vez a entrada do ser humano na Era da Razão. Destacamos neste sentido a Revolução Francesa⁵³ como instrumento histórico capaz de aprofundar a crise do cristianismo e introduzir a secularização, dando grande importância ao culto da razão e desestabilizando a religião, considerada irracional.

4.1 – Revolução Francesa e a crise do Catolicismo

Tomamos a Revolução Francesa como grande exemplo de mudanças na Modernidade, pois ela produziu uma crise sem precedentes no cristianismo, principalmente na Igreja Católica. No período de 1789 até 1848 foi de uma enfática secularização anunciada pela Revolução Francesa. Neste sentido é de suma importância para nosso trabalho a análise desse movimento que tanto influenciou a sociedade no mundo moderno. Segundo Queiruga, “a experiência da Revolução Francesa deixou literalmente assombrados os grandes espíritos da época”⁵⁴. A sociedade anterior era uma sociedade em que a ordem social já

⁵³ Destacamos aqui algumas obras que consideramos importantes para consulta sobre o tema da Revolução Francesa: HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977. RUDÉ, George. *A multidão na história: estudo dos movimentos populares na França e Inglaterra, 1730-1848*. Rio de Janeiro, Campus, 1991. BRAUDEL, Fernand. *A identidade da França: os homens e as coisas*. São Paulo, Globo, 1989. FELIZARDO, Joaquim. *A Revolução Francesa: da queda da Bastilha ao 9 do Thermidor*. Porto Alegre, L&PM, 1985. FURET, François. *Pensando a Revolução*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989. Idem. *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1974.

⁵⁴ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Creio em Deus pai*. p. 33.

estava organizada pela vontade de Deus, porque sancionava a mentalidade cultural ou o sacralizava a convicção teológica.

A Revolução Francesa foi um fenômeno contemporâneo fundamental e suas conseqüências foram profundas, foi um movimento social de massa e incomensuravelmente mais radical do que qualquer levante comparável. Ela trouxe transformações políticas e sociais completamente secularizadas, o que significou a vitória da ideologia secular sobre a religiosa. O triunfo da Revolução Francesa estava imbuído da ideologia moral-secular ou agnóstica do Iluminismo do século XVIII, e desde que o idioma se transformou na linguagem de todos os movimentos sociais revolucionários subseqüentes, também lhes transmitiu este secularismo. Segundo Queiruga, o homem descobriu que a sociedade funcionava como ele desejava e como ele organizava-a racionalmente, não como a religião determinava. Desse modo a mudança é completamente assombrosa⁵⁵.

A Revolução Francesa foi um longo processo revolucionário que desencadeou uma sucessividade de conflitos que teve início em 1789, durante o reinado de Luis XVI (1774-1793), e terminou em 1799, com a ascensão de Napoleão Bonaparte (1769-1821) ao poder.

O movimento da Revolução Francesa, inspirada pelo movimento iluminista francês, deu por pressuposto que para ser racional era preciso libertar-se da fé e, para ser livre, deveria eliminar toda forma de mandamento ou dogmas. Um ataque direto ao cristianismo e suas tradições, levou os revolucionários a atitudes extremas, com ataques violentos e arrasadores às

⁵⁵ Cf. Ibid. p. 34.

estruturas e aos símbolos religiosos do catolicismo. Queremos assinalar que a Revolução Francesa foi instrumento e símbolo principal do processo de secularização e modernização da sociedade europeia, pois afrontou a instituição – Igreja Católica – representante do cristianismo e colocou fim ao Antigo Regime.

A Convenção dirigida pelos jacobinos organizou a mais brutal das ditaduras e o mais terrível reinado de terror de todo tempo da Revolução. Foi projetada, pelo movimento revolucionário, uma perseguição a Igreja Católica e as instituições religiosas. No dia 20 de setembro de 1792, a Assembléia Legislativa votou a secularização do Estado. O Estado passou a controlar os registros de nascimento e de matrimônio que até, então, estavam nas mãos da Igreja católica. Foi admitido o divórcio, pois o casamento é apenas um contrato social para o Estado. Entretanto, os jacobinos passaram a defender o casamento do clero. Assim, no dia 15 de novembro de 1793, foi baixada uma lei, pela Assembléia, para favorecer o casamento dos padres. O casamento tornou-se uma arma nas mãos dos padres contra as perseguições, exílio e deportações⁵⁶.

A perseguição e o ódio a Igreja Católica não pararam por aí. No dia 5 de outubro de 1793, o calendário cristão (gregoriano) foi substituído pelo calendário da Revolução. O calendário da Revolução propunha uma nova

⁵⁶ Segundo, estudiosos do assunto, é difícil estabelecer o número exato de padres que se casaram. ZAGHENI expressa que se casaram doze mil sacerdotes e nove bispos; 27 bispos renunciaram; houve dois mil casamentos de padres, outras fontes falam de um número variável entre três ou quatro mil. ZAGHENI, Guido. *A Idade Moderna: curso de história da Igreja*. Vol. III, São Paulo, Paulus, 1999. p. 348. Para Giacomo Martina, seria razoável admitir 4 ou 5 mil casos: “provavelmente estaremos perto da realidade se pensarmos em 4 ou 5 mil casos[...] que não nos devem fazer esquecer os milhares de sacerdotes dedicados naqueles mesmos anos a um ministério clandestino, com missas na calada da noite em celeiros perdidos no campo e obrigados a contínuos deslocamentos”. MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. Vol. II, São Paulo, Loyola, 1996. p. 16.

computação do tempo e tinha por objetivo apagar o calendário cristão e tudo o que ele significava. As festas religiosas foram substituídas pelas festas cívicas. A cronografia revolucionária começava no dia 22 de setembro, um dia após a proclamação da República. O ano foi dividido em 12 meses com nomes das estações do ano⁵⁷. Cada mês tinha *três décadas*, pois a semana de sete dias foi substituída por uma “década”, ou seja, uma semana de dez dias. Os nomes dos dias correspondiam aos números ordinais (*primidi, duodi, triadi... dekadi*). O *dekadi*, último dia da “década” era destinado repouso e também dedicado a festas cívicas ou, do ponto de vista da Igreja, festas pagãs. A semana de dez dias eliminava o domingo. O dia do Senhor era substituído pelo dia do “cidadão”. O dia tinha menos horas, 18 ao invés de 24, subdivididas em 10 partes⁵⁸. O calendário republicano (da Revolução) significava a descristianização e secularização do tempo e, conseqüentemente, do cotidiano das pessoas, que deveriam rearticular suas vidas a partir de um novo cômputo do tempo.

No dia 10 de novembro de 1793, celebrou-se pela primeira vez a festa da Razão e com ela se instaura o culto a nova deusa, entronizada no coro da catedral de Notre Dame, em Paris. Para os revolucionários, a Razão se transforma em a “Notre Dame”, a “Nossa Senhora”. Um grupo de jovens franceses exaltados cantava: “Agora a Santa razão/Será nossa religião/Chega de superstição/De padres preguiçosos/Vivendo às nossas custas...”⁵⁹. Um clubista de Châtre cantava: “Apaguemos o vestígio/Do jugo supersticioso/A

⁵⁷ Cf. FELIZARDO, Joaquim. *A Revolução Francesa*. p. 82-83.

⁵⁸ ADAM, Adolf. *O ano litúrgico: sua história e seu significado segundo a renovação litúrgica*. São Paulo, Paulinas, 1982. p. 282; VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja: da razão ao ser Supremo*. Rio de Janeiro, Zahar Editor, 1988, p. 64-65.

⁵⁹ VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja*. p. 120.

razão é bem precioso”. Um cidadão de Montagne sur Aisne cantava: “Sobre os despojos do fanatismo/ Elevou-se a liberdade/Sobre as ruínas do jesuitismo/Brilha nossa sociedade”⁶⁰.

O culto à Razão tinha por objetivo destruir o lado irracional da religião sustentado pelo enorme arcabouço simbólico construído no decorrer dos séculos, ou seja, desencantava o mundo. A religião deveria ser entendida e vivida dentro dos limites da razão e ser capaz de reunir os fiéis de todas as denominações. Um escrito da época dizia: “Entre nós não há mais superstição, nem preconceitos, nem igrejas, nem padres; nossos templos servem hoje à celebração das festas cívicas; o dia da década substitui o domingo... o metal dos sinos será purificado no cadinho da filosofia e da Razão”⁶¹. Um outro texto dizia: “Iluminados pela chama da Filosofia, profundamente penetrados do horror à tirania e à superstição, só queimam seu incenso no altar da Pátria e na soberania do povo concentram suas afeições”⁶². O culto a razão se concentrava em torno da “Deusa Razão”, representada por uma mulher. Essa deusa, embora tendo a face feminina meiga e encantadora, apresenta-se onipotente, violenta e destruidora, não admitindo concorrentes. Ordenou que fosse destruída toda a lembrança religiosa do passado, reduzindo os franceses a uma tabula rasa para que o seu culto fosse implantado. Michel Vovelle se expressa a respeito da Deusa Razão:

Em sua marcha conquistadora, a Razão se apresenta primeiro, como destruidora fazendo tábua rasa do fanatismo e da superstição, ou do que resta disso. Abolir

⁶⁰ Ibid., p.53.

⁶¹ Citado por MATOS, Henrique Cristiano José. *História do cristianismo*: estudos e documentos. Vol. IV período contemporâneo, Belo horizonte, (s/ed) 1990. p. 18.

⁶² Ibid., p. 18.

a lembrança do passado é a intenção que se encontra na reforma da toponímia, e também na campanha de fechamento das igrejas e lugares de culto, assim como às vezes, em sua destruição parcial (demolição dos campanários). Entre essas atividades, a entrega da prataria das igrejas e a descida dos sinos assumiram rapidamente uma importância excepcional, pela contribuição que podiam representar para o esforço de guerra da República.⁶³

Na esteira da descristianização e secularização aparece também a mudança dos nomes de lugares, ou seja, a toponímia da cristandade tradicional cedeu lugar à toponímia revolucionária. Na opinião de Michel Vovelle, foi a secularização do espaço⁶⁴. A secularização do espaço tinha como objetivo eliminar o nome de tudo o que pudesse lembrar o Antigo Regime – rei, castelo, nome de santos, nomes religiosos da tradição católica. Segundo Vovelle, a secularização da toponímia era uma política de setores administrativos e por isso não ocorreu de maneira uniforme em todo o território francês.

O processo de descristianização atingiu também as igrejas. Muitas delas foram fechadas e até mesmo demolidas ou transformadas em templo da Razão. Campanários também demolidos, sinos derretidos e transformados em armas, as casas paroquiais transformadas em lugar de reunião e assembléias de interesse público. Todavia, a avalanche destruidora prosseguia. Assemelhava-se a uma “guerra” iconoclasta. Os sinais e símbolos religiosos do catolicismo foram considerados supersticiosos e portadores de fanatismo. A

⁶³ VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja*. p. 54.

⁶⁴ Cf. *Ibid.* p. 54-57.

campanha iconoclasta era a entrega ou a destruição de todos os objetos, utensílios e instrumentos considerados “sinais da religião”⁶⁵. Templos e Igrejas eram considerados antros da superstição, do fanatismo e da tirania. Seus objetos sacros destinados para o culto eram “inúteis” e deviam ser arrancados e transformados em bem público, destruídos ou queimados. Fez-se uma “varredura” dos sinais externos do catolicismo. Sinos e prataria eram “metamorfoseados em canhões, a velha roupa sacerdotal servia para curativos [...] esses preciosos metais, tão bizarramente, tão inutilmente acumulados em nossos templos, vão receber agora uma distinção mais natural e bem mais útil ao bem publico. Esses sinos ruidosos que nos ensurdeciam com seus sons lúgubres e desarmônicos só perturbarão doravante o repouso dos inimigos da Pátria”⁶⁶. Promoveu-se uma verdadeira “operação fogueira” para queimar os ídolos, ou seja, santos das igrejas, estátuas, cruzeiros, confessionários e até livros. Ativistas mais afoitos, em tom de desdém e chacota, lamentam “que os padres não sejam de metal”, para queimá-los como ídolos. Tudo para apagar os “vestígios da superstição” e do “fanatismo” do catolicismo. Obviamente que aos olhos dos católicos fiéis isso era visto como sacrilégio e profanação, mas nada podiam fazer⁶⁷.

Em muitos lugares a iconoclastia era acompanhada de um auto-de-fé com finalidade pedagógica de ensinar ao povo o catecismo da nova religião republicana. A devoção à República gerou vários cultos com suas próprias liturgias, hinos e orações e incentivou a produção de imagens para ornamentar a nova religião. Arelado ao culto à Razão estava o culto à liberdade, a

⁶⁵ Ibid. p. 71.

⁶⁶ Ibid. p. 77.

⁶⁷ Cf. Ibid. p. 60-75.

Igualdade, à Natureza, à Filosofia, um panteão de novas deidades inventadas em substituição às deidades cristãs⁶⁸. Somou-se ainda a essas deidades o culto ao Ser Supremo. Esse foi criação de Robespierre, descontente com o culto à Razão. Para ele, a Razão não devia ser divinizada, uma vez que o homem não pode deixar de admitir o mistério de seu destino final. A Convenção oficializou o culto a 8 de junho de 1794. O culto era baseado na fé em um Ser Supremo e na imortalidade da alma. Foi declarada a religião do Estado⁶⁹. Robespierre não foi feliz nessa nova criação. Seus inimigos desconfiavam de que o culto ao Ser Supremo poderia ser uma tentativa disfarçada da volta do cristianismo e o fato constitui um dos motivos para sua destituição do poder. Enfim, criou-se uma religião republicana com a pretensão de substituir a religião cristã.

Para muito além da descristianização e da secularização, a Revolução Francesa desencadeou um amplo processo de mudança em toda a Europa. No campo político, social e econômico destruiu as estruturas do Antigo Regime e lançou as bases de uma nova sociedade, apoiadas na igualdade, liberdade e nos direitos do cidadão. Desapareceram os privilégios ao estilo feudal e a autoridade absoluta dos soberanos, dando lugar à igualdade e à soberania popular. No campo religioso, a liberdade de culto e a igualdade religiosa foram entraves difíceis de serem assimilados por uma Igreja que detinha o monopólio da religião durante séculos. Ser colocado no mesmo nível de igualdade com outras religiões representava, para o catolicismo, duro golpe. No campo

⁶⁸ Cf. TERRADAS SABORIT, Ignasi. *Religiosidade na Revolução Francesa*. Rio de Janeiro, Imago Editora e ISER, 1989. p. 119-127.

⁶⁹ Cf. ROGIER, S. J. & SAUVIGNY, J. Bertier de. *Nova história da Igreja: século das Luzes, revoluções, restaurações*. Vol. IV, Petrópolis, Vozes, 1984. p. 141.

cultural, novas correntes filosóficas e científicas passaram dominar a arena do conhecimento.

A Revolução estabeleceu e definiu os domínios e as fronteiras da atividade política e religiosa. A atividade política tem como seu fim imediato o bem comum temporal e não necessita do endosso da religião ou da Igreja, ou melhor, ela exclui a religião e a Igreja. Não é da competência da atividade política preocupar-se com questões ou atividades de cunho sobrenatural⁷⁰. Nesse sentido, o movimento revolucionário alavancou o nascimento do Estado moderno, centralizador, em relação à ordenação jurídica e política, mas neutro em relação à religião. O Estado moderno é oficialmente não cristão que, por sua lógica interna, pretende gerar uma sociedade não cristã. Era o fim da cristandade.

A Igreja saiu da Revolução despojada e pobre. Com o confisco dos bens eclesiásticos ocorridos primeiro na França e depois em quase toda a Europa, ela perdeu grande parte de suas riquezas e do poder temporal que se sustentava nas suas posses. Com a perda de bens e prestígio e influência na sociedade europeia. Com a perda de seus territórios e a conseqüente perda de poder, ela se desloca do centro para a periferia, o que significou minimização de seu prestígio e de sua influência no mundo ocidental. O período revolucionário sinalizou para uma distinção clara entre os dois poderes, o temporal e o espiritual. Nasce um novo mapa geopolítico e religioso do mundo ocidental, um novo mapa do catolicismo na Europa.

⁷⁰ Cf. MARTINA. Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. Vol. II (a era do absolutismo), São Paulo, Loyola, 1996. p. 41.

A Igreja perdeu o poder temporal, o trono, e o monopólio da religião. A perda de poder temporal centrado nas riquezas e nos domínios territoriais, os feudos ou principados eclesiásticos, deixando boa parte da hierarquia e do clero numa situação crítica. Muitos bispos e padres, de uma situação rica e de poder, passaram a uma situação mais modesta ou até mesmo de pobreza econômica. Essa situação eclesiástica modesta teve conseqüências na formação do clero e no apostolado da Igreja.

Diante da nova conjuntura que sobreveio com a fúria devastadora da Revolução, desestruturação, descristianização, secularização, pobreza, perda de poder e prestígio, e a da violência do absolutismo napoleônico, a Igreja inicia um longo e penoso processo de enquadrar-se no mundo ocidental moderno. De agora em diante, tratava-se não somente de como a Igreja traçaria os novos relacionamentos políticos com os novos Estados liberais que estavam surgindo, mas de enfrentar o problema de sua presença na sociedade e de sua relação com as novas idéias. Trata, com efeito, de tornar patente a radical novidade do horizonte em que a entrada da Modernidade situou a religião; em conseqüência a necessidade de a teologia enfrentar a necessária mudança, empreendendo a reconstituição e repensando todos os problemas a luz da nova situação. Esta foi, sem dúvida, uma questão crucial, pois, o confronto se estabelecia no campo dos valores fundamentais do cristianismo, da ordem e da cosmovisão cristã. Por isso, o processo de modernização será fortemente marcado pela resistência as novas correntes de pensamentos e por conflitos internos.

4.2 – A secularização: uma abordagem do conceito

Abordamos esse item em nossa pesquisa, pois pensamos que ele é de suma importância para percebermos a nova objetividade religiosa. Porém, esse não é um item a mais em nossa pesquisa, mas que de alguma forma engloba todos os anteriores. Falar de secularização seria notar somente a perda da autoridade da Igreja na sociedade moderna marcada por transformações que foram promovendo a autonomia dos setores social, econômico e político? Redução da influência das concepções religiosas sobre o agir humano no interior dessa sociedade moderna? Expressão que designa o recuo do religioso em suas diversas modalidades, ou apenas fim do cristianismo, que substitui – ao longo de séculos – uma interpretação metafísica da realidade pela concepção do mundo histórico, social e finito como horizonte da responsabilidade e do destino humano?

Sabemos que as respostas não são muito fáceis, principalmente diante da indagação sobre o termo que engloba a secularização⁷¹. E aí reside a

⁷¹ João Batista Libanio afirma que a secularização pode ser um fato constatado, uma teoria interpretativa ou um projeto a ser implantado. Distingue-se de “secularismo”, que significa antes uma ideologia que aponta para o término do processo de secularização, uma realidade absoluta imanente que nega qualquer transcendência e dimensão religiosa. Secularismo seria posição reducionista que esgota a compreensão da realidade a sua pura materialidade e auto-suficiência. Esta posição é contraditória à fé cristã. Cf. LIBANIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo, Loyola, 2002. p. 125. Existe ampla literatura sobre secularização. Pode-se consultar: MENOZZI, Daniele. *A Igreja Católica e a secularização*. São Paulo, Paulinas, 1998; VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna*. São Paulo, Loyola, 1991; PASTOR, Felix-Alexandro. Secularização e secularismo. In: LATOURELLE, René e FISICHELLA, Rino. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis-Aparecida, Vozes-Santuário, 1994; LEFREBvre, Solange. Secularidade. In: LATOURELLE, René e FISICHELLA, Rino. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis-Aparecida, Vozes-Santuário, 1994, p. 863-872; COX, Harvey. *A cidade do Homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1971; MARTELLI, S. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo, Paulinas, 1995; GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo, Loyola, 1998; MARDONES, J. M. *Para comprender las nuevas formas de la religión: la reconfiguración postcristiana de la religión*. Estella/Navarra, Ed. Verbo Divino, 1994; BUCKLEY, Michael. *At the origins of modern atheism*. New Haven, Yale

grande dificuldade para sua utilização como conceito de análise sociológica. Sua polissemia resulta, sobretudo, de oposições, exclusões ou recuperações doutrinárias. Mas também do fato de sua utilização pela sociologia das religiões enfrentar os problemas determinados pelo entrecruzamento das problemáticas referentes ao futuro do cristianismo. Stefano Martelli argumenta que a secularização pode ser um “fenômeno positivo para quem considera que a religião se opõe à liberdade do homem, isto é, para os marxistas, para Freud e para alguns existencialistas, como Sartre”. Para esses, a secularização se tornou o sinônimo de libertação, enquanto que a religião é o grande símbolo da alienação humana. Mas, a secularização, segundo Martelli, também aparece como “fenômeno negativo para quem considera, ao contrário, que a religião constitui a salvação do homem”⁷².

Para Queiruga a Modernidade estava mais aberta para novos horizontes, ela estava voltada para o processo de secularização. Ela caracterizou-se por uma insatisfação direta e global em face da herança cristã. Segundo o autor, quando se observa o processo religioso dentro da Modernidade, não é difícil perceber como o fenômeno da secularização foi sendo produzido de maneira bem decidida. Ele também argumenta que o Vaticano II reconhece que os cristãos têm uma parcela de culpa nesse

University Press, 1987; GEFFRÉ, Claude. La fonction idéologique de la secularisation dans le christianisme contemporain. In: CASTELLI, E. *Herméneutique de la sécularisation*. Paris, Aubier/Montaigne, 1976. Esta bibliografia oferece uma visão dos vários “tipos” de secularização, como também as diferentes perspectivas através das quais o conceito é entendido e analisado, ou seja, perspectiva sociológica, histórica, teológica etc. Quanto aos “tipos”, temos: secularização como declínio da religião, conformidade com o mundo, desconexão da sociedade frente ao religioso, dessacralização do mundo, passagem de uma sociedade “sagrada” para uma sociedade “secular” e assim por diante.

⁷² MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo, Paulinas, 1995. p. 276.

processo, por não se ter adequadamente a forma da fé à nova situação colocada pela Modernidade⁷³.

Doravante referimos anteriormente sobre o processo de secularização devido à entrada da Modernidade, especialmente com o Iluminismo e a Revolução Francesa. O conceito de secularização perpassa toda nossa pesquisa. Vamos aqui situá-lo de forma conceitual para entender melhor a leitura de um cristianismo pré-moderno. Notar, como propõe Queiruga, que foi a leitura pré-moderna do cristianismo quem criou as condições de uma concepção verdadeiramente mundana do mundo, tornando o fenômeno da secularização uma virtude, pela idéia de criação e encarnação⁷⁴. Poder perceber que o processo de secularização compreende, para a autonomia do ser humano, um diálogo com a cultura construindo uma visão contextualizada da vida cristã e permitindo ao homem moderno uma nova alternativa, a que não seja somente aquela proposta pelo cristianismo pré-moderno.

Na teologia cristã, o termo “secularidade”, que remete ao de secularização, tem origem latina nas palavras *saeculum* e *mundus*. O primeiro veicula a idéia de tempo, expressa em grego por *aion*, que significa era, época, enquanto o segundo se refere à idéia de espaço, equivalente ao termo grego *cosmos*, no sentido platônico e gnóstico, como o verdadeiro e o real situados fora da perspectiva histórica. *Mundus* retém a concepção grega do mundo como lugar, e *saeculum* prende-se à concepção hebraica do mundo como história. A palavra *olam* em hebraico indica simultaneamente tempo e mundo, isto é, o mundo temporal. Essa distinção antecipa a relação problemática entre

⁷³ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fin del cristianismo premoderno*. p. 16, 20-21

⁷⁴ Cf. Idem. *Creio em Deus Pai*. p. 19-21.

instituição e história que marca a história ocidental, com raízes na tradição cristã. O cristianismo absorveu esse significado e utilizou-o para referir-se ao processo que procura afastar as pessoas e o mundo da religião.

A secularização é um conceito multi-dimensional, amplo, complexo e conflituoso que, de modo geral, pode servir para explicar um conjunto de características impostas à religião a partir do século XVI, com o advento de novas correntes de pensamento e novas abordagens sobre o mundo e sobre a religião. Segundo Martelli, “a primeira acepção, surgida na língua francesa no fim do século XVI, o termo ‘secularização’ indica a redução de um clérigo regular ao estado laical”⁷⁵. Mas, foi no final do século XVIII, com a Revolução Francesa, que se desencadeou uma mudança de relação entre Estado, sociedade e a religião tradicional – catolicismo –, através da progressiva secularização de territórios e bens eclesiásticos e da descristianização da sociedade por meio da expropriação da simbologia religiosa católica e introdução da religião positivista, cujas conseqüências fizeram eco não só no campo sócio-cultural, mas principalmente nos campos religioso e eclesiástico. Entendemos secularização como um movimento que engloba a soma de processos históricos que contribuíram para modificar as relações entre sociedade moderna, cultura moderna e cristianismo. Nesse sentido, seu significado está relacionado com o mundano, que pertence ao mundo, em oposição ao religioso. Enfim, a secularização caracteriza as relações complexas e difíceis que a sociedade moderna engendra com a religião,

⁷⁵ MARTELLI. Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. p. 274.

procurando afastá-la do domínio público para o privado. O Estado moderno e a sociedade moderna prescindem da religião para existirem⁷⁶.

Em seus estudos sobre catolicismo e sociedade moderna, Paul Valadier aborda três traços característicos do conceito de secularização. Primeiro, a secularização refere-se a um fenômeno jurídico-político: o da separação entre Igreja e o Estado. O Estado moderno estabelece limites e campos distintos de poder, autoridade e soberania. Ele não tolera a dominação da instância religiosa. Estado e Igreja são duas instâncias de poder e de domínio distintas e separadas que atuam na sociedade cada uma salvaguardando sua independência e autonomia. Juridicamente, o Estado ignora a religião e não reconhece nenhuma como oficial, mas de acordo com o princípio de igualdade e pluralidade de confissões, respeita todas.

O segundo traço, que é um desdobramento do primeiro, refere-se à esfera privada da religião, ou seja, a religião é expulsa da esfera pública e confinada ao âmbito privado. O princípio agostiniano de que a religião – cristã – era fonte da paz pública, perde sua validade. Não é mais a religião que garante a paz aos cidadãos ou que dita regras de bem-viver entre os povos, mas o Estado, haja vista que a religião era causa de violência e muitas guerras.

Cabia ao Estado abrir um espaço público pacificado e cuidar da segurança, da ordem e do direito do cidadão e a religião, então, poderia substituir à margem desde que não perturbasse a paz e a ordem pública.

⁷⁶ Cf. VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna*. p.15-19.

O terceiro traço da secularização, diferentemente dos dois primeiros que estão ligados a uma fonte política, refere-se à emergência das técnicas e das ciências. A ciência moderna racionalizou, diferenciou, particularizou e regulou os saberes, classificando-os em áreas específicas e distintas, aplicou procedimentos de experimentação cada vez mais rigorosos em todas as áreas, definiu métodos, impôs a concepção de um real diferenciado, pluriforme, que obedece a regras específicas segundo os níveis em que é e como é apreendido ou em que é e como é analisado. Essa concepção de pluralidade de saberes e de que a ciência pode delimitar suas fronteiras, possibilitou à teologia e também à filosofia de vertente cristã que pretendiam ordenar a totalidade dos saberes pudessem passar por um processo de relativização e até de marginalização. Ou seja, a teologia é simplesmente uma ciência entre as ciências e não tem palavra nem domínio sobre a ciência⁷⁷. A ciência tem suas leis, regras e métodos próprios. Ela fundamenta suas teses nos axiomas da verificabilidade ou pragmaticidade e não mais nos axiomas metafísicos e sobrenaturais. Estes ficaram reduzidos ao domínio da teologia e da filosofia. Aliás, na Modernidade, a linguagem teológica e filosófica, relacionada diretamente com os problemas do mundo e do homem, sofreu perda

⁷⁷ Para David Hume não há percepção de causas e leis, pois só podemos perceber acontecimentos e seqüências se deles inferimos a causalidade e a necessidade; uma lei não é um decreto eterno e necessário a que estejam sujeitos os fatos, mas simplesmente um resumo mental e taquigráfico de nossa experiência caleidoscópica; nada nos garante que as seqüências observadas reapareçam inalteradas nos acontecimentos futuros. “Lei” é um costume observado na seqüência dos fatos; mas não há necessidade neste costume. Assim, somente as fórmulas matemáticas têm o caráter necessário – somente elas são inerente e imutavelmente verdadeiras – e meramente por serem fórmulas tautológicas – o predicado já se acha contido no sujeito. A ciência, por isso, deve cingir-se estritamente às matemáticas e à experiência direta; não pode fiar-se em deduções inverificadas de “leis”. Portanto, se imbuídos destes princípios, pudéssemos percorrer as bibliotecas e notar os volumes da metafísica escolástica indagaríamos: estes volumes contêm raciocínios abstratos relativos à quantidade ou números, ou então, algum raciocínio experimental referente a fatos e coisas existentes? Se a resposta fosse não. Melhor seria atirar-los no fogo, pois unicamente pode encerrar somente sofismas e ilusões. Cf. HUME, David. *Tratado sobre a natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo, Editora UNESP. 2001.

considerável em detrimento da linguagem científica, técnica e pragmática. Nesse sentido Queiruga argumenta que ciência e religião são conhecimentos distintos, de diferentes modalidades de abertura consciente ao real, ou seja, ambas são legítimas e necessárias, devem se respeitar em suas especificidades⁷⁸. Mas no mundo moderno, a indiferença religiosa e a secularização como mentalidade, convivem com as buscas mais contraditórias do transcendente, indício de que há um desencontro entre a concepção cristã e a cultura atual.

O processo de secularização compreende, para a autonomia do ser humano, possibilitar um diálogo com a cultura, no qual as suas posturas devam ser maduras o suficiente para caminhar sem os pressupostos determinantes da tradição religiosa. Segundo Harvey Cox, o mundo e a história tornaram-se tarefa e responsabilidade do homem⁷⁹. A secularização também é entendida por ele da seguinte forma: “O dessagriloamento do mundo da compreensão religiosa ou semi-religiosa que tinha de si mesmo, o banimento de todas as concepções fechadas do mundo, a ruptura de todos os mitos sobrenaturais e símbolos sagrados”⁸⁰.

Cox desenvolve uma análise do processo de secularização, detendo-se nos livros de Gênesis e Êxodo, e mostrando que ele tem fundamento bíblico, principalmente na dessacralização da natureza, da política e nos valores. Portanto, adiciona que a tradição judaico-cristã possui uma lógica secularizante. Ao afirmar a experiência de Deus como criador, a criação marca, por conseguinte, uma diferença radical entre Deus e o mundo, pois nada é

⁷⁸ Cf. QUEIRUGA. *Fin del cristianismo premoderno*. p. 185.

⁷⁹ Cf. COX, Harvey. *A cidade do Homem*. p. 10.

⁸⁰ *Ibid.* p. 12.

divino fora de Deus: natureza, ordem política ou estrutura social⁸¹. Cox tem a preocupação de definir o termo como “um processo histórico, quase certamente irreversível, no qual a sociedade e a cultura são libertas da tutela do controle religioso e das concepções metafísicas rígidas do mundo”⁸².

Na Modernidade, a secularização é caracterizada a partir da ruptura radical e irreversível com o passado. O homem moderno concebeu sua condição de autônomo para pensar e criticar os paradigmas pré-estabelecidos, ou seja, quaisquer elementos que estavam permeados de mística ou religiosidade passaram pelo depuramento dos paradigmas racionalizados da Modernidade. Segundo Martelli,

na época moderna o termo secularização designa os processos de laicização, isto é, de autonomia em relação à esfera religiosa, que surgiram no Ocidente a partir da dissolução do feudalismo. Por isso, secularização tornou-se sinônimo de subtração de províncias, do saber, do poder e do agir social, do controle ou da influencia de instituições eclesiais ou de universos simbólico-religiosos.⁸³

A Modernidade engendrou uma nova forma de lidar com a religião através da razão. A secularização foi a forma encontrada para repensar o ser humano em suas atitudes concretas e adaptá-lo ao mundo moderno.

Olhando por essa ótica da ordem política e estrutura social que não é uma criação divina, mas humana e, por conseguinte secularizada, a nova

⁸¹ Cf. Ibid. p.27-48.

⁸² Ibid. p. 31.

⁸³ MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. p. 275- 276.

consciência de autonomia das realidades criadas abalou o modo como o cristianismo compreendia a relação com Deus. O fato do cristianismo não se ter preocupado em adequar e atualizar a forma da fé à nova situação, de modo que o conteúdo da experiência originária não se apresentou de modo crível na Modernidade.

Podemos entender que o processo de secularização devido à tomada de consciência da autonomia é conquista dos tempos modernos. Parte-se do pressuposto de que a compreensão do sentido e explicação da realidade encontra-se em si mesma, a partir das categorias criadas pelo conhecimento racional. Este fenômeno tornou-se explícito e agudo com a Ilustração. A tomada de consciência da própria autonomia e a das realidades criadas engendrou e legitimou novo jeito de buscar a compreensão da realidade. Nesse sentido, não se precisa da referência contínua a Deus ou a sua ação pontual, recurso hegemônico no paradigma teocêntrico pré-moderno, para encontrar sustentação ou explicação para os acontecimentos humanos ou fenômenos físicos. Toda leitura compreensiva que não se fundamenta em Deus ou em categorias sobrenaturais já é uma leitura secularizada. Ou seja, numa perspectiva secularizada, não se compreende o nascimento ou a morte como efeito imediato da ação direta de Deus, ou ainda, um terremoto ou um vulcão em erupção não é acontecimento de determinação divina.

Em síntese o mundo secularizado é aquele em que os fenômenos físicos ou os acontecimentos da história humana não precisam da hipótese de Deus como fonte de explicação de tudo. Não se atribui a Deus a causa imediata de

tudo. Uma postura de defesa teimosa e de volta ao teocentrismo coloca em questão e prejudica a própria credibilidade da fé cristã para o homem moderno.

5 – Conclusão do capítulo

Neste primeiro capítulo tivemos a preocupação de mostrar os embates colocados pela Modernidade ao cristianismo e a Igreja Católica, que marcou profundamente todo processo histórico e conjuntural da religião e com suas várias conseqüências. O catolicismo mantendo um cristianismo pré-moderno e capitaneado pelo papa, perdeu a autoridade no terreno da cultura, do conhecimento e da política. O sistema religioso católico que outrora orientava a sociedade estava em xeque. A Igreja Católica privava-se do poder de controlar e orientar a sociedade. A cristandade perdeu sua capacidade e unicidade, ou seja, aquela idéia de que ela estaria instalada para toda a eternidade havia ruído. A eternidade havia chegado ao fim. Restou a Igreja a elaboração de uma rígida apologética, formulou de maneira lapidar um catecismo próprio, desenvolvendo uma filosofia e teologia escolásticas.

O imaginário cultural religioso pré-moderno foi lentamente sendo corroído a partir do surgimento das ciências modernas. No seu interior, as pessoas identificavam esse imaginário com o cristianismo. A crise do cristianismo que se estruturou diante da Modernidade não foi esquadrihada por aqueles que conseguiam enxergar o mundo por uma nova ótica. Mas foi uma realidade objetiva do devir histórico, de um processo evolutivo da consciência de autonomia do ser humano. Foi uma difusão da atividade racional, científica e tecnológica que proporcionou as mudanças. Por essa

razão a descrição da estrutura histórica da Modernidade revela a crise do cristianismo. Segundo Queiruga, esta crise resulta das mudanças de maior repercussão na história da humanidade, ela envolve tudo e todos. No momento da mudança o cristianismo aparecia necessariamente antiquado, pois a experiência que o sustentava estava traduzida em formas culturais que pareciam claramente ultrapassadas⁸⁴.

Olhando e reconhecendo a crise do cristianismo e o fechamento da instituição Católica diante das novidades que se propagava na Modernidade e no embate tempestuoso da mudança de paradigma, surge a necessidade e o desafio urgente de uma nova tradução e um repensar da experiência cristã para que o homem moderno possa compreender de fato o valor do cristianismo. É necessário trazer para a compreensão no campo religioso, novas categorias de análise, que possibilitem uma linguagem moderna para a contribuição do diálogo teológico frente à nova cultura moderna.

Diante de tais desafios, o edifício teológico de Andrés torres Queiruga tem representado nesse panorama uma contribuição inestimável dentre as oriundas da teologia européia contemporânea. Ela nasce do desafio de responder essa demanda de repensar o cristianismo pré-moderno e trazer uma nova configuração do cristianismo no mundo atual. Elaborando uma nova linguagem, formulando novos conceitos para estar em sintonia com as mais justas inquietações e questionamentos da sensibilidade atual.

⁸⁴ Cf. QUEIRUGA. *Recuperar a criação*. P.15.

2º CAPÍTULO

DESAFIOS COLOCADOS PELA MODERNIDADE AO CRISTIANISMO CATÓLICO

Como já mostramos no primeiro capítulo, o advento da Modernidade significou uma verdadeira revolução no sistema de pensamento da humanidade. A descoberta do “eu pensante”, formulado a partir do *cogito ergo sum* de René Descartes expressou a subjetividade do ser humano. A autonomia sem limite da razão, formulada por Immanuel Kant, desprezou qualquer necessidade de heteronomia para se justificar a questão moral. O fortalecimento das ciências e a formulação das leis da natureza, a partir do positivismo de Augusto Comte, configuraram uma nova realidade física cosmológica. Foi constatado que o governante não deve ser imposto pelo desígnio de Deus, mas por livre decisão dos cidadãos, segundo os objetivos da Revolução Francesa, que difundiram idéias liberais e iluministas por toda a Europa, provocando uma enorme onda revolucionária não só no território europeu, mas também na América.

Diante do mundo plural, secularizado e emergente, povoado por imensa diversidade de correntes de pensamentos, a Igreja perdeu espaço e autoridade, e mais que isso, perdeu a estabilidade do magistério e da doutrina no comando do mundo. O catolicismo, como sistema religioso de sentido estava se esvaziando e perdendo a concorrência para outros sistemas religiosos e ideológicos que a Modernidade estava gerando. A Igreja, no

entanto, passou a ser vista como um instrumento secular controlada pelo Estado.

A Igreja perdeu o centro da autoridade religiosa e conseqüentemente o poder da racionalidade religiosa do mundo, como também perdeu o monopólio da verdade absoluta. A verdade religiosa se relativiza diante da verdade da razão e da ciência. Esse foi o grande dilema dos papas do século XIX. Então, como pensar a estabilidade e a manutenção do arcabouço tradicional diante dos novos tempos? Como enfrentar o mundo moderno?

Diante desses questionamentos mostraremos neste capítulo os desafios colocados pela Modernidade ao cristianismo católico, o enfrentamento da Igreja Católica dando suas respostas a Modernidade. Seu fechamento e sua reação aos ideais modernos ao organizar o Concílio Vaticano I. Também enfatizar a abertura e a visão positiva diante do mundo moderno com o Concílio Vaticano II, que anunciou novos tempos de abertura e diálogo religioso com a Modernidade. Este Concílio foi de suma importância, pois revelou seu pluralismo, seus avanços e uma humaníssima palpitação religiosa, o movimento conciliar propôs uma conseqüência óbvia de renovação e de recuperar todo o atraso teológico que havia na Igreja¹. Neste sentido podemos compreender que este movimento com sua renovação e teologia tenha de fato influenciado na formação teológica de Queiruga.

Entendemos também que o papel da ciência foi fundamental, pois colocou em crise a compreensão pré-moderna da revelação tradicional e produziu novas perspectivas teológicas diante da Modernidade. Criou uma

¹ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fin del cristianismo premoderno*. p. 363.

nova linguagem e uma nova consciência no papel decisivo da configuração de um novo cristianismo. A análise que realizamos neste capítulo é importante para compreensão da contribuição de Queiruga para uma releitura do cristianismo na Modernidade. Principalmente quando deparamos com as novas categorias desenvolvidas por ele. Entretanto, repensar, retraduzir ou fazer uma nova releitura moderna do cristianismo, segundo Queiruga, é uma tarefa de grande calibre e requer sem dúvida o comprometimento da Igreja, a contribuição plural de todos os seus membros e dos diversos grupos².

1 – Desafios da Modernidade: respostas católicas.

A Modernidade ocidental praticou um duplo jogo com o cristianismo. Assimilou elementos fundamentais, secularizou-os e depois se voltou contra ele para desfazê-lo. Filha do cristianismo em muitos aspectos, mas também seu algoz. Segundo João Batista Libanio, o início do paradoxal da Modernidade foi a derrocada da cristandade e a construção de forte identidade católica e protestante. Desse modo apareceu o embate entre essas duas vertentes do cristianismo. Em termos de Modernidade, os reformadores assumiram sua reivindicação de interioridade, enquanto os católicos permaneceram fixos na pré-modernidade do mundo objetivo³.

Outro fator de suma importância apresentado por Libanio é o conflito entre as ciências e a cristandade, travado entre a concepção do universo, no qual as Escrituras narra sua origem como sendo divina, contrapondo-se à ciência e as suas grandes descobertas. Entram em choque duas imagens de

² Cf. Idem. *Creio em Deus Pai*. p. 192.

³ Cf. LIBANIO, João Batista. *Qual o futuro do cristianismo?* São Paulo, Paulus, 2006. p. 113-114.

mundo; a da revelação – narrada pelas Escrituras – e a da ciência. A não percepção correta desse conflito por parte do cristianismo levou-o, na defesa da inspiração e inerrância da Escritura, a posições insustentáveis. Entrou em crise para a cultura moderna o maior baluarte do cristianismo: a fundação na infalibilidade da Bíblia. E a crítica moderna avançou para dentro das verdades dogmáticas e do ensinamento do magistério autêntico, mostrando-lhes os erros e conflitos com as verdades estabelecidas pela ciência e razão⁴.

O enfrentamento da Igreja com o mundo moderno teve dois momentos distintos: o recuo e a aproximação. A primeira reação da Igreja ao mundo moderno foi de recuo em si mesma. Ela tratou de recompor as suas estruturas internas, refazer a dinamicidade interna de seus componentes, restaurar a “identidade original do *Corpus Ecclesiae*”⁵ para diferenciar-se das estruturas civis. Como não era mais possível se recompor politicamente segundo o modelo do Antigo Regime, tanto que os Estados Pontifícios estavam desmoronando de maneira incontida, portanto, a Igreja vai encontrar uma tábua de salvação no seu arcabouço doutrinal. Esse período vai de Leão XII (1823-1829) até Pio IX (1846-1878). As atenções nesse período são voltadas para o interior da Igreja, levando-a a um enclaustramento em relação ao mundo, mas reproduzindo um revigoramento colossal de suas estruturas internas. Ao mundo considerado descristianizado, secularizado e hostil à religião, a Igreja contra-ataca reativando as missões populares e o espírito missionário, implantando novas devoções, restabelece as velhas ordens religiosas, fundando e fazendo florescer novas ordens, reorganizando as dioceses e

⁴ Cf. Ibid. p. 118.

⁵ ZAGHENI, Guido. *A Idade Contemporânea*. Curso de História da Igreja, vol. IV, São Paulo, Paulus, 1999. P. 32.

paróquias, fundando jornais, revistas e incentivando a imprensa católica. Era necessário “reconstruir uma sociedade baseada em valores autênticos, garantidos pela ação da igreja e do papado. Por isso, a Igreja vai pregar a volta da sociedade aos princípios da ordem, da hierarquia e da harmônica convivência entre as diferentes classes, cujo equilíbrio só poderia ser encontrado no magistério e na doutrina da Igreja⁶. A Igreja desse período é completamente antimoderna e vê um mundo cheio de erros e desvio da religião. Os papas escreveram inúmeros documentos condenando os erros da Modernidade, dentre os quais destaca-se a Encíclica *Quanta Cura*, acompanhada de uma lista intitulada *Syllabus*,⁷ um catálogo de oitenta erros condenados pela Igreja e que deveriam ser rejeitados pelos católicos. Esse documento foi escrito por Pio IX, em 1864, e se tornou famoso pelas suas teses antimodernas. O *Syllabus* é um documento extremamente equivocado a respeito do qual as opiniões se dividem. Uns condenam, outros defendem. Os defensores afirmam que a Igreja não pretendia condenar o mundo moderno, mas os abusos que, sob o pretexto da liberdade, se cometia contra ela.⁸

⁶ Cf. *Ibid.* p. 24-26.

⁷ O documento *Syllabus Errorum*, mais conhecido como *Syllabus* simplesmente, é o anexo da Encíclica *Quanta Cura* de Pio IX, que, em 1864, denunciava os oitenta erros que o mundo cometia, na ótica da Igreja. Importa destacar aqui que, segundo historiadores da Igreja, o *Syllabus* representa a capitulação de Pio IX às pressões para que a Igreja Católica se pronunciasse claramente sobre a Modernidade. Normalmente, os estudiosos da Igreja dividem as teses do *Syllabus* em quatro grupos. O primeiro grupo reúne as teses de 1-18, que condenam os erros do panteísmo, do naturalismo, do racionalismo, do indiferentismo. O segundo grupo reúne as teses 19-55 e abordam os erros sobre a natureza da Igreja, do Estado e sobre as relações entre os dois poderes. O terceiro grupo reúne as teses 56-76 e trata dos erros sobre a ética natural e sobrenatural, os erros da moral laicista que procurava desvincular a ética de qualquer relacionamento com Deus. O quarto grupo reúne as teses 77-80 e condena a atitude dos Estados modernos que se opunham ao catolicismo e negam-na como única religião do Estado. Cf. ZAGHENI, Guido. *A Idade Contemporânea*. p. 140; MARTINA, Giacomo. *História da Igreja*. p. 48; MATOS, Henrique Cristiano José. *História do Cristianismo*. p. 35; PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. São Paulo, Paulus, 1982. p. 238-242.

⁸ Cf. ZAGHENI, Guido. *A Idade Contemporânea*. p. 142.

Enquanto o mundo europeu promovia uma grande revolução cultural a Igreja católica queimava suas energias numa árdua luta pela autodefesa, promovendo uma postura apologética para conter os avanços e a influência da mentalidade moderna. Contra os protestantes foi desenvolvida a *demonstratio catholica*. Contra os “libertinos” e livres pensadores desenvolveram a *demonstratio religiosa*. Contra os deístas foi desenvolvida a *demonstratio christiana*. A cúpula católica conseguia manter, não sem rigidez, a disciplina da sã doutrina e dos bons costumes, erguendo um muro imaginário e segregando os católicos da influência modernista.

A teologia clássica, de inspiração escolástica e tridentina, eram simplesmente repetidas. Praticamente nenhuma novidade teológica se verificava na Igreja Católica em tempos pós-tridentinos. Diversos pensadores católicos constataram a necessidade de abertura às novas demandas da Modernidade. Mas não conseguiam exprimir-se satisfatoriamente e sofreram fulminantes reações dos responsáveis pela doutrina católica.

Um grande momento de reação por parte da Igreja Católica à Modernidade do século XIX foi o Concílio Vaticano I, realizado entre o dia 8 de dezembro de 1869 e o dia 20 de outubro de 1870, cujo objetivo principal era reconstruir a cristandade. Guido Zagheni classifica-o como uma “resposta religiosa aos problemas do século XIX”⁹. Esse Concílio produziu, entre outros, dois documentos de capital importância: a constituição *Dei Filius* e a constituição *Pastor Aeternus*.

⁹ Ibid. p. 144.

A constituição *Dei Filius*, dividida em quatro capítulos, expõe a doutrina católica contra aquilo que a Igreja chama de erros do século XIX: o materialismo, o racionalismo, o panteísmo, o tradicionalismo e o fideísmo; proclama e ensina a existência de um Deus pessoal e transcendente na história humana; ensina que Deus pode ser conhecido à luz da reta razão, como princípio e fim de todas as coisas; a fé não é um princípio cego, mas de adesão racional, porque baseia-se em sinais externos de credibilidade, como os milagres e as profecias; existe uma relação entre fé e razão, mas rejeita-se a autoridade absoluta desta; não pode haver oposição entre ciência e religião. Enfim, a *Dei Filius* expôs a doutrina católica sobre Deus, a revelação e a fé contra as correntes filosóficas da época, que por quase um século, seria a base dos manuais de teologia fundamental. Guido Zagheni resume o teor da constituição *Dei Filius*: “num mundo hostil à fé cristã, a constituição propunha-se a salvaguardar a caminhada do homem para Deus [...] e faz emergir um equilíbrio paralelo entre dogma e pesquisa científica, entre fé e experiência pessoal”¹⁰.

Depois de longo e árduo debate no Vaticano I, foi proclamada a constituição *Pastor Aeternus*, no dia 18 de julho de 1870. A constituição aborda vários temas, como a instituição divina da Igreja, a unidade dos crentes na caridade e na fé, o ministério do episcopado e o papel de Pedro, o primado do papa e define a questão da infalibilidade papal¹¹.

O Romano Pontífice, quando fala ex cathedra – quer dizer, quando no exercício de seu ministério como pastor

¹⁰ Ibid. p. 156.

¹¹ Tema discutido por Queiruga em *Fin del cristianismo premoderno*, no qual analisaremos no quinto capítulo.

e mestre, investido da suprema autoridade apostólica, define uma doutrina acerca da fé ou dos costumes para ser aceita por toda a igreja – possui, pela assistência divina a ele concedida em Pedro, a infalibilidade com a qual o divino Redentor quis que fosse adornada sua Igreja, ao definir uma doutrina em matéria de fé ou de costumes. E, por isso, tais definições do Romano Pontífice são irreformáveis por si mesmas e não em virtude do consenso da Igreja. Se alguém presumir – o que Deus impeça – contradizer esta nossa definição, seja anátema.¹²

Esse documento sobre a infalibilidade papal rendeu muitas críticas à Igreja, acusando-a de se posicionar contra o mundo moderno e contra os progressos da ciência. Olhando à distância, em primeiro lugar, deve-se fazer esforço para analisá-lo quanto mais perto possível do espírito da época e tudo o que ele podia significar. Em segundo, precisa-se compreendê-lo segundo o contexto e objetivo do Concílio Vaticano I. conforme a estratégia de recuo adotada pela Igreja, grosso modo, o Concílio foi um instrumento importante para agilizar o processo de centralização romana.¹³

Depois de 32 anos de pontificado, o mais longo da história dos papas, Pio IX faleceu no dia 7 de fevereiro de 1878, sendo enterrado com ele também o poder temporal dos papas e da Igreja, ou seja, os Estados Pontifícios haviam chegado ao fim¹⁴. No dia 20 de fevereiro desse mesmo ano, durante o

¹² MATOS, Henrique Cristiano José. *História do cristianismo*. p. 96.

¹³ A respeito do significado do Concílio Vaticano I, Cf. ZAGHENI, Guido. *A Idade Contemporânea*.; MARTINA, Giacomo. *História da Igreja*; AUBERT, Roger. *A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*. vol. V, Petrópolis, Vozes, 1975.

¹⁴ Em 1870, a Itália foi unificada, e Roma passou a ser a sua capital. Pio IX se recusou a aceitar a anexação de Roma e se considerou prisioneiro do Estado italiano. A questão só se resolveu em 1929, com o Tratado de Latrão, celebrado entre Mussolini, Emanuel III e Pio XI.

Conclave, foi eleito papa o cardeal Joaquim Pecci, que escolheu o nome de Leão XIII¹⁵, cujo pontificado durou até 1903. Com Leão XIII (1878-1903), o primeiro papa sem poder temporal, começou uma progressiva e gradual reaproximação com o mundo para resgatar o prestígio e a força espiritual e doutrinal da Igreja. Leão XIII elabora um novo projeto de ação, cujo objetivo era “inserir os católicos na sociedade contemporânea”, obviamente dentro dos quadros da ideologia de cristandade. Para o historiador Zagheni, o projeto do papa

partia da releitura, em termos de ‘crise’, da sociedade da época. Essa crise era causada principalmente pela rejeição dos valores cristãos: era preciso repropor a validade desses valores tanto para a vida dos indivíduos quanto para a sociedade. Mas isso era obstaculizado pela cultura laicista, difusamente dominante [...] O magistério de Leão XIII propunha a Igreja como única verdadeira mãe da civilização, a religião como base insubstituível da convivência humana; e, conseqüentemente, o Estado devia reconhecer a plena soberania da Santa Sé ou, pelo menos, a condição de guia moral da Igreja católica.¹⁶

O projeto de Leão XIII era amplo e englobava três campos distintos da sociedade, dando à Igreja uma nova orientação: a cultura, o ordenamento dos Estados e a realidade social. Sua intenção era “recristianizar as instituições e

Cf. LIBANIO, João Batista. *Igreja contemporânea: encontro com a Modernidade*. São Paulo, Loyola, 2002.

¹⁵ Para sociólogos do catolicismo como Émile Poulat e François Isambert, Leão XIII é grande estrategista católico, responsável por um programa doutrinal que vai da restauração da filosofia tomista à moral econômico-social, passando por uma teoria do poder civil. Essa característica é a que melhor contrapõe sua obra à de seu antecessor, Pio IX, antes de tudo um papa da “defensiva”. Cf. POULAT, Émile. *Modernística: catholicisme et modernité*. Paris, Nouvelles Editions Latines, 1982; ISAMBERT, F. A. Du Syllabus à Vatican II, ou les avatars de l'intransigentisme. In: *Revue française de Sociologie*. Paris, vol. XIX, nº 4 (oct-déc.), 1978.

¹⁶ ZAGHENI, Guido. *A Idade Contemporânea*. p. 173.

devolver à Igreja a situação de guia espiritual da humanidade que ela ocupara nos séculos passados”¹⁷. E mais que isso, gestar uma nova relação com o mundo moderno.

O projeto de renovação cultural foi uma tímida e gradual aproximação ao mundo da ciência. Nesse sentido, Leão XIII escreveu várias encíclicas. A *Aeterni Patris*, de 4 de outubro de 1879, retomava os estudos teológicos na linha tomista, procurando restabelecer a harmonia entre razão e fé e propondo aos católicos o pensamento de Santo Tomás como autoridade filosófica em que deveriam se inspirar. Sobretudo, essa autoridade filosófica era proposta como orientadora da formação do pensamento eclesiástico. Doravante, o pensamento católico e os estudos eclesiásticos deveriam ser pautados pela filosofia e pela teologia tomista. No rastro dessa encíclica, foi fundada a Universidade Católica de Friburgo, na Suíça, e aberto o Arquivo do Vaticano para pesquisadores de qualquer confissão, em 1880/81, dando impulso à pesquisa histórica e encorajando a pesquisa científica que não se opunham à fé e à religião católica.

A encíclica *Providentíssimus Deus*, de 18 de novembro de 1893, renovava os estudos bíblicos e abriu caminho para a fundação da Escola Bíblica de Jerusalém. Na estratégia de reaproximar a Igreja do mundo moderno e da ciência, Leão XIII incentivou a pesquisa científica e assumiu uma atitude aberta, porém cuidadosa, diante do pensamento que não se opunha à fé católica. “A Igreja acolherá sempre com alegria e prazer tudo o que venha, no momento oportuno, a alargar os limites da ciência, e com o costumeiro zelo se

¹⁷ AUBERT, Roger. *A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*. p. 44.

esforçará por apoiar e promover também aquelas disciplinas que têm por objeto o estudo da natureza”¹⁸. Mas, a encíclica de maior repercussão, sem dúvida, foi a *Rerum Novarum*, publicada a 15 de maio de 1891, que discutia a questão operária.

Impossível ignorar que, sobretudo com Leão XIII, o diálogo entre catolicismo e Modernidade, que tem como núcleo o que se poderia chamar de “caráter ao mesmo tempo conservador e revolucionário do catolicismo”, mostra os empréstimos feitos pela Igreja Católica à nova cultura que se delineia. Mas, como o mundo moderno não é um todo homogêneo, e sim um lugar de conflitos, a adaptação é complexa. E mais, ela ultrapassa os limites e possibilidades da via religiosa.

O paradoxal Leão XIII, depois do longo e complicado pontificado de Pio IX, aproximou a Igreja com a Modernidade do final do século XIX e início do século XX. Apesar de empreender essa abertura, não abandonou a concepção de uma Igreja hierarquicamente centralizada que, em relação ao mundo, devia continuar seu empreendimento de conquista e de reposição da cristandade.

A convivência em disputa entre o moderno e o antigo é companheira velha do cristianismo, mas essa disputa se dava, até o movimento da Reforma, sobretudo, no interior de um mesmo universo teórico. O catolicismo, no entanto, definiu-se sempre por uma exigência radical de continuidade. Seu passado sempre constitui o seu orgulho.

¹⁸ ZAGHENI, Guido. *A Idade Contemporânea*. p. 174.

A chegada de 25 de janeiro de 1959 o papa João XXIII anunciava a convocação de um Concílio com duplo objetivo: assegurar a renovação da Igreja face ao mundo moderno e preparar a unidade cristã. Era o Concílio do Vaticano II¹⁹, que em 5 de junho de 1960, criou o Secretariado para a União dos Cristãos; em seguida, todas as comunidades cristãs não-romanas eram convidadas a enviarem observadores ao Concílio. A acolhida foi praticamente sem reservas entre os protestantes e os velhos-católicos; entre os ortodoxos, somente os russos, os coptas e a Igreja Síria enviaram representantes ao Concílio. O discurso de abertura causou sensação, pois “ecoaram fortemente duas palavras de ordem: abrir a doutrina tradicional ao pensamento moderno e promover a unidade da família cristã e humana”²⁰. Resumindo, a natureza do Concílio era: pastoral e ecumênico. Segundo Libanio²¹, o Concílio Vaticano II

¹⁹ O Concílio Vaticano II (11 de outubro de 1962, a 8 de dezembro de 1965) anunciado por João XXIII no dia 25 de janeiro de 1959, marca uma reviravolta decisiva na Igreja Católica Romana, tanto doutrinal como pastoral, de uma Igreja que se autodefinia predominantemente em termos jurídico-canônicos de sociedade hierarquicamente estruturada, para uma Igreja que, mais biblicamente, se vê como povo de Deus a caminho e como comunhão; mais ainda, de uma Igreja que se defendia como se fosse uma cidadela assediada (o Silabo de 1864 de Pio IX e a encíclica *Humanani Generis* de 1950, de Pio XII, são apenas alguns exemplos dessa mentalidade), a uma Igreja que derruba os bastiões, ousa a descida ao mundo e se declara solidária com “as alegrias e esperanças, as tristezas e angústias” da humanidade, como se afirma na abertura da constituição conciliar *Gaudium et spes*. O Concílio Vaticano II, único que concentrou sua atenção na Igreja, acabou realizando uma espécie de “relativização” da própria Igreja. Nos documentos conciliares, com efeito, a Igreja não é vista como uma grandeza auto-suficiente, mas é referida tanto a Cristo, do qual recebe o ser e a estrutura, como ao mundo, ao qual é enviada como sinal e instrumento de salvação. Trata-se de uma relativização, que põs mais expressamente a Igreja em relação tanto com sua origem como com sua missão no mundo. É dessa descentralização, realizada pelo Concílio, que derivam importantes resultados: centralidade da Palavra de Deus, mobilização de todos os componentes da comunidade eclesial, tanto no plano de direção da Igreja com a colegialidade episcopal como no plano dos leigos chamados a assumir suas responsabilidades, um sentido mais agudo da missão em termos de serviço, uma relação não mais antagonista, mas de solidariedade com o mundo no qual deve atuar, uma relação de diálogo e de ativa procura da unidade com outras comunidades cristãs, uma relação de diálogo e de colaboração com as grandes tradições religiosas da humanidade. Cf. LIBANIO, João Batista. *Igreja contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo, Loyola, 2002. p. 61 – 106.

²⁰ *Ibid.* p. 70.

²¹ João Batista Libanio traz uma compreensão mais analítica, histórica e prospectiva da significação do Concílio Vaticano II em seu livro *Concilio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão*. Podemos entender sua reflexão em três momentos. No primeiro, que o autor apresenta os três primeiros capítulos, analisando o momento anterior ao Concílio, os movimentos predecessores, o efervescente contexto sócio-político e cultural. No segundo,

foi uma das maiores façanhas dos últimos séculos, pois arrancou a Igreja Católica de um imobilismo defensivo diante das críticas da Reforma e da Modernidade triunfante, promovendo o diálogo com esses dois maiores inimigos²². Em síntese o Concílio Vaticano II, no seu conjunto foi uma revisão em profundidade da vida interna da Igreja e de sua relação como mundo moderno.

2 – Desafios à teologia convencional

Os desafios da Modernidade atingiram a autocompreensão da Igreja. Pois, o Concílio Vaticano II assumiu com coragem os progressos da exegese moderna, das descobertas científicas. Não era mais possível viver na rigidez do sentido único e literal das Escrituras, era necessário abrir-se ao campo da interpretação com o auxílio dos recursos das ciências que, até então, a própria Igreja havia resistido. Com isso, facilita-se grandemente o diálogo entre teólogos e cientistas, que estava bloqueado por uma interpretação ao pé da letra de afirmações da Escritura. Deveria ser considerado o gênero e as formas literárias dos livros sagrados, a história das tradições, as vicissitudes da sua redação no seio da comunidade, passando em diversas mãos com interesses e objetivos bem-definidos.

As verdades dogmáticas perderam a rigidez fixa para serem submetidas a novas interpretações a fim de torná-las inteligíveis ao homem moderno. Para

reúne os capítulos 4-9, analisando os bastidores do evento, apresentando chaves de leitura, demonstra as grandes opções, sintetiza os principais avanços internos e as perspectivas externas. Quando, então, no terceiro momento apresenta os capítulos 10-12, avaliando o momento posterior desse evento eclesial, as hesitações em sua recepção, as tarefas inacabadas. A perspectiva do autor provoca o desejo do leitor de inserir-se no processo eclesial aberto e ainda em construção. Cf. LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo, Loyola, 2005.

²² Cf. Ibid. p. 76.

compreendermos esses aspectos analisamos a crise que a Modernidade produziu na compreensão pré-moderna da revelação, mostrando uma outra ótica possível de análise. Apontou novas perspectivas teológicas diante das mudanças da Modernidade. E a partir dessas mudanças, o cristianismo se insere numa situação nova e sem respostas prontas, sendo necessário transformar os esquemas mentais²³.

2.1 – Crise na compreensão pré-moderna da revelação

Diante da crise imposta pela Modernidade ao cristianismo pré-moderno, a ciência passa a questionar uma Igreja fechada na autoridade da Tradição e da Escritura literalmente entendida. Introduzindo novos métodos e afirmações contraditórias à tradição religiosa praticada até então. Antes do advento do Concílio Vaticano II a idéia de revelação que parecia dominante na Igreja era a de algum fator misterioso funcionando de maneira incompreensível e unilateral, divorciado dos pensamentos e dos seres humanos, como se o céu se abrisse de repente e pela fenda aberta nas nuvens Deus falasse num megafone de ouro a seus registradores escolhidos. Pronto! A revelação caiu dos céus. Os escribas designados escrevem-nas folhas de um livro sagrado. As nuvens se unem novamente e Deus retira seu poderoso megafone até que resolva fazer nova proclamação.

A religião cristã tende-se a fazer da Bíblia um manual para o mundo, do qual este foi concebido como está relatado em suas páginas, sem influências ou derivações, não como fruto de fenômenos históricos. Até bem pouco tempo,

²³ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *O cristianismo no mundo de hoje*. p. 8

a compreensão da aventura humana na terra se embasava quase que exclusivamente nos dados “inquestionáveis” da Escritura. A religião bíblica sempre se apresentou historicamente com tremenda força e excepcional riqueza, tanto que se erigiu como um dos eixos centrais da cultura ocidental.

O cristão comum acolhia, enriquecia e transmitia a visão ingênua e mítica do espaço e do tempo bíblico. Diante dessa visão, os homens da Bíblia viviam envoltos e cercados pela luz da revelação. Mesmo que estes não soubessem bem o que significava ou como se concretizou historicamente. Esta compreensão entrou para o patrimônio do imaginário religioso comum. Não havia questionamentos. Tudo estava ali, escrito e descrito, como um mundo dado na autoridade da “Palavra de Deus”. Com essa espécie de áurea divina, ficava difícil assimilar a necessidade, nascida hegemonicamente do Iluminismo, de transformar criticamente essa visão. Mais difícil ainda foi percebê-la como fruto da atitude passiva e piedosa, produzida pela leitura literalista, positivista e infantil da Escritura.

É no Iluminismo que surge à clara luz da razão crítica as instituições e os desajustes que vinham trabalhando a compreensão teológica da experiência reveladora. Foi difícil ser acolhida na teologia a problematização do complexo processo de consignação escrita seja da experiência religiosa de Israel – o longo processo histórico de elaboração da “lei e os profetas” –, seja dos primeiros cristãos, na formação do Novo Testamento, e depois, a elaboração do cânon bíblico. O processo revelador de Deus especialmente a forma de captação e consignação da parte do homem, é questão muito recente na

história da teologia²⁴. Somente com a entrada da Modernidade e o advento das ciências, que as evidências se problematizaram.

A reação apologética assumirá em confronto direto com a Modernidade, uma concepção abstrata ao converter a revelação em verdadeira lista de verdades sobrenaturais manifestadas ou entregues de modo sobrenatural ao ser humano, cuja credibilidade estava garantida e sustentada unicamente pela autoridade divina. A revelação como conjunto de verdade leva à concepção de um grande depósito estático. Compreende-se, desse modo, o processo da revelação sem qualquer dinamismo atual. Aos crentes caberia apenas a obrigação de guardar esse tesouro eterno, com a missão de repetir tais verdades, anunciando-as a todos os homens.

As mudanças culturais possibilitaram a crítica. O Iluminismo, ao questionar os pressupostos da fé, obrigou a explicitar o caráter irreduzivelmente específico da revelação bíblica. Esse fato colocou pela primeira vez no horizonte da história do cristianismo, a revelação na pauta dos grandes problemas teológicos.

A revelação representava ameaça às conquistas do novo tempo: a autonomia das realidades e do próprio homem. Era inaceitável acolher a revelação concebida como intervenção vinda “de fora”, palavra direta e imediata “ditada” pelo Espírito de Deus ou “verdade pronta” que cai do alto, interferindo na dinâmica dos acontecimentos históricos. Significava ruptura na imanência e ameaça ao legítimo princípio da autonomia humana. Ao apoiar-se numa “palavra inspirada”, compreendida como “ditado” vindo de fora, da parte

²⁴ Cf. LIBANIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo, Loyola, 1992. p. 45

de Deus, entregue ao homem de uma vez por todas e para sempre, parecia adicionar sentido, arbitrário e autoritariamente, aos fatos históricos. Soa como violação e desrespeito divino à seriedade da história. Essa ficaria reduzida a marionete dos desígnios divinos. Analisaremos essas questões mais adiante a luz do trabalho de Andrés Torres Queiruga quando desenvolve a categoria “maiêutica histórica” para analisar a revelação de Deus na realização humana, afirmando que “Deus entra na história e transforma o mundo não a base de milagres e intervencionismos, e sim através de sua presença reveladora na liberdade do homem”²⁵.

O surgimento da crítica bíblica no final do século XVII, ao explicitar o caráter profundamente humano do processo bíblico, provocou concomitantemente o nascimento de questões que são impossíveis esquivarem-se delas, pode uma palavra humana ser simultaneamente palavra divina? Será preciso fechar os olhos à crítica para continuar mantendo a fé? Teremos de negar a revelação para sermos fiéis às exigências da razão? Ou caberá encontrar o caminho da síntese, mantendo sem contradição a honestidade da crítica e a autenticidade da fé? Segundo Libanio, enfrentá-las constitui caminho de chegar a uma clareza.

Constata-se cada vez mais o fracasso da visão tradicional da revelação diante da mentalidade moderna, por causa de seu acento no aspecto mais racional, objetivo, reificante e extrínseco da fé enquanto a Modernidade acentua a dimensão subjetiva, a abertura ao novo, a tudo o que se apresente como ‘humano’. A justificativa da fé não se pode fazer a partir de provas extrínsecas, de

²⁵ QUEIRUGA, Andrés Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. p. 200-206.

conceitos a priori, mas através de uma elucidação da existência do fiel no seio da Igreja e do mundo. Há uma exigência de uma perspectiva mais antropológica²⁶.

A teologia tem diante de si o trabalho de ir estruturando as inquietudes difusas e unindo as questões dispersas. A revelação, com sua profundidade misteriosa e nunca de uma forma objetivável, pede uma aproximação mais sintética e que responda a uma nova sensibilidade cultural, enfim é no homem com sua liberdade e autonomia que ela tem de se expressar. A fé deve conservar-se aberta às mudanças que afetam, sobretudo, as ciências do homem, buscando criar um discurso acessível para este ser histórico em construção dentro das coordenadas concretas do tempo e do espaço, condicionado pelo ambiente cultural, social, religioso em que vive.

2.2 – Perspectivas teológicas diante da Modernidade

Fora dos muros da Igreja Católica a Modernidade clamava forte. Penetra com grande profundidade o mundo protestante. A Igreja Católica foi se defrontando a cada dia com o mundo moderno nas suas mais diversas formas. O Concílio Vaticano II produziu um grande terremoto, pois da mesma forma que queria destruir velhas estruturas religiosas, construídas durante séculos, colocou em andamento um trabalho de reconstrução nos mais diversos setores da Igreja Católica.

Diante da liberdade que a Modernidade coloca o ser humano em relação à natureza e a autonomia do indivíduo frente às autoridades tradicionais, os ideais do iluminismo trouxeram um elemento novo: a crítica da religião ou

²⁶ Ibid. p. 47.

problematização da forma histórica do cristianismo e da religião em geral. Surgiu daí uma espécie de religião racional ou “religião dos intelectuais”, que não chegou, entretanto, a institucionalizarem-se como as grandes Igrejas Cristãs. Da mesma forma que os humanistas da Antiguidade, os filósofos do Iluminismo deu por pressuposto que para ser racional era preciso libertar-se da fé e, para ser livre, era necessário eliminar os mandamentos da Igreja. Dessa forma tinham uma fé inabalável na razão humana e seu objetivo era estabelecer uma base moral, religiosa e política coerente com a razão.

Na realidade o Iluminismo constituiu o ponto de ruptura da legitimidade histórica da concepção tradicional. O avanço da ciência exegética e hermenêutica desvendaram novos sentidos nos textos bíblicos, superando definitivamente todo e qualquer fundamentalismo. A história da teologia renovadora pode ser considerada como uma tentativa de superar o passado e responder às novas exigências. O Concílio Vaticano II supõe neste sentido o reconhecimento oficial da legitimidade e necessidade do intento.

Percebemos que as interpretações teológicas da Modernidade foram se dividindo em duas linhas principais: de um lado, a valorização da concordância entre a consciência da liberdade e autonomia na época moderna – determinada pela Reforma protestante – e a orientação da teologia cristã conforme ao espírito do cristianismo; por outro lado, a denúncia do processo das Luzes como apostasia do verdadeiro cristianismo. No meio, encontramos a procura de um equilíbrio entre a manutenção da tradição e uma renovação prática guiada pelas mudanças da consciência universal²⁷. Podemos

²⁷ Cf. RENDTORFF, Trutz. Modernité. In: *Encyclopédie du protestantisme*. Genebra, Labor et Fides, 1996. p. 1006-1008.

considerar que a situação era claramente instável, ambos os posicionamentos acentuavam ainda mais seus aspectos teológicos diante da Modernidade, mas pagavam preço altíssimo. Nesse sentido impunha-se a buscar saída imediata, que pudesse situar-se no espaço delimitado por elas. Com efeito, foi se formando segundo polaridade de posicionamentos que procuravam novos equilíbrios, mais preocupados pela ortodoxia, outros mais dinâmicos e abertos às perspectivas do futuro. Pois o cristianismo não é uma revelação de teologia puramente mística. Há doutrinas nas quais, o que se afirma, embora misterioso, é um fato pertencente à ordem da experiência sensível. O cristianismo é um quadro, não um diagrama. É um quadro feito de pinceladas, cujo efeito geral atrai a atenção. Sua veracidade ou falsidade não aparece ou desaparece devido à obliteração desta ou daquela pincelada, a verdade histórica de um ou outro milagre específico.

Para Hegel, o princípio da época nova é a doutrina da liberdade, característica do reino do espírito. Esse reino começou com a Reforma e foi inscrito progressivamente no mundo pelo iluminismo, acabando de se concretizar – institucionalmente – na Revolução Francesa. Graças à separação da Igreja e do estado, o Estado pode fazer jus à liberdade do indivíduo, representante da humanidade enquanto tal.

Friedrich Schleiermacher²⁸ vê a novidade da época moderna no desenvolvimento das ciências da natureza, que chegam a constituir uma “cosmologia global”, e representa um novo desafio para a teologia, pois fornecem argumentos mais “científicos” à crítica da religião. Em vez de se retrair frente às ciências, a teologia deveria esforçar-se de alcançar o nível da Modernidade científica, pela elaboração de uma “doutrina da fé” que não entre em choque com as ciências naturais e históricas. Em resumo, de Hegel a Schleiermacher, domina-se o projeto de uma reconciliação, de uma mediação entre religião e a cultura, entre a teologia e a evolução científica moderna.

Schleiermacher preocupado com o diálogo diante da cultura moderna empreendeu com alto estilo uma nova busca teológica mantendo-se fiel à experiência do Deus bíblico, não renunciando as exigências e possibilidades abertas pela nova cultura colocada pela Modernidade. A teologia liberal marcou profundamente a teologia protestante do século XIX. Para Schleiermacher o âmbito da religião não compreende a metafísica e a moral, mas o “sentimento absoluto de dependência”²⁹ ou “a consciência imediata da existência universal de todas as coisas finitas dentro do infinito e através do infinito, de todas as coisas temporais dentro do eterno e através do eterno”³⁰. Convém notar que a

²⁸ Friedrich Schleiermacher (1768-1834), foi filósofo e teólogo protestante, é considerado o fundador da hermenêutica moderna. Segundo ele, a hermenêutica não deve ser apenas uma disciplina auxiliar de determinadas ciências, mas deve constituir-se como arte do compreender em geral. Sem compreender, não é possível interpretar nem explicar. Quem compreende e – compreendendo, interpreta e explica – ultrapassam o texto, as objetivações lingüísticas do pensamento do autor e alcança o próprio pensamento do autor. Segundo Rosino Gibellini, até Schleiermacher, a hermenêutica não passava de um amontoado de regras, cuja aplicação garantiria a compreensão do texto. Schleiermacher transpôs o vestibulo de uma hermenêutica filológica, ou seja, ele percebeu que não se poderia interpretar um texto se não compreendesse a obra à qual o texto estava remetendo, só podemos compreender uma obra quando conseguimos penetrar no mesmo pensamento criador do autor. Cf. GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do século XX*. São Paulo, Loyola, 1998. p. 60.

²⁹ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *A fé cristã segundo os princípios da Igreja Evangélica*. Apud. HÄGGLUND, Bengt. *História da teologia*. Porto Alegre, Concordia, 1986. p. 307.

³⁰ Apud. HÄGGLUND, Bengt. *História da teologia*. p. 307.

palavra “sentimento” em Schleiermacher refere-se a “algo que faz parte da autoconsciência imediata. O homem sente que é absolutamente dependente do infinito”³¹. Em lugar da razão, Schleiermacher privilegia a intuição:

Quem só pensa sistematicamente de acordo com princípios e propósitos [...] inevitavelmente põe limites a si mesmo. Só a tendência de intuir, quando vai dirigida ao Infinito, Põe o âmagio em um estado de liberdade ilimitada; só a religião o salva das ataduras mais detestáveis da opinião e do desejo³².

Diante disso, ou seja, da ênfase na subjetividade, ele pode ser considerado um teólogo que está aberto à Modernidade, percebendo a crise no cristianismo se aproxima dos teólogos do Iluminismo.

No horizonte cultural da Modernidade era impossível permanecer com uma concepção a-histórica dos dogmas ou com uma leitura literalista da Bíblia. Permanecer com tais práticas perpetuaria o autoritarismo de uma interpretação das Escrituras, não mais aceito ou digerível para o ser humano que passou pela virada histórica, antropocêntrica, científica. Foi necessário definir uma nova linguagem para descrever a mítica e a simbologia repleta nas escrituras.

³¹ Ibid. p. 307.

³² SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Sobre a religião*. Discursos a seus menosprezadores eruditos. São Paulo, Novo Século, 2000. p. 41.

Rudolf Bultmann³³, apesar de sua inicial dependência da teologia dialética, teve uma preocupação exegética e o contato com a filosofia existencialista de Heidegger levou-o a concentrar sua preocupação sobre o sujeito. O programa de desmitologização³⁴ da cosmologia bíblica e a

³³ Rudolf Bultmann (1884-1976). É Considerado um dos teólogos mais influentes do século XX. Foi catedrático da Universidade de Marburg, era muito conhecido por seus escritos eruditos históricos e interpretativos sobre o Novo Testamento. Mas sua erudição nunca foi mera curiosidade histórica, mediante as suas pesquisas, procurava tornar a mensagem cristã viva para seus contemporâneos. Segundo seu ponto de vista, a tarefa mais urgente que assediava os teólogos do século XX era a de descobrir um “conceptualismo” segundo cujos termos o Novo Testamento pudesse tornar-se compreensível ao homem moderno, e depois, elaborar os pormenores desta interpretação. Bultmann acreditava que tinha achado semelhante conceptualismo na filosofia existencialista de Martin Heidegger, e passou praticamente toda sua vida lendo o Novo testamento como um documento heideggeriano, e usando o método histórico-crítico para eliminar do texto elementos resistentes ao existencialismo. Segundo a filosofia de Heidegger, conforme Bultmann a entendia, o homem, na sua natureza mais verdadeira, é um ser totalmente diferente de qualquer coisa que possa ser achada no mundo, e sua qualidade distintiva é o fato de ele saber tomar decisões. Se tomar decisões é a essência do homem, logo, o futuro, mais do que o passado, é o elemento espiritual, porque somente o futuro contém opções, e somente onde há opções é que podem existir decisões. Segundo Bultmann, o homem faz muitas coisas para evitar um confronto com o fato de que ele deve tomar decisões. Frequentemente, ele vive por tradição; deixa sistemas éticos legalistas tomarem as decisões por ele; pensa que ele mesmo tem traços fixos de personalidade que determinam as suas ações, ao invés de agir segundo as suas próprias decisões; identifica-se com referência a seus papéis sociais e aos seus relacionamentos com outras pessoas e, desta maneira, recusa a responsabilidade total de sua identidade. Destas e outras maneiras o homem é “inautêntico”, ou seja, não é ele mesmo. Bultmann pensa que quando o Novo Testamento fala do homem como “pecador” sob o domínio da “morte” é esta inautenticidade que está em mente. A salvação, portanto, é estar “radicalmente aberto ao futuro”, que é a mesma coisa que o homem reconhecer plenamente que é ele quem faz decisões. Bultmann sustenta que o homem acha a salvação somente se a receber como dádiva. Argumenta que o homem tem necessidade de um salvador, e até mesmo chega dizer que a autenticidade pode ser atingida somente através de Jesus Cristo. Cf. CAVALIERI, Edebrando. *Teologia e modernidade*. São Paulo, Fonte Editorial, 2005; MACKINTOSH, Hugo R. *Teologia moderna*. São Paulo, Fonte Editorial, 2002; GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. p. 37-56

³⁴ Um termo técnico geralmente vinculado ao princípio de interpretação de Bultmann, e que data de uma conferência de pastores em 21 de abril de 1941 em Frankfurt, na Alemanha, quando ele fez sua famosa preleção conhecida como “O Novo Testamento e a Mitologia”. Sua tese é de que a humanidade contemporânea, que depende de um conceito científico do mundo, não pode aceitar o conceito mitológico do mundo expresso na Bíblia. O mito para ele é o emprego de símbolos lingüísticos ou de figuras de linguagem para conceituar o divino ou aquilo que é transcendente. Assim, idéias como transcendência de Deus ou o céu e inferno são descritas em termos espaciais que pertencem a uma antiga *Weltanschauung* (conceito do universo ou da realidade). Para Bultmann, as implicações éticas de “acima” e “abaixo” são inaceitáveis à mente científica moderna. Embora Bultmann tenha sido o grande expositor da demitização, ele deve muito a um desenvolvimento de pensamento que remonta, através da escola da história das religiões, a David F. Strauss. Mas o processo da demitização foi iniciado muito mais cedo entre pensadores antigos como os gnósticos do tipo de Ptolomeu e Valentino, que construíram mitologias complexas com o propósito de expressar as suas filosofias da vida e da morte. A preocupação de Bultmann não era a eliminação dos mitos, conforme o verbo “demitizar”, em português, poderia sugerir. Pelo contrário, influenciado pelo seu colega Martin Heidegger, na Universidade de Marburg, Bultmann procurou uma reinterpretação da linguagem mitológica da Bíblia. As categorias cosmológicas da Bíblia, segundo ele, devem ser reinterpretadas conforme as categorias antropológicas (orientadas para o homem) ou, melhor,

interpretação existencial do Novo Testamento, desenvolvido por ele, fizeram da hermenêutica, o conceito metodológico fundamental de uma nova teologia. A teologia protestante reatava decididamente com a consciência moderna³⁵. Atualmente, as controvérsias dicotômicas a respeito da Modernidade foram substituídas por tentativas teológicas de conciliar, na teoria e na prática, o pluralismo religioso e teológico com pretensão normativa da teologia e da fé cristã.

A tentativa surgiu a partir do alerta de Bultmann diante do mundo moderno para o abandono irreversível da visão mítica. Tal mudança afetou o modo de entender e vivenciar o horizonte religioso. Por isso o ponto forte da tentativa de Bultmann foi à tomada de consciência de que a linguagem religiosa precisa, para ser entendida, ser interpretada e não como era hábito quase generalizado entre os cristãos, tomá-la “ao pé da letra”. A corrente teológica bultmanniana era a expressão da concepção moderna de homem, de mundo e de Deus.

As pesadas críticas deflagradas sobre o programa de “desmitologização”, especialmente a de reduzir os significados profundos inscritos na visão mítica ou negar seu valor simbólico, não serve de argumento ou pretexto para obstar a necessidade premente de interpretar a linguagem religiosa. Essa é a condição de possibilidade para que ela se torne significativa e crível para o contexto cultural moderno. Bultmann fala de significado existencial. O que é questionado não é o significado, mas a aptidão do modo

existenciais (pessoais). Sendo assim, a queda de Adão é basicamente uma declaração da pecaminosidade e finitude humanas. O propósito da demitização, portanto, é a reinterpretação das figuras de linguagem bíblicas, de modo que haja compreensão para a mente científica na Modernidade. Cf. *Ibid.* p. 39-45.

³⁵ Cf. BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e mitologia*. São Paulo, Novo Século, 2000.

como é expresso, para veiculá-lo no novo contexto cultural. O significado primário da proposta de Bultmann não é a de negar a ação de Deus entre os seres humanos, mas a tomada de consciência de sua degradação quando reduzida ao nível da ação mundana. A ação de Deus, enquanto ação no mundo e, ao mesmo tempo transcendente, somente poderia deixar de ser compreendida de modo equivocado, se fosse concebida como ação que tem lugar, não entre as ações e acontecimentos mundanos, mas em seu interior³⁶.

O catolicismo foi o foco principal, segundo José Casanova, da crítica à religião na Ilustração. Durante séculos o catolicismo ofereceu resistência, de princípio fundamentalista aos processos de modernização em todos os ambientes. O catolicismo foi a forma paradigmática de religião pública anti-moderna³⁷. Nos anos sessenta a Igreja Católica inaugurou o processo oficial de *aggiornamento*, a necessidade de renovação e de nova relação com a Modernidade secular, aceitando a legitimidade da era moderna. Esse evento mostra que o cristianismo conserva em seu dinamismo extraordinária capacidade de reação em situações bastante improváveis.

A tomada de consciência, na Modernidade, da centralidade da linguagem na vida humana provocou a percepção do seu papel decisivo na configuração do cristianismo, seja em sua transmissão-recepção-assimilação, seja em sua vivência-testemunho e relação com as demais tradições religiosas.

Segundo Marciano Vidal, a Modernidade trouxe um diálogo fecundo à teologia cristã, em sua ótica o que define uma época na história da teologia é o

³⁶ Cf. Ibid. p. 29-35.

³⁷ Cf. CASANOVA, José. *Religiones públicas em el mundo moderno*. Madrid, PPC, Editorial y Distribuidora, S. A. 1994. p.23.

macro-modelo de que esta serve para formular seu conteúdo. A Modernidade, em sua dupla fonte de situação vivida de saber crítico, converteu-se em juiz insubordinável da plausibilidade do discurso teológico. No intento de resposta ao desafio da Modernidade a teologia conseguiu elevar as cotas de sua criticidade interna e de sua plausibilidade externa, embora não tenha conseguido alcançar todos os objetivos desejáveis. O confronto do diálogo da teologia com a Modernidade oferece elementos positivos. Ou seja, a teologia aceitou o diálogo com as correntes de pensamento próximas das posições humanistas³⁸. A recuperação da identidade teológica e o diálogo com a Modernidade contribuíram para o cristianismo com as forças básicas com as quais realizou a adaptação de seu próprio edifício. Segundo Marciano Vidal buscou-se a identidade teológica perdida, recuperou-se criticamente a Modernidade esquecida, foram colocados os alicerces do estatuto epistemológico da ciência teológica³⁹.

A teologia católica passou por um amplo movimento de renovação que se evidenciou, sobretudo no Concílio Vaticano II. Essa renovação, que também pode ser entendida por adaptação ao mundo moderno, tem como figuras principais, entre outros, os dominicanos Marie-Dominique Chenu, Yves Congar e Edward Schillebeeckx, além dos jesuítas Henri de Lubac e Karl Rahner e dos diocesanos J. B. Metz e Hans Küng. Através de suas contribuições foram refletidos temas como as causas da descrença dos tempos modernos, o ecumenismo, a realidade e as mudanças sociais, o papel do laicato no seio da Igreja, os dogmas, a necessária abertura da Teologia às novas questões, o

³⁸ Cf. VIDAL, Marciano. *Moral de atitudes: moral fundamental*. Aparecida, São Paulo, Editora Santuário, 1978. p. 139-145.

³⁹ Cf. *Ibid.* p. 146.

pluralismo teológico e, até mesmo, a infalibilidade papal. Esta última foi abordada por Hans Küng e lhe valeu sérios problemas com o episcopado alemão e com a Congregação para a Doutrina da Fé. O esforço para adequar a mensagem cristã às condições de fé do momento presente implicou também problemas para o holandês Edward Schillebeeckx, logo após o Vaticano II. Embora não oficialmente *expert* durante o Concílio, ele critica os textos da Cúria naquela ocasião, sendo advertido por Roma. Mais tarde é interrogado pela Congregação sobre suas posições a respeito da pessoa de Jesus. Karl Rahner tem a preocupação de trazer como objetivo a necessidade de repensar a fé de forma que a tornasse acessível ao mundo moderno, ou seja, trazer uma “virada antropológica” para a teologia realizar um diálogo com um mundo que pensava de forma antropocêntrica⁴⁰.

No início do século XX, a teologia católica, que desde a segunda metade do século XIX dedicava-se a um vasto trabalho de retomada e de restauração da tradição escolástica para constituir uma linha defensiva contra os erros modernos denunciados no *Syllabus* de 1864, é sacudida por uma áspera controvérsia, em que se opõe com virulência o problema da relação entre história e dogma, entre crítica científica e teologia. Para a geração do modernismo o problema não é mais a apologética, e sim a crítica⁴¹.

Era necessário que a teologia começasse a dialogar com a Modernidade. Diálogo esse que viria a ser assumido pela Igreja oficialmente no Concílio Vaticano II, que proclamou a urgência do *aggiornamento*. Para o sociólogo do catolicismo Émile Poulat, ele representa a culminância do vasto

⁴⁰ Cf. VORGRIMLER, H. *Karl Rahner*. Experiencia de Dios em su vida y em su pensamiento. Maliaño, Sal Terrae. 2004. p. 178.

⁴¹ Cf. GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. p. 154.

movimento que a controvérsia catolicismo/Modernidade suscita, das peripécias que marcam e dos debates apaixonados, complexos, enciclopédicos dos quais ela foi palco⁴². Para Poulat, João XXIII usou o neologismo “*aggiornamento*” da Igreja como objetivo do Vaticano II para evitar o peso do termo “reforma” e as lembranças que a crise modernista do início do século provocaria se ele usasse a expressão “modernização”⁴³.

Este acontecimento, ao abrir “portas e janelas”, representa a ruptura e indica uma meta distante ou um longo caminho por ser trilhado. Oficialmente, o Concílio foi o momento em que o cristianismo católico assumiu postura de abertura para o processo de renovação. Mais do que soluções apresentaram novas e decisivas perspectivas e proporcionou importantes avanços quanto aos processos de fundo na vida eclesial. Lembramos que a Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje, a *Gaudium et Spes*, foi a proclamação inaugural e solene de uma transformação geral e de alcance histórico.

Mesmo que a recepção do Concílio Vaticano II tenha suscitado problemas e tensões ou que o peso das dificuldades, juntamente com a vertigem da novidade, tenha freado muitas iniciativas, essa experiência possibilitou passo fundamental. Sua sementeira continua gestando novos tempos e rompendo caminhos na consciência dos cristãos e novos rumos para que se repense o cristianismo a partir da Modernidade. Pois, o ambiente cultural da cristandade favoreceu e ao que parece legitimou, nos primeiros séculos de nossa era, bem como em sua reformulação na Idade Média, a

⁴² POULAT, Émile. *Modernistica: catholicisme et modernité*. Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1982.

⁴³ Idem. *Une Église ébranlée*. Tournai, Casterman, 1980.

elaboração das representações imaginativas, diretivas morais, práticas rituais e da própria visão de Deus. Como este ambiente cultural mudou drasticamente, essa elaboração antiga perdeu paulatinamente a capacidade e eficácia na transmissão, com fidelidade, da experiência cristã. As mudanças com a entrada da Modernidade provocaram doloroso divórcio entre fé cristã e cultura racional, gerando situação crescente de dificuldades para o estabelecimento de verdadeiro diálogo.

Para Andrés Torres Queiruga, o núcleo da cultura moderna que abalou a concepção cristã de Deus e sua relação com o mundo é a nova consciência de historicidade e de autonomia das realidades criadas. Essa nova consciência não só levou a um panorama novo na configuração da sociedade pré-moderna, centrada na religião, como também levou o próprio ser humano a não necessitar de uma referência de Deus para construir-se humanamente. É certo que todas as projeções de secularização não foram absolutas, como podemos considerar pela atual efervescência religiosa. O problema persiste: a nova visão de mundo requer compreender de outro modo a relação de Deus com o ser humano. Sem essa compreensão, a experiência religiosa, de um lado, continuará sem sentido para muitos;⁴⁴ de outro, tende a tornar-se sempre separada da vida concreta, como se fosse um acréscimo, um setor entre outros.

Dentro da perspectiva de um novo paradigma, Queiruga afirma que o cristianismo precisa ter consciência de que a crise nasce da mudança radical produzida pela Modernidade. Diante desse estado crítico, precisamos postular

⁴⁴ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Creio em Deus Pai*. p. 11-45; 160-169.

a firmeza corajosa da transformação, encarar o que nos espera e fundamentar nossa existência naquilo que é objeto da esperança; essa transformação há de se realizar, necessariamente, em dois horizontes: o do pensamento teológico da instituição e o do governo eclesial. Nesse panorama, a teologia é chamada a repensar a fé, a sair do horizonte pré-moderno, objetivista, a-histórico, pré-secular; a instituição, por sua vez, é chamada a renovar-se com coragem diante do cristianismo, acreditando no processo de democratização do poder eclesial. Dessa maneira, as reflexões de Queiruga, se constituem em uma proposta de aproximar o atual labor teológico cristão aos desafios representados, já há bastante tempo, pela Modernidade⁴⁵.

⁴⁵ Cf. Idem. *Fin del cristianismo premoderno*. p. 20-21.

3º CAPITULO

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA: TRAJETÓRIA, TEOLOGIA E DIÁLOGO COM A MODERNIDADE

Debruçaremos sobre a vida do teólogo Andrés Torres Queiruga, realizando um breve levantamento de sua história. Mostrando sua relação com outros teólogos e a influência que absorveu em toda sua formação teológica. Lembrando que sua teologia serve de base e estrutura para nossa análise, podendo responder nossas indagações e verificar nossas hipóteses de pesquisa. Também percebendo daí a sua contribuição para uma releitura moderna do cristianismo.

Dividimos o capítulo de forma que possa nos ajudar a entender como foi se desenvolvendo e estruturando a teologia de Queiruga. Para facilitar nosso entendimento da teologia em perspectiva de diálogo com a cultura moderna e mostrar as interpretações negativas do cristianismo e da imagem de Deus, que se formaram ao longo do processo de fechamento do cristianismo diante da configuração da Modernidade. E a partir daí entender as novas categorias de análise criadas por Queiruga para elaboração de um diálogo equilibrado diante do pluralismo religioso proposto pelos tempos modernos.

1– Trajetória de Andrés Torres Queiruga.

Andrés Torres Queiruga é teólogo católico espanhol. Nasceu no dia 28 de maio de 1940 na cidade de Aguiño (Ribeira), região da Galícia. Coursou seus

primeiros estudos no Seminário de Compostela (Espanha). Estudou filosofia e teologia na Universidade Pontifícia de Comillas. Doutorou-se em filosofia pela Universidade de Santiago de Compostela. Depois de ter sido ordenado presbítero para a diocese de Santiago de Compostela, transferiu-se para Roma e Alemanha, preparando sua tese de doutorado em teologia, que mereceu as máximas qualificações na Universidade Gregoriana (Roma). Ela versava sobre a constituição e a evolução do dogma, o que lhe exigiu um amplo estudo filosófico e teológico¹. Seus estudos teológicos se realizaram no mesmo contexto de realização do Concílio Vaticano II (1962-1965). E, no contato com alunos e grupos pastorais da Espanha que viviam o entusiasmo pós-conciliar, foram gestadas suas primeiras obras, as quais trazem a marca desse tempo de busca de diálogo com a sociedade européia, com sua mentalidade moderna, exercendo uma autocrítica e uma revisão contínua na teologia.

Nossa escolha por Andrés Torres Queiruga como objeto de análise justifica-se por ser um teólogo contemporâneo dotado de originalidade em seu pensamento. Mostra-se conhecedor profundo da filosofia e da teologia, desenvolve uma reflexão teológica que parte das principais questões do Concílio Vaticano II e do pós-Concílio². Sua obra é estimulada pela atualidade, clareza, amplitude e pela pertinência com que aborda as questões. Situa-se na fronteira entre a filosofia e a teologia, a fé e a cultura³.

¹ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Constitución y evolución del dogma: la teoría de Amor Ruibal y su aportación*. Madrid, Marova, 1977.

² Seus temas são variados, mas trata especialmente de uma renovação na teologia, mostrando a importância de um cristianismo aberto ao diálogo com as diversas culturas e com a modernidade.

³ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *El amor de Dios*, 1999, p. 3.

Ele é um dos fundadores e diretor da importante revista *Encrucillada*, *Revista Galega de Pensamiento Cristián*, criada em 1977. Foi coordenador de uma equipe de especialistas em Sagrada Escritura que traduziu a Bíblia para o galego. É membro do Conselho de Cultura Galega e da Real Academia Galega. Possui uma abundante produção literária⁴, no qual se destacam *Recuperar a Salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã* (1977), obra que lhe rendeu o Prêmio da Crítica em 1978, *Nova Aproximação a Uma Filosofia da Saudade* (1981), texto do seu discurso de ingresso na Real Academia Galega. Colaborou com várias obras coletivas e publicou numerosos artigos em várias revistas. Além de seus escritos, apresenta suas reflexões em palestras por vários países. Seu esforço por valorizar o idioma galego rendeu-lhe o prêmio *Trasalba*, em 2003. Sua atividade teológica continua em plena efervescência. Atualmente é professor de Teologia Fundamental no Instituto Teológico Compostelano, e de Filosofia da Religião na Universidade de Santiago de Compostela – Espanha.

A matriz teológica de Torres Queiruga é o diálogo da fé cristã com a cultura moderna, numa incessante busca de superação da mentalidade pré-moderna. Sua teologia dialoga com a filosofia, buscando responder aos mais profundos anseios da Modernidade. Ele constata que não há mais distinção entre o “Deus dos filósofos” e o “Deus dos teólogos”. Mesmo que filósofos e teólogos partam de origem diversas, a finalidade será sempre a mesma: penetrar na intimidade do mistério. Na leitura de Husserl, conclui: “No infinito

⁴ Publicou mais de 20 livros e mais de 300 artigos. Muitos de seus livros foram traduzidos no Brasil.

coincidem filosofia (que cada vez se torna mais concreta) e teologia (que cada vez se torna mais filosófica)”⁵

O fundamento filosófico e teológico de Torres Queiruga lhe dá autoridade para sistematizar uma releitura do cristianismo. Ele se sente chamado a “recuperar” e a “repensar” o específico da fé cristã, reformulando categorias teológicas. Ele aponta a urgência de se traduzir a fé cristã para uma linguagem que possa convencer a cultura moderna. Também, deseja rever todos os conceitos cristalizados no cristianismo, repensando a imagem de Deus e a prática da fé. Sua maior preocupação é romper com o mal entendido que levou o ser humano moderno a considerar Deus como rival da humanidade. Toda sua obra é um esforço por recolher e reformular o mistério de Deus como aquele que nos criou por amor e só por amor.

Queiruga se debruça sobre os principais questionamentos suscitados pela cultura moderna. Propõe-se a buscar respostas satisfatórias a esses questionamentos dialogando com os grandes pensadores da Modernidade. Sua inspiração lhe advém da sensível análise da Palavra de Deus, do pensamento de místicos, filósofos e teólogos. Sua obra, ainda em andamento, se configura num sistema coerente de reflexão, buscando nova linguagem que dê conta de responder aos anseios do ser humano atual.

Torres Queiruga é um pensador rigoroso e de cunho especulativo [...] Mas a sua qualificação intelectual e teológica para enfrentar esse desafio do ‘novo horizonte’ da fé é inseparável de uma sensibilidade aberta ao novo, de um inegável *sensus ecclesiae* e de uma solidariedade

⁵ Idem. *Todavía el Dios de los filósofos?* Selecciones de teología 40, 2001. p. 190.

que o aproxima de todos os homens e mulheres, irmãos na fé que buscam para crer com sentido e dos que apesar de tudo não podem crer. A vida e a reflexão deste teólogo é a prova concreta de que é possível ‘crer de outra forma’ porque, ao que tudo indica, essa será cada vez mais a única forma de ‘poder crer de verdade’⁶.

Posicionando sua teologia diante da filosofia moderna, Queiruga abre diálogo ininterrupto com os grandes filósofos, desde René Descartes até Paul Ricoeur, com ênfase especial para Immanuel Kant, Hegel, Feuerbach, Karl Marx, Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger, Sartre, Levinas. Profundo conhecedor da filosofia, ele é capaz de elaborar uma reflexão que pretende responder aos principais questionamentos levantados pela Modernidade.

1.1 – A quase condenação de Andrés Torres Queiruga

A reportagem de José Manuel Vidal, publicada no sítio *Religion Digital*⁷, de 10 de junho de 2009. Com tradução de Benno Dischinger. Veiculou a notícia, estruturada por fontes da cidade de Añastro, sede do episcopado, o secretário da comissão da Conferência episcopal que vigia a ortodoxia na Espanha, José Rico Pavês, anunciou que já tem preparado o informe no qual se procura justificar a condenação da obra do teólogo galego Andrés Torres Queiruga. Segundo o sítio *Religion Digital*, a Notificação sobre algumas obras do teólogo Queiruga aborda concretamente uma delas. Ou seja, estruturou-se em torno da obra *Revelação* em sua última edição, onde algumas notas foram corrigidas. Segundo a reportagem, Rico Pavês afirmou que “é preciso decidir

⁶ PALACIO. C. *Fin Del cristianismo premoderno: retos hacia um nuevo horizonte. Perspectiva teologica* 94, 2004. p. 371.

⁷ www.religiondigital.com. Acessado em 12/07/2009.

se ele será adotado como texto base para a Notificação, em caso afirmativo, já poderá fazer observações para melhorar o texto. Em caso negativo, podem-se igualmente indicar as razões para rejeitar o rascunho”. E concluindo dizia que estava “à espera de poder convocar uma reunião da Comissão com tempo suficiente para apresentar o rascunho e, se prosperar, apresentá-lo à Comissão Permanente”⁸.

Como revela os documentos veiculados na reportagem da *Religion Digital*, Queiruga um dos teólogos mais respeitados e de maior prestígio dentro e fora da Espanha, está sendo examinado pela Comissão Episcopal de Doutrina da Conferência Espanhola, presidida pelo arcebispo de Granada, Javier Martinez. Diante desse fato o teólogo que vive em Santiago de Compostela se mostra francamente surpreendido.

Não sei de nada e estranho muito, porque ninguém falou comigo. Não tive nenhum tipo de diálogo sobre questões que mereçam ser esclarecidas ou discutidas. Por outra parte, minha teologia é sempre positiva: não somente é dialógica e nunca agressiva, mas também porque nunca questioneei a interpretação tradicional de alguma verdade de fé, esforçando-me ao mesmo tempo em buscar uma alternativa construtiva e atualizada.⁹

Queiruga revela que sua preocupação é sempre manter muita clara a distinção entre o que é a experiência da fé e sua interpretação teológica, mostrando que suas obras estão dentro de um legítimo pluralismo teológico. Daí decorre que ele não entenda sua suposta condenação.

⁸ www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=23109; Cf. www.amaivos.uol.com.br/amaivos09/.../noticia.asp?... Acessado em 12/07/2009.

⁹ *Ibid.* Acessado em 12/07/2009.

Realmente não só resultaria ser para mim muito alheio ao mais elementar sentido democrático, senão totalmente contrário ao Evangelho questionar a fé e emitir um juízo condenatório de um teólogo, sem escutá-lo previamente. Sinceramente, custa-me muito acreditar que possa dar-se um procedimento deste gênero. E a verdade é que, sendo tantos os problemas que tem hoje a fé, tanto em sua vivência como no diálogo com a cultura, assombrar-me-ia que, em lugar de ânimo e de apoio, o que eu recebesse fosse uma condenação. Em todo o caso, posso assegurar que eu não recebi nenhuma notícia a esse respeito.¹⁰

Mostrando-se tranqüilo e sereno, Queiruga sabe que nem Roma toma decisões deste tipo sem falar antes com o interessado. E que, se a Conferência episcopal o faz, está desautorizando a si própria. Na visão dos especialistas Queiruga é um teólogo sério e um pensador católico que pensa em elaborar uma teologia que tome criticamente os avanços irreversíveis da cultura moderna. Isto é, fazer uma teologia atualizada no diálogo com a sociedade e com o homem moderno. Facilmente pode-se notar sua dedicação intelectual na busca de uma teologia que busque sentir a necessidade de tornar o cristianismo inteligível na atualidade, estruturada por conceitos interpretativos que possam tirar o cristianismo da interpretação pré-moderna.

1.2 – Influências teológicas na vida de Andrés Torres Queiruga

A grande influência em sua formação e também em sua teologia vem de vários teólogos que participaram do Concílio Vaticano II e ajudaram a Igreja a

¹⁰ Ibid. Acessado em 12/07/2009.

dar um grande passo em direção à Modernidade. Dentre eles destacamos alguns, a seguir.

Henri de Lubac¹¹ (1896-1991) fez parte da renovação teológica promovida pelos jesuítas franceses, que estavam à frente da “Escola de Fourvière”, visando superar a estagnação de uma teologia escolástica que perdera o contato com as fontes e se fechava ao confronto com as correntes do pensamento contemporâneo. Tinha o desejo de realizar uma análise recuperando o cristianismo para que a teologia pudesse dialogar com cultura moderna. A encíclica *Humani Generis* de Agosto de 1950 bloqueou esse processo de renovação. De Lubac foi escolhido como exemplo de punição, foi exonerado do ensino e empurrado de um lado para outro. Seus escritos difamados foram suprimidos das bibliotecas da Companhia de Jesus e retirados do mercado. A reversão da situação ocorreu de forma lentamente. Por muitos anos sofreu o isolamento, até que o papa João XXIII nomeou De Lubac consultor da comissão teológica preparatória do concílio, juntamente com Yves Congar.

Sua obra tem início com *Catolicismo*, de 1938, que sublinhava a oposição entre o cristão apresentado como especialista na técnica da salvação individual, e o homem moderno que aceita o mundo e luta para melhorá-lo. Sua obra visava diretamente evidenciar e recuperar, com base no testemunho da tradição, a dimensão social do catolicismo. De Lubac tinha, pois, um duplo

¹¹ Foi professor de teologia fundamental e história das religiões de 1929 a 1950 nas faculdades católicas de Lyon, integrava o corpo docente do seminário jesuíta de Fourvière. Foi ainda promotor e colaborador de importantes iniciativas editoriais como a coleção de textos patrísticos, *Sources chrétiennes*, iniciada, em colaboração com Daniélou, em 1942; também participou da coleção de monografias teológicas *Théologie*, iniciada em 1944 como expressão da faculdade de teologia de Lyon-Fourvière. Cf. GEBELLINI, Rosino. op. cit. p. 161-191.

alcance: histórico, enquanto pretendia recuperar a tese da autêntica tradição católica e, teórico enquanto tencionava contribuir para a elaboração de uma antropologia cristã. Nesse sentido, podemos dizer que Queiruga ao desenvolver sua teologia tem uma verdadeira influência desse pensamento, pois seu propósito é semelhante¹².

Outro teólogo de grande importância na carreira de Queiruga foi Marie-Dominique Chenu¹³ (1895-1990), autor do controvertido livro *Le Saulchoir: Une école de théologie* (1937), no qual propunha uma reforma da teologia que devia seguir algumas diretrizes, que já estavam sendo aplicadas na Escola dos dominicanos de *Le Saulchoir*. Ele foi reitor e professor de história das doutrinas cristãs. Apesar de distribuído em poucos exemplares, esse escrito alcançou certa notoriedade e atraiu a atenção das autoridades eclesiásticas. Esta obra desencadeou um processo de discussões sobre o papel da revelação. Ela ia de encontro a uma teologia intelectualista, mais dedicada a conclusões extraídas do dado revelado que uma realidade do mistério. Chenu valorizava a natureza realista, histórica e religiosa da revelação e da fé. Ele expressou que o dado revelado se mostra na história e não em forma de idéias abstratas. Essas idéias chocavam-se de frente contra aquilo que a Igreja preservava e acreditava até então. Este livro foi incluído no *Index* em Agosto de 1942, Chenu perdeu a direção e a cátedra em *Le Saulchoir* e retirou-se para o

¹² Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a criação*. p. 189-227; Idem. *Um Deus para hoje*. p. 47-58; Idem. *Fin del cristianismo premoderno*. p. 91-117.

¹³ Chenu realizou trabalho como professor de história das doutrinas cristãs na Escola dos dominicanos de Le Sauchoir de 1920 a 1942, foi reitor de 1932 a 1942. Publicou várias obras como *Ensaio sobre o problema teológico* (1938); *A palavra de Deus* (1964); *A teologia como ciência no século XIII* (1927); *Introdução ao estudo de Santo Tomás de Aquino* (1950); *O Evangelho no tempo* (1964) e uma coleção orgânica de estudos e artigos sobre *A teologia no século XII*. Obras que o colocaram entre os principais historiadores da teologia medieval. Cf. GIBELLINI, Rosino. op. cit. p. 198-204; Cf. MONDI, Battista, *Os grandes teólogos do século XX*. São Paulo, Paulus, 2003, pp.547-586; Cf. LIBANIO, João Batista. *Igreja Contemporânea: encontro com a modernidade*. p. 37-69.

convento dominicano de Saint-Jacques em Paris. Sua condenação teve conseqüências dolorosas. Ficou por muitos anos forçado à inatividade. Participou do Concílio Vaticano II na qualidade de perito pessoal de um bispo de Madagascar. O que, contudo, não o impediu de ser um dos teólogos mais apreciados e ouvidos durante a assembléia conciliar.

Chenu realizou uma leitura histórica do tomismo – como reação a um tipo de leitura doutrinal –, que destemporaliza e eterniza a doutrina. Como historiador da teologia medieval, ele tem um agudo sentido sociocultural, interroga os textos para chegar a seu “subsolo”, à reconstrução do tecido mental e cultural, de que são expressões: a história que reconstrói é história das mentalidades. Como teólogo, ele está atento às lições da história, que pretende tornar frutuosas para as tarefas atuais da teologia. Mostrava que, o problema grave era introduzir as ciências humanas na teologia. Se bem que Santo Tomás introduziu as ciências da natureza. Seria uma grandiosa operação fazer a mesma coisa com as ciências humanas, como psicologia, psicanálise, história, sociologia, etnologia e linguística.

As idéias de Chenu, principalmente sobre a revelação, têm uma relação importante quando analisamos a teologia de Queiruga referente à revelação, quando ele define esta dentro da categoria da história, com seu caráter: imanente, pois ocorre dentro da experiência humana; transcendente, porque a experiência que o homem tem da palavra divina o leva a encontrar um sentido que ele atribui a uma revelação de Deus. Ou seja, a história englobante na qual

o homem se vai descobrindo e realizando em sua intimidade, enquanto determinado e entregue a si mesmo pelo Deus que se lhe comunica¹⁴.

Também o teólogo Yves Congar¹⁵ (1904-1995), que foi discípulo de Chenu na Escola dos dominicanos de *Le Saulchoir* e que lecionou teologia fundamental e eclesiologia na mesma Escola, de 1931 até 1954, com exceção do período da guerra, trouxe grande contribuição na carreira teológica de Torres Queiruga. Congar Partilhou do programa de reforma da teologia, que se concretizava na superação do que se denominavam “teologia barroca”, ou “teologia da Contra-Reforma”, ou “teologia pós-tridentina”¹⁶, uma teologia que consistia sobretudo num exercício que, no limite, poderia prescindir da fé. Congar foi o maior ecumenista da Igreja Católica, defendia o diálogo, sobretudo, com as Igrejas da Reforma, pois percebia que era imprescindível no trabalho missionário da Igreja Católica.

O livro *Cristãos desunidos*, que inaugurava a coleção *Unam Sanctam* em 1937, trazia como subtítulo *Princípios de um “ecumenismo” católico*, em que a palavra “ecumenismo” vinha entre aspas, pois seu uso não era então autorizado, e em que se fala de “ecumenismo católico”, enquanto o decreto conciliar falará de “princípios católicos do ecumenismo”. Esses deslocamentos de acentos se exprimem o caminho eclesial percorrido, evidenciando a extrema cautela com que a teologia católica devia enfrentar o campo minado da teologia

¹⁴ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. p. 200-204.

¹⁵ Sua contribuição foi para uma Igreja mais moderna, portanto, suas obras são verdadeiras reflexões teológicas em direção a eclesiologia e ao ecumenismo. Publicou: *Cristãos desunidos* (1937); *A eclesiologia em devir* (1940); *Esboços do mistério da Igreja* (1941); *A teologia da Igreja segundo Paulo* (1942); *Verdadeira e falsa reforma na Igreja* (1950); *Pontos fundamentais para uma teologia do laicato* (1953); *Cristãos em diálogo: Contribuições católicas para o Ecumenismo* (1964); *Um povo messiânico* (1975); *La vie intellectuelle* (1953); *Ministério e comunhão eclesial* (1971); *Diversidade e comunhão* (1982). Cf. GIBELLINI, Rosino. op. cit. p. 204-212.

¹⁶ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. p. 363.

ecumênica. No prefácio autobiográfico a uma obra posterior, *Cristãos em diálogo: contribuições católicas para o ecumenismo* em 1964, o autor mostra conscientemente os limites e até os defeitos dos cristãos desunidos. Também a influência que esta obra exerceu sobre bispos, sacerdotes e leigos presentes no Concílio Vaticano II. Diante dessas evidências podemos notar que Queiruga em suas obras traz a importância do diálogo com outras tradições religiosas, mostrando suas preocupações ecumênicas ao formular os conceitos de inreligiosação, universalismo assimétrico e teocentrismo jesuânico¹⁷.

Seu livro, *Verdadeira e falsa reforma na Igreja*, publicado em fins de 1950, foi submetido a censura prévia romana a partir de 1952. Seu envolvimento na questão dos padres operários, no qual também estavam envolvidos Chenu e outros padres dominicanos, custou-lhe o exílio em Israel. Pode voltar para a França somente dois anos depois, em 1954.

Congar, juntamente com outros teólogos, desenvolveu reflexões teológicas e teóricas sobre a presença do leigo cristão na Igreja e no mundo e, de modo especial, na política. Desenvolveu reflexões teológicas que mais tarde o Concílio assumiu. E essas reflexões estavam já imbuídas de elementos da Modernidade. Podemos concluir que reflexões como estas, estruturadas na Modernidade vão de encontro com a teologia desenvolvida por Queiruga que procura intensamente renovar o pensamento teológico na cultura moderna.

¹⁷ Cf. *Ibid.* p. 315-355.

K. Rahner¹⁸ foi um dos importantes e criativos teólogos da tradição católica no século XX, teve um papel fundamental no incentivo à abertura da Igreja Católica Romana às diversas tradições religiosas. Percebia que em uma sociedade pluralista que abrange o mundo, não há possibilidade de que todos aqueles que se interessam pelo cristianismo pertençam a uma mesma igreja institucional¹⁹. Desenvolveu uma teologia aberta e profundamente tradicional, mas fortalecida com um novo alento de vida e cultura moderna. Mantendo-se fiel ao pensamento de Tomas de Aquino, a partir dos princípios tomistas, Rahner construiu um pensamento teológico que se distingue do tomismo tradicional, o qual estava baseado numa visão cosmocêntrica, e assume uma postura antropocêntrica, própria do mundo moderno. Foi um dos grandes responsáveis pelo giro antropológico que se deu no modo de fazer teologia. Na linha do pensamento moderno, no qual a subjetividade humana ganha lugar de destaque, Rahner procura fazer do humano um lugar teológico, da antropologia uma antropologia teológica, para refletir sobre a crise de fé que se abateu sobre o mundo moderno. Estabelece, portanto, uma relação profunda entre teologia e antropologia. Procura partir dos desejos profundos do ser humano moderno para mostrar que a experiência de Deus hoje vem ao encontro da realização e da plenificação do homem. Esse caminho marcou profundamente

¹⁸ Nasceu em Friburgo, na Alemanha, no dia 5 de março de 1904. Ingressou no noviciado da província da Alemanha meridional da Companhia de Jesus, em 1922, onde se aprofundou no tema *espiritualidade* e se tornou Jesuíta. Em 1932 foi ordenado sacerdote, de volta a Friburgo na Universidade conheceu Martin Heidegger de quem se tornou discípulo. Esse encontro foi decisivo para Rahner que desenvolveu toda sua obra teológica e filosófica marcada por conceitos existencialistas. Doutorou-se em teologia, em 1936, na Universidade de *Innsbruck*, Áustria, onde se habilitou a exercer a docência, em 1937. Em 1960, foi nomeado consultor da comissão preparatória *De Sacramentis*, para o Concílio Vaticano II. Foi escolhido pelo papa para o primeiro grupo de 195 peritos conciliares, tornando-se assim um dos protagonistas do Concílio. Foi membro da Comissão Internacional de Teólogos até 1972. Autor de inúmeros artigos e obras traduzidas em vários idiomas. Faleceu em 30 de março de 1984. Cf. GIBELLINI, Rosino. op. cit. p. 223-237.

¹⁹ Cf. RAHNER, Karl. *Estruturas em mudanças: tarefas e perspectivas para a Igreja*. Petrópolis, Vozes, 1976. p. 92.

toda a teologia atual. No centro está a subjetividade, entendida não tanto em sua historicidade e sociabilidade, mas em sua estrutura última e determinante. As filosofias da existência e transcendental kantiana oferecem-lhe os parâmetros filosóficos²⁰.

Todo seu esforço teológico e filosófico constitui em mostrar a mensagem cristã, em uma linguagem antropológica. Preocupação também demonstrada por Queiruga diante dos avanços da Modernidade que afetando todo o conjunto da cultura, modifica profundamente a função da linguagem²¹. A aproximação entre antropologia e teologia pode ser entendida, em parte, como tentativa de fugir de uma espécie de defasagem congênita que ameaçava vários teólogos que produziam discursos póstumos diante da complexidade do mundo moderno, secularizado e dessacralizado. E esta aproximação igualmente pode ser compreendida como crítica àqueles que insistiam em fazer teologia desde uma perspectiva cosmocêntrica, uma vez que tal postura fazia da mensagem cristã algo inaudível para o ser humano moderno. Segundo Rahner, era preciso traduzir o kerigma cristão para o esquema mental moderno, antropocêntrico. Na sua tentativa de ultrapassar a impontualidade teológica que o incomodava profundamente, preocupou-se em não metamorfosear o seu discurso em algo que não merecesse mais o adjetivo de teológico. Contribui para o diálogo entre cristianismo e Modernidade. Sua profundidade teórica cria bases sólidas para a fundamentação de progressos importantes para a Igreja, como o diálogo inter-religioso.

²⁰ Cf. Idem. *Curso fundamental da fé*. São Paulo, Paulinas, 1989.

²¹ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fin del cristianismo premoderno*. p. 73.

Esses teólogos católicos participantes do Concílio Vaticano II influenciam de forma direta a teologia de Torres Queiruga, mostrando que a igreja precisava de um novo olhar para o mundo moderno, refletindo a teologia de forma crítica. Pois, segundo Queiruga, a teologia, especialmente, católica caminhou nos séculos XIX e XX, com um grande atraso, principalmente em aspectos secular, embora sempre trabalhando por esforços renovadores. Nessa perspectiva, segundo o autor, o Concílio Vaticano II foi, pela primeira vez em séculos, um movimento que abriu as portas da renovação e que reconheceu a necessidade de pôr em dia – *aggiornamento* – a compreensão do cristianismo²². Assim, era de se esperar que esse movimento com sua renovação e teologia pudesse de fato influenciar na formação teológica de Queiruga.

1.3 – Diálogo de Andrés Torres Queiruga com outros teólogos

Variados são os teólogos que aparecem nas obras de Queiruga, nos quais ele vai tecendo um diálogo crítico e harmonioso no campo teológico, principalmente aqueles que representaram com suas teologias um ponto de partida para enfrentar os graves problemas abertos pela Modernidade. Pois a teologia, segundo Queiruga, “tem diante de si a tarefa de ir sedimentando as inquietudes difusas e unificando as questões dispersas”²³. Queiruga realiza suas reflexões sempre com um olhar ao atual desenvolvimento teológico, este é um dos eixos principais sobre os quais se deve articular toda preocupação teológica na tentativa de que a fé possa se tornar significativa e possa ser

²² Cf. Ibid. p.363.

²³ Idem. *A revelação de Deus na realização humana*. p. 44.

vivida e praticada culturalmente. Seu diálogo com outros teólogos é de suma importância. Dialoga com teólogos contemporâneos, alguns dos quais destacamos a seguir.

Wolffhart Pannenberg²⁴ é professor de teologia sistemática e apresenta sua teologia dentro da categoria da história. A parte central da carreira teológica de Pannenberg foi sua defesa da teologia como uma rigorosa disciplina acadêmica, uma capacidade de interação com a filosofia crítica, a história e as ciências naturais. Seu pensamento pode ser considerado aquele que no contexto luterano aceitou de forma evidente o desafio do Iluminismo. Desde os primórdios de sua reflexão, Pannenberg pretendeu superar a marginalização da fé e da teologia em relação à razão moderna. Queiruga assinala que todo intento de Pannenberg é específico e renovador, encaminhando-se no sentido de enfrentar a problemática do cristianismo num mundo pós-iluminista²⁵. Sua teologia considera que a realidade histórica tem prioridade sobre a fé e o raciocínio humano. Segundo ele, toda história é a revelação de Deus. A história está tão clara em suas funções revelatórias que sua interpretação pode ser feita sem a ajuda da revelação sobrenatural. A verdade revelatória está necessariamente inerente na totalidade da história e bem clara para todos quantos observam. Alheio a toda mística, Pannenberg é um moderno que tenta evitar os excessos da Modernidade, pois a concepção tradicional, com sua visão do processo revelador como um “ditado” divino, não

²⁴ É considerado um dos maiores teólogos protestantes contemporâneos. Nasceu em 1928, na cidade de Stettin, Alemanha. Estudou teologia e filosofia na Universidade de Göttingen, sob a direção de Nicolai Hartmann; na Universidade de Basel estudou sob o comando de K. Jasper e Karl Barth. Estudou na Universidade de Berlim e doutorou-se em Teologia na Universidade de Heidelberg em 1954, onde lecionou até 1958. Em seguida, lecionou em Wuppertal (1958-61), Mainz (1961-68) e Munique (1968-1993). Publicou: *A redenção como acontecimento e história*, 1959; *Revelação como história*, 1962; *Que é o homem? A antropologia atual à luz da teologia*, 1964, entre outros. Cf. GIBELLINI, Rosino. op. cit. p. 270-278.

²⁵ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. p. 304.

era mais viável na nova situação pós-iluminista. O diálogo de Queiruga com Pannenberg é que a “partir do novo paradigma, quando levado a sério e de maneira conseqüente, se oferecem possibilidades para uma saída criativa”²⁶. Para Pannenberg o drama da Modernidade consiste em construir uma antropologia não mais subordinada a um horizonte religioso, mas autônoma.

Edward Schillebeeckx²⁷ tem seu estudo e atividade centrados nos princípios da “nova teologia”²⁸. Plenamente empenhado na renovação e *aggiornamento* da Igreja, seu trabalho consistiu em repensar a fé tradicional em função da situação presente no mundo, nesse sentido vai ao encontro do pensamento de Queiruga. Para ele os dogmas têm um sentido dentro de uma perspectiva histórica determinada e utilizam noções tomadas de uma cultura particular. A historicidade leva-o a reinterpretar os dogmas, levando em conta as condições da existência dos homens. Por isso, a ortodoxia só é plenamente possível sobre a base de uma ortopraxis, é na prática efetiva da Igreja que se realiza uma nova compreensão da mensagem da fé. A unidade de uma mesma fé e de uma mesma confissão só é reconhecível na pluralidade de opiniões teológicas. E o que é verdade para o teólogo, o é também para cada crente. Num mundo secularizado, Deus manifesta-se normalmente sob a forma de ausência. Ao abordar os problemas do ponto de vista histórico, aplica-os

²⁶ Idem. *Fin del cristianismo premoderno*. P. 43.

²⁷ Teólogo belga, nascido em Amberes em 1914, entrou para os dominicanos em 1934. Estudou filosofia em Lovain, no Studium Generale Dominicano de Le Saulchoir e na Sobornne. Em 1951 doutorou-se em teologia com a tese *Economia Sacramental da Salvação*, publicada em 1952. Ensinou teologia no convento dos dominicanos de Lovain e na Universidade de Nimega – Holanda – de 1958 a 1983. Foi conselheiro teológico do episcopado holandês, participou no Concílio Vaticano II, de forma muito ativa. É membro fundador da revista internacional Concilium criada em 1964. É autor de uma vasta e muito original produção teológica, traduzida em muitas línguas. Cf. GIBELLINI, Rosino. op. cit. p. 323-346.

²⁸ Renovação da teologia católica promovida pela teologia francesa nos anos de 1930 e 1940 que propunha uma “volta às fontes”, a fim de superar a estagnação da teologia especulativa neo-escolástica.

também Schillebeeckx à figura de Jesus. Segundo Queiruga, a realidade sociocultural mudou e sua repercussão na vida religiosa faz que esta não se sinta refletida no sistema teológico herdado do passado, nascido como tematização de uma época anterior. A obra de Schillebeeckx, segundo Queiruga, representa o gráfico mais nítido e coerente do fenômeno sobre a consciência teológica atual. O empenho no diálogo de Queiruga com Schillebeeckx é precisamente na insistência da necessidade de recuperar a experiência original do cristianismo, a fim de expressá-la novamente, de modo que seja inteligível para o homem moderno²⁹.

Dialoga com o teólogo Hans Küng³⁰ que também mostra certa preocupação com a teologia que pode e deve fazer-se compreendida em tempos que fazem essa exigência e também possa rejeitar qualquer tentativa de proposição impositiva³¹. De maneira diferente, e em aspectos modelares diferentes na teologia esses dois pensadores parecem objetivar o mesmo foco. Queiruga trata a Modernidade como um novo paradigma, porém não faz o mesmo com a chamada Pós-Modernidade, que para ele, constitui-se em desafios enormes, mas não de superação da Modernidade. Ele fala em “primeira etapa” e “segunda etapa” da Modernidade e em “primeira Modernidade” – o que corresponde à “segunda etapa” seria a segunda Modernidade, que se vive hoje e que alguns denominam, não sem

²⁹ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a cristologia*. p. 61-67.

³⁰ Nasceu em 1928, em Sursee, Suíça. Estudou filosofia e teologia de 1948 a 1955 na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Rom. Recebeu a ordenação sacerdotal em 1954. Em 1955 estudou na Sobornne e no Institut Catholique, em Paris. Doutorou-se em teologia em 1957. De 1957 a 1959 trabalhou na pastoral na Hofkirche, em Lucerna. Em 1960 tornou-se professor da Universidade de Tubinga, assumindo a cátedra de Teologia Fundamental. O papa João XXIII nomeou-o em 1962, perito oficial do Concílio Vaticano II. Desde 1960, Hans Küng foi professor de Teologia Dogmática e Ecumênica e diretor do Instituto de Pesquisa Ecumênica da Universidade de Tubinga. É autor de muitos livros, co-editor de diversas revistas e *Doctor honoris causa* de várias universidades. Cf. GIBELLINI, Rosino. op. cit. p. 497-507.

³¹ Cf. KÜNG, Hans. *Teologia a caminho*. 1999.

conseqüências, Pós-Modernidade. Referenciando Hans Küng, Queiruga afirma que ele “prestou muito atenção ao conceito de paradigma e estrutura sobre ele sua visão do cristianismo (parece dar por pressupostos que a ‘Pós-Modernidade’ represente um paradigma novo, algo que eu não assumo aqui)”³². Queiruga chama de “revolução epocal”³³.

Em seu diálogo expressa elogios a Paul Tillich³⁴ por introduzir na teologia o conceito de “teonomia” – a razão autônoma unida a sua própria profundidade – que faz perceber as possibilidades que se abrem a partir da Modernidade. Significa que a teonomia não é a aceitação de uma lei divina imposta à razão por uma alta autoridade, mas a razão autônoma unida à sua própria profundidade. Ou seja, Deus não tira a liberdade do homem, mas possibilita que ele seja livre e possa realizar-se. Segundo Queiruga, Tillich foi o teólogo que trouxe para o primeiro plano este conceito capital. A absoluta iniciativa divina, que pensada e vivenciada no novo contexto, pode levar a uma atitude que expresse a mudança de paradigma: dar uma volta literalmente em

³² QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fin del cristianismo premoderno*. Nota de rodapé nº 8. p.20.

³³ Termo utilizado por Queiruga para designar uma profunda mudança das categorias estruturantes de compreensão da realidade num determinado contexto histórico. *Ibid.* p. 20.

³⁴ Paul Johannes Oskar Tillich nasceu a 20 de agosto de 1886 em Starzeddel na Prússia Oriental. Influenciou intensamente o pensamento teológico do século XX. Estudou sucessivamente a filosofia e a teologia em Berlin, Tübingen e Halle, sendo contemporâneo de Karl Barth e Rudolf Bultmann. Suas teses foram dedicadas à filosofia religiosa de Schelling. Foi ordenado pastor em 1912, participou da Primeira Guerra Mundial como capelão, experiência que afetou profundamente seu pensamento pelo resto de sua vida. Até 1933, lecionou em Berlin, Marburg, Dresden, Leipzig e Frankfurt, onde sucedeu a Max Scheler em 1929. Desempenhou um papel importante na fundação da Escola de Frankfurt, tendo orientado a tese de doutorado de Theodor Adorno. Foi fundador, com um grupo de amigos, do movimento intelectual do "socialismo religioso". Tendo perdido sua cátedra por causa de suas posições anti-nazistas, Tillich emigrou para os Estados Unidos em 1933, a convite dos amigos, entre eles Richard Niebuhr. De 1933 a 1955, foi professor de Teologia Filosófica no Union Theological Seminary e na Columbia University (New York). Depois, lecionou nas universidades de Harvard e de Chicago. Nesta última cidade, coordenou importantes seminários de estudos da religião com Mircea Eliade. Depois da Segunda Guerra, fez freqüentes viagens a Europa para cursos e conferências. Recebeu o prêmio da paz dos editores alemães em 1962. Cf. GIBELLINI, Rosino. *op. cit.* p. 92-103.

todos os hábitos mentais e vivenciais recuperando o papel positivo da religião³⁵.

Abordando o encontro entre a Bíblia e a Igreja, Queiruga mostra que é necessário uma reflexão em boa medida a partir de um diálogo com Paul Tillich, que dá por pressuposto que a Bíblia em si mesma não pode ser uma norma, mas uma antologia de literatura religiosa. Pois a norma se infere da Bíblia no encontro entre a Igreja e a mensagem bíblica. Encontro, no qual a Igreja reconhece nos textos bíblicos a fé que ela própria havia objetivado na intensa gestação do Cânon. Essa constatação traz a importância transcendental, fundamentando a dialética de interioridade e exterioridade entre a Bíblia e a Igreja. A dialética ocorre em todo ato interpretativo que consiste no encontro e no reconhecimento da fé do crente nos textos bíblicos. Segundo Queiruga, todos os membros da Igreja encontram-se implicados como sujeitos na leitura da Bíblia, na escuta da liturgia, na leitura reflexiva do teólogo, na pregação do presbítero e do bispo e, no ensino do papa³⁶. A aceitação desse serviço eclesial significa acolhê-lo como dom e como vontade de Deus, no qual aqui se insere o problema da infalibilidade, que Paul Tillich não aceita.

Diante do conceito de infalibilidade, Queiruga tece uma crítica ao seu interlocutor. Mostrando que Tillich parte de um falso pressuposto na interpretação da “infalibilidade papal”. Pois Queiruga afirma que o “magistério eclesial aparece localizado na estrutura essencial da Igreja e, por isso, em um terreno ainda comum às demais confissões. De fato, nenhuma delas poderia

³⁵ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a criação*. p. 206-209.

³⁶ Cf. Idem. *A revelação de Deus na realidade humana*. p. 385-386. Idem. *Fin del cristianismo premoderno*. p. 127-130.

viver sem algum tipo de magistério”³⁷. O falso pressuposto de Tillich, segundo Queiruga, surge de sua radicalidade que o faz pensar que as decisões da Igreja teriam um caráter diretamente normativo, ou seja, no sentido de “por si mesmas”. Tillich não percebe que o magistério, ao ser “norma normata”, equivale – neste nível – ao que ele mesmo busca, quando diz que o “caráter normativo da história da Igreja está implícito no fato de que a norma, embora derivado da bíblia, nasce de um encontro entre a Igreja e a mensagem bíblica”³⁸. Queiruga diz que o sentido autêntico da “norma normata” é que a norma torna-se transparente para a Igreja a verdade da Escritura, ela se torna uma norma. Para Tillich a norma da teologia sistemática é resultado de um encontro da Igreja com a mensagem bíblica, assim podemos considerá-la como produto da experiência coletiva da Igreja. Logo as experiências tanto coletiva como individuais são os meios através da qual a mensagem é recebida, matizada e interpretada³⁹. Segundo Queiruga, sobre esta base torna-se possível estabelecer o diálogo das diferenças religiosas, pois é no encontro entre a Igreja e a Bíblia através do serviço magisterial que se constitui o elemento comum e que a diferença no modo nasce da concepção eclesiológica de que se parte⁴⁰.

1.4 – Angel Maria José Amor Ruibal: inspiração a Andrés Torres Queiruga

Queiruga busca inspiração nos grandes místicos, como João da Cruz e Tereza de Ávila. Mas sua maior inspiração é o teólogo, também galego, Angel

³⁷ Ibid. p. 151.

³⁸ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática I*. p. 75.

³⁹ Cf. Ibid. p. 77.

⁴⁰ Cf. QUEIRUGA. Andrés Torres. *Fn del cristianismo premoderno*. p. 130-131..

Amor Ruibal⁴¹, que deixou obra variada no campo da filosofia, teologia, filologia e direito. Podemos notar a influência herdada por Queiruga, pois desenvolveu sua tese de doutorado analisando a teoria de Amor Ruibal. O próprio Queiruga afirma que “por herança de Amor Ruibal” o pensador que seguramente mais influenciou no seu modo de pensar deu a ele o estilo “correlacionista”, isto é, o tratamento a unidades concêntricas relacionadas entre si. Cada capítulo, ou parte de um escrito se organiza ao redor de um tema fundamental, desdobrando suas possibilidades com certa autonomia, percorrendo todo círculo de sua compreensão⁴².

Amor Ruibal foi teólogo, filósofo e filólogo espanhol que, partindo de uma formação escolástica, legou um pensamento original independente. Constituiu o principal valor literário da Universidade Pontifícia de Compostela no último período de sua vida. Apesar das múltiplas preocupações e uma precária saúde, deixou uma extensa produção apoiada em sua grande erudição, abrangendo a lingüística, a história, a canonística teórica e prática, a teologia e, sobretudo a filosofia. Contava com uma tenacidade e prodigiosa memória. Seus estudos foram realizados no Seminário central de Santiago, permaneceu ali até completar Teologia, Filosofia e o Estudo do Cânon, obtendo também a licenciatura em Direito. O exame para o título de Doutor em Teologia teve por

⁴¹ Angel Maria José Amor Ruibal foi um destacado pensador galego, nascido em San Veríssimo del Barro – Pontevedra – em 11 de março de 1869 e falecido em 4 de novembro de 1930 em Santiago de Compostela (Espanha). Filósofo e teólogo. Suas investigações principais se concentraram no estudo da relação existente entre a filosofia e o dogma religioso. Como filólogo sua obra principal foi *Los problemas fundamentales de la filología comparada*, Santiago, 1904; como canonista publicou a *Esponsales y matrimonio*, Santiago 1908; mas a obra que o consagrou foi *Derecho penal de la Iglesia católica*, 3 vol., Santiago, 1919 a 1924. A obra que consagra como teólogo é *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, com 10 volumes, 1900-1945. Escreveu também *De platonismo et aristotelismo in evolutione dogmatum*(1898). Os quatro manuscritos inéditos (1964) *Introducción a la ciencia del lenguaje; Isabel y babilônia; o sea; las influencias asirias en las enseñanzas bíblicas*.

⁴² Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *A revelação de Deus na realidade humana*. p. 14. Cf. Idem. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. p.19.

tema “Deus é imenso e eterno” realizado em latim com citações em hebraico e grego. Depois do presbiterado (1894), viajou a Roma para ampliar seus estudos no decorrer dos anos de 1895-1896. Lá realizou o estudo em Filologia, campo no qual sempre cultivou a investigação, entretanto, é considerado um dos maiores lingüista espanhol. Ele dominava o francês, inglês, alemão e italiano, como também o grego, sânscrito, hebraico, árabe, latim, persa e copta.

Era uma pessoa muito requisitada dentre os párcos, até o próprio cardeal Tedeschini lhe fez consultas sobre problemas canônicos. Jornalistas e instituições lhe pediam informações. Era homem simples, modesto e tolerante. Sua obra é composta sem pressa, buscando a erudição. Sua principal obra, iniciada em 1914, se intitula: *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*. É nessa sua obra principal que Amor Ruibal faz uma crítica histórica e doutrinal da Patrística e da Escolástica até Nicolau de Cusa, mesclando com freqüência idéias originais de seu próprio sistema filosófico⁴³.

Conhecedor da teologia clássica, Amor Ruibal esteve sempre atento às inovações. Interessou-se pelos aspectos ontológicos e gnosiológicos, constatando que o problema do conhecimento só pode ser resolvido a partir do problema do ser. Tratou de grandes temas como: a salvação dos que não ouviram o Evangelho, a mística, a mediação universal da Virgem, o problema do natural e do sobrenatural, a Trindade, a evolução do dogma, dentre outros. Seu ponto de partida foi sempre o filosófico. O próprio Torres Queiruga

⁴³ Cf. DELGADO, Muñoz. Interpretacion Amarruibalista de la historia de la filosofía e de la teología. In: Revista Estudios. *Amor Ruibal*. Madrid, Revista Estudios, 1969. p. 39.

constata: “as correntes profundas de seu pensamento levam a uma orientação fundamentalmente filosófica”⁴⁴.

A abertura ao diálogo com a cultura moderna, especialmente com a filosofia, promovida por Amor Ruibal, logrou-lhe o título de teólogo contemporâneo do modernismo religioso. Não resta dúvida de que esse pensador livre projetou uma verdadeira encruzilhada com idéias de múltiplas procedências.

Segundo Amor Ruibal, a raiz da crise pela qual passava o pensamento católico de sua época era a falta de uma filosofia que dialogasse com as exigências do tempo moderno. Munido de profundo conhecimento da escolástica, ele se propõe a mediar um diálogo com a filosofia kantiana. Amor Ruibal retoma categorias kantianas e lhes dá uma aplicação cristã, preconizando o advento de uma nova era teológica. Segundo Torres Queiruga, a intuição de Amor Ruibal consistiu “fundamentalmente numa intensa vivência metafísica da comunidade intrínseca no que são e se realizam os seres”⁴⁵.

Para Ruibal, o subjetivo e o objetivo são entidades complementares no ser humano. Somente a partir desse complexo se pode falar em consciência moral. Sua leitura de Kant o faz considerar a teoria do conhecimento como eixo de seu sistema filosófico: sujeito cognoscente, objeto conhecido e síntese de ambos. Para ele, o princípio do conhecer tem como base a antítese e a síntese. E é por esse caminho que trilha todo seu pensamento. Parte, como Kant, do ser humano considerado ser cognoscente e sistematiza o conhecer como percepção e representação do ser. O juízo analítico e o juízo sintético de

⁴⁴ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Constitución y evolución Del dogma*. p. 17.

⁴⁵ *Ibid.* p. 30.

Kant são assumidos por Ruibal, bem como suas categorias ou sub noções que fazem a transformação das idéias.

Segundo Queiruga, pode-se constatar que Ruibal foi realmente o pensador católico com maior energia, conhecimento, decisão e profundidade que soube enfrentar a crise imposta pela Modernidade ao cristianismo. Ele rompeu com a neo-escolástica sem se deixar levar pela vertigem do protestantismo liberal, estudando a evolução do dogma numa longa abordagem do problema sobre Deus desde a filosofia pré-socrática até à Modernidade⁴⁶.

A partir do conhecimento da obra de Ruibal, conseguimos certa compreensão da abordagem de Queiruga quando afirma: “o encontro com a obra de Amor Ruibal me libertou de toda angústia anacrônica da escolástica, me ensinou a enfrentar de corpo limpo os problemas e decidir, usando a erudição como foco que ilumina”⁴⁷. Ruibal e Queiruga possuem em comum uma preocupação teológica que se revela pertinente e fundamental para transpor a fé cristã na perspectiva da cultura moderna. De fato, é impossível deixar a fé cristã aprisionada num invólucro cultural que não corresponde mais aos anseios da humanidade moderna. Valorizar os esforços de Ruibal foi a melhor inspiração que Queiruga teve para proceder ao longo e difícil processo de resgatar a fé cristã e transpô-la para categorias que façam o ser humano cair na realidade da verdadeira identidade de Deus, que é amor.

⁴⁶ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. p. 83.

⁴⁷ QUEIRUGA, Andrés Torres. El amor de Dios y la dignidad humana. In: NAVARRO, J. Bosch. *Panorama de la teología española*, Estella, 1999. p. 559.

2 – O estilo teológico de Andrés Torres Queiruga

Queiruga, quando desenvolve sua teologia procura retraduzir a experiência e a reflexão, impondo ao nosso tempo uma total remodelação da vida cristã nos meios culturais e religiosos. Retraduzir indica repensar o cristianismo. Sua reflexão teológica não trata de um fenômeno conjuntural de traços efêmeros, mas de um novo modo de pensar a teologia, a partir de categorias antigas, mas sempre atuais para ela. A reflexão de Queiruga obedece à profunda necessidade interna, implicado na dinâmica concreta e complexa do processo religioso e cultural do ser humano. Segundo Queiruga, uma teologia consciente da precariedade histórica sempre terá muito que aprender de cada etapa ou forma de cristianismo que constrange necessariamente a plenitude que se lhe oferece em cada época⁴⁸. Ele afirma que a

distância entre nosso presente e nosso passado é o preço que devemos pagar por algo que constitui uma das maiores riquezas do cristianismo: sua antiguidade. Esta implica enorme tesouro de experiência e saberes, tanto teóricos como práticos. Mas significa também que nos chega a compreensão da fé em molde cultural que pertence a um passado que em grande parte já se tornou caduco. Para perceber a magnitude do problema, basta pensar que a maioria dos conceitos intelectuais, representações imaginativas, diretrizes morais, e práticas rituais do cristianismo forjaram-se nos primeiros séculos

⁴⁸ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *O diálogo das religiões*. p. 65-66.

de nossa era, e que quando muito, foram parcialmente refundidos na Idade Média.⁴⁹

O desafio é fundamental e implica ter ousadia para ir a este “tesouro de experiência e saberes, tanto teórico como prático”⁵⁰. O Concílio Vaticano II representa uma ruptura, no sentido de abrir portas e indicar uma meta distante. A resposta ao desafio, em grande parte, está por fazer-se, em muitos aspectos⁵¹. Um duro atraso histórico se fez, na tarefa da retradução global do conjunto da fé.

Queiruga parte da convicção de que é necessário ir a fundo, aceitando com todas as conseqüências a lógica dos pressupostos, não pela via do racionalismo, mas, antes de tudo, pela importância das conseqüências práticas. O modo como recebemos e proclamamos a relação de Deus conosco influi na atitude que tomamos diante da vida, influi no modo como nos relacionamos com os outros e com o mundo criado⁵².

O estilo teológico de Queiruga está estruturado em um processo de mudança profunda, não facilmente percebida, mas que trabalha a consciência de todos. Parte daí a preocupação constante em tornar consciente a forma de experimentar Deus hoje – o que implica considerar seriamente a mudança de paradigma, desenvolvendo um novo estilo teológico. Segundo ele, mudaram-se os parâmetros culturais, como também mudou, drasticamente, nossa maneira de estar no mundo e, por conseguinte, o modo de relacionamento com Deus⁵³.

⁴⁹ Idem. *Um Deus para hoje*. p. 11-12.

⁵⁰ Ibid. p. 11-12.

⁵¹ Cf. Ibid. p. 13.

⁵² Cf. Idem. *Recuperar a Criação*. p. 19

⁵³ Cf. Ibid. p. 19.

Como toda mudança, também a teológica supõe certa dessacralização de formas anteriores. E, por atingir as raízes mais profundas da crença, pode ser muito dolorosa, mas torna-se inevitável para a manutenção da fé como experiência viva, e não como simples fóssil inerte do passado⁵⁴. Porque as palavras e as proposições têm seu significado em seu contexto, mudadas aquelas perdem este último, e podem, inclusive, significar o contrário do que pretendiam⁵⁵.

Podemos levar em consideração que a maioria dos conceitos teológicos cristãos nos chega de séculos, e tem sua origem na milenar tradição bíblica e a sua elaboração mais estritamente conceitual na patrística. Ainda que tenham sido recebidos por muitos na versão pré-moderna, escolástica e neo-escolástica – que teve expressado uma intenção restauradora – esses nos remetem a séculos de nosso tempo e, situam-nos no outro lado da crise aberta pela Modernidade⁵⁶.

Conseqüentemente, a maioria dos conceitos teológicos, com exceção de alguns verdadeiramente novos, os outros pertencem à cultura pré-moderna e, por esta razão, não é hoje significativa. No contexto em que nasceram tais conceitos eram justificados, tinham um significado justo; atualmente, adquirem um significado distinto. E mesmo quando, por esforço histórico ou adaptação teológica, tentamos entender seu sentido originário, ficamos muitas vezes divididos⁵⁷. As palavras evocam ressonâncias antigas em nível emotivo, e os

⁵⁴ Cf. Ibid. p. 22.

⁵⁵ Cf. Ibid. p. 22.

⁵⁶ Cf. Ibid. p. 22.

⁵⁷ Cf. Ibid. p.p. 22-23.

conceitos se inserem, em geral, em sua antiga rede de significados, reforçando sua persistência.

A solução mais eficaz consiste, quase sempre, em modificar-se o vocabulário e, sobretudo, introduzir os significados de modo expreso na nova rede conceitual. Significa que certos conceitos e expressões precisam ser concebidos e formulados de outra forma. Por exemplo, o conceito de eleição deveria ser abandonado pela teologia, uma vez que no atual horizonte cultural evoca um sentido que não corresponde à autêntica revelação de Deus.

Não são poucas as categorias teológicas e expressões da fé que precisam ser repensadas, recuperadas no horizonte cultural de nosso tempo, partindo da experiência mais nuclear do Novo Testamento, que tem como fundamento único a imagem de Deus como amor e que irrompe como criador e salvador. A teologia de Queiruga centra-se no esforço para dialogar com a Modernidade e desvendar todo mal entendido que foi desenvolvido através do tempo. Sua teologia se insere na tarefa de *recuperar* para hoje a autêntica experiência cristã. As palavras *recuperar*, *repensar*, *retraduzir*, tão presentes em suas obras, apontam justamente a perspectiva de levar muito a sério a mudança de paradigma e contribuir com uma nova compreensão do cristianismo no horizonte da cultura moderna. Estimulando a ter uma teologia cristã que faça um diálogo aberto com a cultura atual, uma teologia que possa expressar-se a partir de novos parâmetros de interpretações da realidade moderna.

2.1 – A teologia em perspectiva de diálogo com a cultura moderna

Podemos perceber um grande conhecimento filosófico em Torres Queiruga, por sua facilidade e a intensificação do diálogo com a cultura moderna. Seu estilo teológico é o de entrelaçar o diálogo, mostrando que Deus está voltado para o drama da humanidade, sofrendo com a condição de finitude da criatura, mas procurando potencializar o ser humano para superar essa sua condição e entrar na dimensão da plenitude.

Ele observa que a cultura moderna reverte a imagem de Deus, que passa a ser analisada como verdadeiro obstáculo para o crescimento da humanidade. A heteronomia é suspeita de promover o reducionismo da autonomia humana, quando não a anula. Segundo ele, “a negação do divino constitui condição prévia e indispensável para assegurar a realização social (Marx), psicológica (Freud), vital (Nietzsche), livre (Sartre) e até moral (Merleau-Ponty) do homem”⁵⁸. A conversão da imagem de Deus passa pela experiência da vida e pela sua interpretação.

O ateísmo se apresenta como “negação da negação”, ou seja, a afirmação positiva do homem, ao negar aquilo que na história se percebe como negação do próprio homem. Nega-se, na verdade, uma imagem de Deus. Torres Queiruga refere-se a um esquema que habita o inconsciente cultural, que envenena a consciência popular e que torna difícil um verdadeiro diálogo com a cultura moderna: paraíso-queda – expiação-redenção-salvação-condenação como prêmio de Deus. “Com efeito, esse esquema pôde ter sua

⁵⁸ Idem. *Creio em Deus Pai*. p. 77.

plausibilidade enquanto permanecia no seio cálido da imaginação mítica ou ainda sob seu influxo. Mas tem efeitos devastadores quando entra no mundo secularizado e se expõe ao exame da racionalidade crítica⁵⁹. Mas toda a crítica da cultura moderna pode nos ajudar a romper os esquemas em que enquadrámos a imagem de Deus no cristianismo.

Segundo Queiruga, é necessário que haja uma transformação do velho paradigma teológico, de forma que possamos acolher, de verdade e não simplesmente por pura acomodação, ou então, por estratégia de momento, as novas experiências humanas⁶⁰. Portanto, há a necessidade de recuperar a experiência originária, romper com o servilismo a ídolos legalistas e opressivos que assumiram a imagem libertadora de Deus.

Queiruga denuncia a contradição interna que há na cultura moderna. Primeiro há uma proclamação da autonomia do ser humano e do mundo, regida por leis intrínsecas, de forma a não mais se considerar submetido a interferências extramundanas: Deus, anjos demônios etc. Essa premissa é confirmada pelas ciências que formulam nova cosmologia e está de acordo com qualquer razão sensata. Mas, proclamada essa autonomia, como apontar Deus como origem do mal? Não seria negar tal autonomia? Por fim, Queiruga, constata que “é uma lógica estranha acusar a Deus dos males do mundo para concluir daí que ele não existe⁶¹. Deve se pensar a imagem de Deus de forma diferente, sendo que Ele não agrava a vida do homem, mesmo ela sendo difícil e dura. Pois “o homem religioso entra em novo âmbito, no qual se sente acompanhado e sustentado”: se Ele não agrava, também não suprime as

⁵⁹ Idem. *Esperança apesar do mal*. p. 74.

⁶⁰ Cf. Idem. *Creio em Deus Pai*. p. 41.

⁶¹ Idem. *Repensar o mal na nova situação secular*. p. 52.

dificuldades, nem exime o homem da luta e da responsabilidade que continua sendo sua essência⁶².

Pensadores se preocuparam com a visão de Deus, sua relação com o mundo e, especialmente, com sua “inércia” diante do mal. Inspirando-se numa caricatura pré-moderna de Deus, filósofos e cientistas se enveredaram por caminhos de ateísmo, gerando uma crítica radical da fé. Queiruga constata essa realidade e conclui: “se Deus não nos servisse para nada, desapareceria de nossas vidas; nem sequer nos perguntaríamos por sua existência”⁶³. Diante disso há que se desfazer dos mal-entendidos produzidos pela leitura e interpretação do cristianismo realizado por cristãos na cultura pré-moderna.

A razão autônoma proclamada por Kant, segundo Queiruga, não contraria a ação de Deus. Quanto mais o ser humano se abre à salvação, mais pleno ele será em si mesmo e quanto mais ele se une a Deus, mais livre ele estará em si mesmo. A autonomia humana não tem princípio absoluto. Sua origem não anula sua autonomia. Em Jesus Cristo a humanidade alcança sua plenitude através da salvação realizada.

A formulação realizada por Feuerbach: “deus-rival-do-homem”, no qual Deus aparece com uma imagem completamente distorcida: inimigo da vida humana, uma ameaça para autonomia e impedimento da realização do homem. A imagem de Deus acaba convertendo-se em uma caricatura injusta, que não deixa necessariamente nada, porque ocupa tudo⁶⁴. Mas esta imagem é repensada a partir de uma nova interpretação através da ótica teológica de

⁶² Cf. Idem. *Creio em Deus Pai*. p. 196.

⁶³ Idem. *La eficacia de la fé: entre la gratuidad divina y la responsabilidad humana*. Sal Terrae, 2001. p. 89.

⁶⁴ Cf. Idem. *Recuperar a criação*. p. 36-37.

Queiruga, ou seja, na percepção de que Deus agiu na figura de Jesus Cristo que se entregou de forma incondicional à causa da humanidade, desfaz-se a suspeita de Feuerbach. Pois, segundo Queiruga, em Jesus Cristo pode-se contemplar um Deus entregue por amor, que não tem outros interesses que os nossos; que não sabe comercializar conosco, porque já nos deu tudo, que não nega nosso ser, porque sua presença consiste justamente em afirmá-lo, fundando sua força e promovendo sua liberdade⁶⁵.

A crítica social suscitada pelos ideólogos da Revolução Francesa e, posteriormente, pelos mestres da suspeita, exigiu uma releitura da ação de Deus no mundo e do papel da religião. Queiruga nos ajuda a enxergar que a ação de Jesus Cristo foi a mais radical na busca dos ideais de fraternidade, igualdade e liberdade. Jesus é identificado como o “proletário absoluto”, sua universalidade é a única possível dentro da história⁶⁶. Por esta razão, segundo o autor, os cristãos deveriam se engajar em toda revolução social que busca a igualdade entre os seres humanos. Utilizando as palavras de Proudhon, Queiruga aponta, para qual é o verdadeiro ateu, o materialista, o ímpio: “é aquele que ‘não quer ouvir falar de direito ao trabalho, abusa da providência, adora a fatalidade e faz da religião instrumento da política’”⁶⁷.

Segundo Queiruga, é necessário que se faça uma experiência da ação de Deus na vida, para constatar que a religião deixa de ser um grilhão para se tornar o que deveria ser instrumento de liberdade e ajuda ao humano. Os

⁶⁵ Cf. Idem. *Recuperar a salvação*. p. 213-216.

⁶⁶ Cf. Ibid. p. 188; Idem. *Repensar a cristologia*. p. 25-35.

⁶⁷ Idem. *Recuperar a salvação*. p. 60.

cristãos têm motivos para serem felizes e alegres, especialmente pela identificação com Cristo que faz o chamado para a plenitude⁶⁸.

O que há de específico na experiência da fé é um dinamismo positivo que tende a impregnar, a 'empapar' a pessoa toda. Uma vez descoberta, a 'evidência' de Deus vai invadindo tudo: converte-se no *blick* radical que transpassa cada vivência subjetiva e cada percepção objetiva. Não como uma luz neutra, mas como presença viva que acompanha toda situação concreta. 'Sentimento de presença' [...] há aqui algo que pode enriquecer e preencher, de maneira insuspeita, a nossa vida.⁶⁹

Queiruga se empenha através do diálogo em transpor a linguagem pré-moderna na qual foram elaboradas as categorias clássicas da teologia. Seu referencial filosófico lhe capacita a realizar esse deslocamento de linguagem.

Por mais profícuo que seja o diálogo de Torres Queiruga com a cultura moderna, seu referencial se situa também na problemática do ateísmo filosófico. A concentração do autor está bem localizada nas provocações do racionalismo, do positivismo e do ateísmo. Não se percebe um deslocamento do racional ao emocional. A matriz de Torres Queiruga se encontra na Modernidade preocupado em acompanhar a guinada promovida pela cultura moderna, e desfazer todo mal-entendido ou interpretações distorcidas realizadas ao longo do tempo. Ele assinala que "o tempo endurece as instituições, desgasta as palavras e pode deformar, esvaziar ou, até mesmo, perverter o sentido genuíno dos conceitos"⁷⁰ e da imagem de Deus. Sua

⁶⁸ Cf. *Ibid.* p. 197-200.

⁶⁹ *Ibid.* p. 185-186.

⁷⁰ *Idem. Fin del cristianismo premoderno.* p. 9

preocupação, sem dúvida, é analisar o alcance, o objetivo daquilo que transparece na teologia – a importância e a progressão das mudanças enunciadas que não são meras casualidades. Essas obedecem a um amplo e geral processo de fundo. Não é difícil perceber que essa preocupação nasce de uma autêntica mudança de paradigma.

2.2 – As interpretações negativas do cristianismo e da imagem de Deus

Repensar o cristianismo tem como objetivo fundamental revolucionar a caricatura de um velho paradigma religioso, que foi construído ao longo do período pré-moderno e, desfazer posturas mal interpretadas a respeito do cristianismo na Modernidade. Com uma interpretação teológica pré-moderna o cristianismo se posicionou de forma fechada a tudo o que estava ocorrendo na cultura moderna. A leitura pré-moderna da Bíblia realizada pela própria Igreja foi deturpando a imagem de Deus, que foi completamente distorcida. Segundo Queiruga, o esforço que se deve fazer é para mostrar que Deus se apresenta como amor e não como terror. É necessário que se faça uma leitura global do cristianismo, qual não é nada fácil, pois exige uma hermenêutica teológica para que se faça uma interpretação clara para os dias atuais. Pois, “Deus como rival, a religião como opressão do ser humano, parecem constituir, de uma forma ou de outra, o motor definitivo de todo ataque ao cristianismo ou de todo abandono do mesmo”⁷¹.

Devido à forma de como o cristianismo foi apresentado tornou-se para muitos uma carga, uma prisão e não liberdade por amor; e a maioria dos

⁷¹ Idem. *Recuperar a salvação*. p. 14.

cristãos parece consentir com este diagnóstico⁷². Segundo Queiruga, a pregação do Evangelho é um termômetro que define a teologia, é na pregação que os temas e as pautas fornecem orientações marcando profundamente a vida humana e constituindo a matriz hermenêutica da qual se interpreta a presença de Deus na história. A maneira de interpretação e leitura da Sagrada Escritura constrói as doutrinas tão difundidas, entre elas a cruel e legalista do pecado original, que condena a existência humana com o duro castigo pelo pecado que não cometeu. Doutrina que continua dominando o pano de fundo da vivência espontânea, e muitas vezes da própria reflexão teológica. Segundo o autor, para entendermos o reflexo e as conseqüências de tudo isso cabe tão somente interpretarmos a situação institucional da Igreja⁷³.

Pois, a Igreja enquanto instituição no fazer-se na história – organizar-se – e ao se defender no mundo, foi contaminando-se com o poder. “A consciência dos fiéis foi sendo educada num ambiente de dominação, de imposição, de obrigação”⁷⁴. Segundo Queiruga, a contaminação da Igreja no mundo do poder possibilitou a formação de uma imagem invertida de Deus que se apresentou a nós em Jesus de Nazaré e ficou gravada no subconsciente coletivo. Essa imagem foi emergindo de baixo para cima, contaminando os diversos níveis da consciência religiosa, que possibilitou uma religião triste e desiludida, quando não opressora.

Desde o nascimento da era moderna, parece correr pelos sulcos mais profundos da (sub) consciência ocidental a obscura convicção de que Deus seja enorme presença

⁷² Cf. Ibid. p. 29.

⁷³ Cf. Ibid. p. 30-31.

⁷⁴ Ibid. p. 31.

opressiva, cuja eliminação se torna necessária para que o ser humano possa crescer livremente e expandir-se sem impedimentos ao sol da vida e do progresso.⁷⁵

Segundo Queiruga, os mestres da suspeita surgem introduzindo suas filosofias na cultura moderna deixando claro que Deus é uma carga negativa para a existência humana⁷⁶. O cristianismo sempre aparece como negativo como se ele fosse o responsável pelo sofrimento humano, quando na realidade o sofrimento é fruto normal da existência finita e da liberdade condicionada do ser humano. Trata-se na verdade, segundo ele, de um mal-entendido, pois o que está no fundo da Modernidade é uma experiência que promove o movimento do Iluminismo no qual a afirmação de Deus equivaleria à negação do ser humano⁷⁷ e uma convicção profunda que habita o fundo comum da consciência cristã de que Deus é “uma presença exigente que torna mais incomoda a existência e mais pesada a vida, que impõe obrigações duras e difíceis, que pode manifestar-se em castigos obscuros, dolorosos e inexplicáveis”⁷⁸.

O cristianismo e Deus são percebidos como inimigos da humanidade, ou seja, Deus aparece como grande “monstro sagrado” em busca de adoradores. A criatura é diminuída, negada, enquanto a grandeza de Deus é alimentada. Diante das posturas anti-moderna da cristandade e devido a uma teologia pouco fiel à experiência fundante da fé cristã, o cristianismo tornou-se alvo de duras críticas e rejeições desde o início da Modernidade. Queremos reforçar aqui que a convicção da oposição Deus-homem foi postulada e defendida por

⁷⁵ Ibid. p. 32.

⁷⁶ Cf. Ibid. p. 33.

⁷⁷ Cf. Idem. *Creio em Deus Pai*. 1993, p. 30-31.

⁷⁸ Idem. *Recuperar a salvação*. p. 14.

grandes expoentes do pensamento moderno como Karl Marx, Nietzsche, Freud, entre muitos outros. No qual Queiruga argumenta dialogando de forma incisiva para mostrar que esse fator tem origem no fechamento do cristianismo às conquistas da Modernidade e que provocou efeitos devastadores. Entretanto, se faz urgente desfazer essa imagem negativa para resgatar o verdadeiro cristianismo à sociedade moderna.

Marx viu no cristianismo de sua época uma religião de um mundo do “faz de conta”, que ocultava dos governados os reais interesses dos governantes. Essa corrupção da razão por interesses de classes, sendo consciente ou inconsciente, era o que ele denominava ideologia. O cristianismo funcionava como uma ideologia, dando legitimidade a estruturas sociais e políticas injustas. Todos os que trabalhavam sem discernimento dentro de um sistema eram vítimas de uma falsa consciência que poderia ser transformada somente por uma ação política em solidariedade com a classe trabalhadora industrial.

Nesse contexto ele faz sua famosa referência à religião como sendo “o ópio do povo”. “A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, a alma das condições desalmadas. Ela é o ópio do povo”⁷⁹. Para Marx a religião cristã era um modo de enfrentar a constante dor das condições desumanas. Nesse sentido o cristianismo era incapaz de libertar o homem das causas do seu sofrimento. Esta religião ajudava apenas a diminuir a dor da existência. O cristianismo em si não era a causa do sofrimento, mas por tornar tolerável o que era intolerável, ele minava a vontade de lutar por uma diferente ordem das coisas.

⁷⁹ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Contribucion a la crítica de la filosofia del derecho de Hegel*. Edición preparada por Hugo Assmann & Reyes Mate. Salamanca, 1974. p. 304.

Marx, sob a influência de Ludwig Feuerbach⁸⁰, veio a crer que a crítica a religião é o fundamento para toda crítica social, uma vez que as pessoas religiosas são as que com maior probabilidade aquiesce a qualquer forma de inversão social e desse modo obscurecem a realidade. Não apenas o cristianismo é um jogo nas mãos daqueles que controlam, segundo seus próprios interesses, o modo como a sociedade funciona, mas ele acalenta o crente para que tenha conformidade social, passiva, desviando a sua atenção das causas reais da miséria e da opressão. O cristianismo se tornava um inimigo da liberdade, da autonomia humana. Teria que ser vencido, para o bem da humanidade. Segundo Queiruga, “Marx introduziu em amplas áreas da consciência mundial a convicção de que para construir uma cidade verdadeiramente humana era preciso eliminar pela raiz a alienante hipoteca cristã”⁸¹.

Nietzsche em suas obras⁸² realiza uma denúncia global e a condenação total do mundo moderno, por vê-lo como um desenvolvimento do cristianismo. Rejeita o cristianismo como sendo a religião dos fracos. A modernidade conduziu ao niilismo, ao esvaziamento do homem cuja potência total foi projetada no universo divino pelo cristianismo, nada mais restando ao ser humano que a sua fraqueza e a sua miséria. O mundo moderno é em si mesmo um processo de decadência, essa é essencialmente perda dos valores supremos, desaparecimento das normas absolutas, donde se segue que nenhuma hierarquia pode ser respeitada.

⁸⁰ Cf. FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas, SP, Papirus, 1997.

⁸¹ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a salvação*. p. 33.

⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. São Paulo, Brasiliense, 1988; *O anticristo*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1985; *A gaia ciência*. São Paulo, Cia. Das Letras, 2001; *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil, 1989.

Os temas de Nietzsche se resumem na recusa da moral cristã. Sua nostalgia, de querer buscar seus modelos no passado, na Antiguidade romana e no Renascimento italiano, é uma resistência à Modernidade, é uma denúncia a ilusão modernista, um ataque contra a idéia de sujeito. A Modernidade não tem nada a oferecer, o que resta mesmo é um ataque ao cristianismo, ou mais precisamente o fenômeno “cristão moral”, reduzindo-o a uma manifestação de degenerescência. Ao analisar o fenômeno da “morte de Deus” oriundo da racionalização moderna, nos revela com contundência as consequências que a Modernidade implicou ao homem. Nietzsche faz uma profunda análise do cristianismo revelando os seus instrumentos e mecanismos de subjugação do homem, declarando-o como corrupção do homem e o mito do progresso como mito moderno⁸³. O trágico, segundo Queiruga, da evolução da consciência histórica moderna em relação ao cristianismo é que este acabou sendo vivenciado e interpretado como uma proposta opressiva, hostil à vida e até provocadora de dissensões, perseguições e guerras, ou seja, ressentimento que envelhece⁸⁴.

Freud desenvolve um ataque mais sistemático contra a ideologia da Modernidade. Aventura-se por caminhos ainda mais críticos. A religião é feita para pessoas infantis. Ela impede a maturidade humana, ao veicular uma idéia de Deus, substituto da figura paterna. Freud substitui a unidade do ator e do sistema, da racionalidade do mundo técnico e da moralidade pessoal pela ruptura entre o indivíduo e o social. De um lado o prazer, do outro a lei, coisas completamente opostas. Explícita uma visão pessimista sobre a natureza humana, em sua obra *Mal estar na civilização*, além de ser guiada por instintos

⁸³ Cf. Idem. *O anticristo*. p. 20-22.

⁸⁴ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. p. 112.

– e não pela razão – a essência humana seria má e agressiva por natureza. O clima no qual Freud vivia era de descrença na ciência e no progresso humano⁸⁵.

Ao refletir sobre a religião, Freud vê na sua origem um sentimento filial de culpa, um esforço para mitigar esse sentimento e apaziguar o pai por uma obediência a ele que fora adiada. Por isso, as idéias religiosas são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos.

A crítica da Modernidade marcada por Freud possibilitou a procura da liberdade do indivíduo, não escondendo seu pessimismo e sua rejeição das ilusões modernistas, sobretudo da perigosa pretensão de identificar a liberdade pessoal com a integração social. Faz nascer o sujeito pessoal num mundo secularizado onde ele corre o risco de ser esmagado por sua culpabilidade ou por identificações sociais e políticas alienantes.

Desse modo, a face mascarada do cristianismo foi deliberadamente propagada. Uma religião, rival da humanidade, não é para ser levada mesmo a sério, precisa ser combatida e negada. O que ocorreu de fato é que o cristianismo foi sendo percebido, cada vez com mais intensidade, como o grande obstáculo à afirmação da autonomia humana. Na realidade, Queiruga constata de fato que existe uma convicção, presente no pensamento ocidental moderno, de que Deus é considerado, por alguns, como uma carga negativa para a existência.

⁸⁵ Cf. FREUD, Sigmund. *Mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro, Editora Imago, 1997.

Basta um contato superficial com a cultura moderna e contemporânea para perceber quanto ela está profunda e totalmente embebida destas idéias, continuamente repetidas e combinada de mil maneiras e com milhares e diferentes acentuações. O fundo é sempre o mesmo: Deus é instintivamente rechaçado como carga negativa para a existência: porque não deixa ser (nas formas mais elevadas do ateísmo) ou porque não deixa desfrutar (nas formas mais vulgares dele). Deus é o ‘olhar’ sartriano frio e implacável, que prega o homem feito inseto, em sua angustia impotente; é o ‘moralismo’ gideano ou neo-nietzscheano, que priva o homem dos ‘alimentos terrestres’ ou do ‘êxtase’ dionisíaco.⁸⁶

Para Queiruga a convicção de que Deus está em oposição ao ser humano – e daí o ateísmo ou rejeição de Deus – tem sua origem num problema histórico relacionado com a rejeição do cristianismo, a saber, o fechamento do cristianismo às mudanças que foram configurando a Modernidade⁸⁷. O cristianismo mediante o regime de crmandade, se fechou às descobertas e os avanços da Modernidade nascente, renunciando a interpretar a experiência da fé dentro dos moldes do novo paradigma. Aqueles que estavam empenhados nas mudanças provocadas pela Modernidade vincularam o cristianismo “a um marco passado e autoritário, impermeável ao novo talante crítico e oposto à busca, de uma nova liberdade, tanto individual quanto social, tanto científica quanto religiosa e política”⁸⁸. O cristianismo acaba entrando em oposição às aspirações e aos valores da Modernidade, por isso passa a ser rejeitado como algo que estaria em contradição ao

⁸⁶ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a salvação*. p. 33-34.

⁸⁷ Cf. Idem. *Creio em Deus Pai*. p.31.

⁸⁸ Ibid. p. 31.

desenvolvimento do ser humano. E por estar vinculado ao cristianismo, “Deus”, o símbolo central, passa a ser rejeitado e a ser considerado um obstáculo para a realização humana⁸⁹. Contribui ainda para essa rejeição, a imagem de Deus apresentada pelo cristianismo pré-moderno, enquanto sistema de cristandade, para legitimar o poder, a autoridade e outros interesses da hierarquia eclesiástica.

Queiruga mostra que a presença de Deus na vida de muitas pessoas é vivida sob as vestes do temor e do medo. “Logo, não é de estranhar que o imaginário cristão continue envenenado por expressões como ‘Deus castiga sem pau nem pedra’, ou ‘de Deus ninguém escapa’⁹⁰. Deus é concebido como juiz que incute medo, como uma presença opressora que torna a vida mais pesada e mais incomoda, porque impõe o cumprimento de certos mandamentos alheios ao interesse humano. Essa visão de Deus diz respeito a uma convicção profunda – crença – que é alimentada pela pregação, de um Deus rival ao ser humano que tem como causa, por exemplo, com a nossa incapacidade de falar bem de Deus. Quando falamos de Deus acabamos introjetando nele o pior de nós mesmos: vontade de poder, afã de domínio, espírito de castigo e de vingança. Mas a causa principal consiste na falta de adequação ou no desajuste entre a fé cristã e a Modernidade, ou melhor, na falta de uma interpretação moderna da fé. Em outros termos, o problema está no desencontro entre religião e a cultura moderna. Para Queiruga, Deus precisa ser repensado, para se evitar o mal-entendido construído na trajetória da Modernidade e superarmos a visão pré-moderna do cristianismo.

⁸⁹ Cf. *Ibid.* p. 55-60

⁹⁰ *Idem. Recuperar a criação.* p. 61.

Diante disso se faz necessário recuperar o sentido original, para que a fé possa se tornar intelectualmente significativa e possa ser vivida e praticada culturalmente, definindo claramente um dos eixos decisivos sobre os quais se deve articular a atual preocupação teológica⁹¹. A linguagem religiosa deve ser articulada de forma que possa fazer com que o homem moderno compreenda o verdadeiro significado do cristianismo no mundo.

Com essa preocupação, Queiruga cria algumas categorias centrais como: maiêutica histórica; teocentrismo jesuânico; inreligiosação e a piteodiceia, para que o cristianismo seja entendido pelo homem moderno e que a imagem de Deus não seja deturpada pelas conquistas da Modernidade. É possível analisar a pluralidade das religiões, pois elas são entendidas como manifestações de um único Deus, a partir da acolhida que conseguem fazer. Os conceitos de Queiruga são paradoxais: apontam para a igualdade ontológica na diferenciação antropológica, para um sagrado comum, mas referendado incomumente em Jesus. Eles exigem, para sua maior inteligibilidade e fundamentação, uma lógica do contraditorial: capaz de manter o equilíbrio da experiência dos cristãos e a complementaridade dos seus antagonismos. Capaz de preservar o antagonismo real da fé cristã, porque remete sempre a um outro nível de realidade – onde está o amor como caridade e serviço à vida, que nos perpassa e ultrapassa a todos, que religa os aparentemente opostos.

Trabalharemos no próximo capítulo essas categorias criadas por Queiruga para a abertura ao diálogo.

⁹¹ Cf. Ibid. p. 10

4º CAPÍTULO

CATEGORIAS CENTRAIS DA TEOLOGIA DE QUEIRUGA PARA UM CRISTIANISMO MODERNO

Neste capítulo visamos uma apresentação das novas categorias criadas por Queiruga como forma de analisar o cristianismo pré-moderno e apontar para uma nova tradução e releitura da experiência cristã. Essas categorias criadas por Queiruga: maiêutica histórica, universalismo assimétrico, inreligiosação e teocentrismo jesuânico, são profundamente importantes para entendermos seu pensamento teológico. Os novos referenciais conceituais exigem um novo reposicionamento religioso que seja capaz de traduzir o específico da proposta cristã, desvinculando a idéia de pensamento da perspectiva da cultura medieval. Colocando-nos o desafio de repensar o cristianismo dentro de uma nova linguagem e de uma nova teologia que possa atender o homem moderno dentro de suas necessidades. Também observamos que Queiruga nos traz questões centrais como repensar a cristologia, o mal, a salvação e a ressurreição em uma sociedade moderna.

1 – Repensar a revelação através da maiêutica histórica

A leitura pré-moderna da Bíblia compreende a revelação como palavra de Deus, segundo Queiruga, essa interpretação tem relação direta com a categoria *palavra*, utilizada nos dois Testamentos para traduzir a revelação bíblica¹. Mesmo que o *dizer* da revelação no Antigo Testamento esteja

¹ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. p. 30.

entranhado à experiência de uma palavra viva, entretanto, no pós-exílio percebe-se o início de um crescente processo de “verbalização” da revelação. A própria experiência profética apresenta-se sob a categoria de palavra; a aliança no Sinai se traduz pelas “dez palavras”; a partir do Exílio, a Bíblia foi sendo denominada “palavra de lahweh”. Esta tendência a considerar a revelação como palavra, e como palavra consignada e fixada num livro, foi herdada pelo Novo Testamento. Nem mesmo a revelação de Jesus escapou do destino de ir sendo assimilada como palavra: sua própria vida acabou chegando aos fiéis como anúncio. À medida que sua atividade terrena foi se afastando no tempo, suas palavras foram adquirindo mais relevo e importância. Eram pronunciadas como “as palavras do Senhor”².

O Evangelista João, que vê no cristianismo uma religião revelada, identifica Jesus com a própria Palavra (*Logos*): ele é revelação e palavra (Jo 1,1- 14). As cartas pastorais, por seu lado, apresentam a revelação como um “depósito” de verdades que se devem conservar e transmitir com fidelidade (1 Tm 6,20; 2 Tm 1,14). Aos poucos, a revelação aparece como sendo a *palavra inspirada* que vem de Deus e que vai se revestindo de qualidades divinas (2 Tm 3,16; 2 Pd 1,20-21). Terminado o “período constitutivo”, no qual se consolidou a crescente “verbalização” da revelação, e iniciado o “período declarativo” da mesma ocorrerá um acento na inspiração e se acentuará a intervenção direta de Deus na redação da Escritura. Esta será concebida como dizer, sugerir, ditar aquilo que os hagiógrafos escreveram³.

² Ibid., p. 34

³ Cf. Ibid., p. 37.

A afirmação de Deus como autor da Escritura lentamente assumiu um sentido literal de Deus como o autor “literário” da Bíblia. Segundo Queiruga, tal questão se agravou quando se tratou de refletir sobre o problema da mediação humana da revelação. Que ganhou um aspecto extático, na qual o ser humano era compreendido como um instrumento automático de Deus⁴.

Essa concepção de revelação como “ditado” de Deus ganhou estatuto oficial no Concílio de Trento, quando se afirmou ser Deus autor dos dois testamentos e que estes, junto com a tradição, teriam sido ditados pelo Espírito Santo. O Concílio Vaticano I assumirá o mesmo ensinamento. Segundo Queiruga, a tradução da revelação pela categoria de *palavra* respondeu a uma necessidade estrutural:

A experiência reveladora, para sê-lo, tem de ser vivenciada como manifestação de Deus. Essa vivência precisa por sua vez ser expressa, tanto para ser compreendida como para ser comunicada: o próprio receptor da experiência precisa “dizê-la” a si mesmo e, sobretudo, teria de “dizê-la” aos demais.⁵

Isto explica porque a revelação foi compreendida, como expressão geral, de forma cada vez mais unívoca em base ao modelo da palavra humana. Esta foi usada como um “falar categorial” de Deus que faz ouvir suas palavras, transmite suas mensagens, pronuncia oráculos e dita os livros sagrados.

O que o Concílio Vaticano I chama de “revelação sobrenatural” está sobreposto ao conhecimento natural, como uma ordem superior que se

⁴ Cf. *Ibid.* p. 38.

⁵ *Ibid.* p. 30

comunica mal com a inferior. De um lado está o conhecimento racional seguro de si mesmo e sem mistério; de outro, uma verdade misteriosa garantida unicamente pela autoridade divina⁶. Assim, no contexto da teologia, a revelação converteu-se numa “lista de verdades” manifestadas ao ser humano pelo testemunho da palavra de Deus. Esse modo de compreender a revelação estava em consonância com o próprio modo de fazer teologia. Esta, segundo Libanio, estava marcada por certo “objetivismo” nas verdades da fé. Cresceu o abismo em relação à espiritualidade. O discurso teológico trabalhou somente a dimensão cognitiva da fé, relegando a, segundo plano seu aspecto existencial e celebrativo⁷.

Na realidade, sendo a revelação interpretada como “comunicação” de algo oculto, tende-se a acentuar o *extrinsecismo*, isto é, o revelado é concebido como algo externo ao sujeito, ao qual este é remetido pela palavra do mediador, sem que se produza, porém, um contato direto e pessoal⁸. Do mesmo modo, ao colocar a verdade em algo que está oculto e acima da possibilidade humana, acaba por não valorizar a realidade em sua consistência. Esta somente tem consistência se iluminada pelas verdades da revelação ditadas por Deus desde um lugar inacessível.

A teologia que tem como motivação inconsciente essa concepção de revelação como “ditado” divino e como “lista de verdades”, não tem mais relevância para o contexto da Modernidade, pois “o Iluminismo constitui o ponto de ruptura da legitimidade histórica desta concepção tradicional”⁹. Pois a noção

⁶ Cf. *Ibid.* p. 43.

⁷ Cf. LIBANIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. p. 138.

⁸ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. p. 108.

⁹ *Ibid.* p. 43.

moderna da revelação foi-se forjando a partir da reflexão bíblica, o Iluminismo criou a possibilidade de a revelação ser um grande tema teológico, assinalando que se tudo que se diz na Bíblia foi de alguma forma “ditada” por Deus, tem de ser verdade em cada uma de suas afirmações e palavras, logo, não se pode ter ali nenhum erro. Mas a ciência moderna trouxe uma colaboração para uma interpretação mais eficaz da leitura bíblica.

Tornou-se possível uma nova compreensão da revelação graças à abertura do cristianismo às novas ciências aplicadas ao campo bíblico: história da redação, método histórico-crítico, os estudos comparados das religiões entre literatura bíblica e literatura mesopotâmica e egípcia. Estes estudos mostraram que a revelação bíblica não é um ditado de verdades divinas. Ao contrário, mostraram que os livros da Bíblia são obras humanas, com avanços e retrocessos, com a impossibilidade, em muitos casos, de se definir a autoria de determinados livros. Sua humanidade se revela também no empréstimo do material simbólico e mitológico que fez o escritor sagrado de outras culturas. É o caso do livro do Gênesis, do profetismo e da literatura sapiencial, mesmo que se tenha dado a este material um tratamento específico.

O próprio fato de a Bíblia ter nascido com o surgimento da monarquia, quando Israel se constituiu como Estado, demonstra como ela já manifesta seu caráter de “encarnação e profunda humanidade”¹⁰. A primeira história escrita de Israel – o documento Javista – permite que Israel se encontre, a partir da fé, consigo mesmo no mundo e oriente a sua existência. Pela narrativa da criação, conhece o sentido global da vida e seu lugar no cosmos; pela “história dos

¹⁰ Ibid. p. 46.

povos”, situa-se na história universal; pelas histórias dos patriarcas, tem notícias de seus antepassados remotos; pelo Êxodo, conhece sua origem determinante; pela história da conquista, tem presente seu passado imediato¹¹.

A compreensão da revelação através do esforço humano se esclarece efetivamente no caso concreto da consciência de Jesus. Não raro, quando se quer expressar sua divindade, postula-se que ele chegou a terra com conhecimento de todas as coisas e sua missão consistia em revelar-nos tudo lentamente.

Os estudos bíblicos possibilitaram que a teologia assumisse com segurança que a divindade de Jesus se realizou em sua autêntica humanidade.

De alguém que não sabia sequer falar, este menino passou pelas descobertas da infância, pelos ideais ardentes da adolescência, pela fase de procura que é a juventude, até atingir a entrega da maturidade. Sua união com o Pai, única e inefável, foi sendo descoberta em sua consciência e manifestando-se em sua missão por meio de um processo autenticamente humano.¹²

Com esses exemplos, fica claro que a revelação se realiza incorporando em si a carne e o sangue do esforço humano. Ela se faz mais real, mais humana e mais profunda, pois faz perceber que a revelação está entranhada no esforço humano. A revelação é diálogo de Deus com o homem e a resposta que este lhe dá desde a realidade na qual está situado. No entanto, a revelação não se reduz ao esforço humano. A revelação é ato da gratuidade absoluta de Deus. Esta por sua vez passa a ser concebida e entendida,

¹¹ Cf. Ibid. p. 48

¹² Ibid. p. 72.

inextricavelmente, como palavra de Deus na palavra dos homens. A revelação é transcendente, mas está entranhada na historicidade humana. Como consequência, tem-se que há uma diferença entre revelação e Escritura, ou seja, a revelação não é a Escritura, mas ocorre na Escritura.

Perde lugar também a concepção da revelação como uma lista de verdade enviada por Deus por uma via suprarracional da inspiração, e ganha um sentido de experiência histórica que implica o ser humano em todas as suas dimensões. Contra uma concepção abstrata e enclausurada em si, referida as realidades estranhas acima do homem e de sua capacidade cognoscitiva, a revelação que se realiza através do esforço humano recupera a ligação com a imanência e com a realidade do mistério.

Esse novo conceito é respeitoso para com o ser humano porque pede sua participação na constituição mesma da revelação. Nesse sentido, a revelação faz sentido para o homem moderno. Contudo, a afirmação da revelação realizada através do esforço humano não se esclarece, sem mais, nesse mesmo contexto. Esse contexto, segundo João Batista Libanio, é marcado pelos discursos do “império da razão, da liberdade, da felicidade, da autonomia social e da cultura”¹³. Talvez estes discursos possam se resumir na autonomia da razão e na afirmação da subjetividade humana. A razão moderna, em sua dimensão filosófica, “resiste aceitar uma verdade fundada numa autoridade formal ou numa tradição, a saber, em qualquer instância exterior a ela”¹⁴.

¹³ LIBANIO, João Batista. *Teologia da revelação*, p.116-150.

¹⁴ *Ibid.*, p. 117.

A revelação vista como imposição externa parece romper a própria condição de sua possibilidade: não poderia ser assumida livremente pelo ser humano, nem ser assimilada pelas regras próprias do conhecimento. A tarefa que se coloca é a de apresentar a revelação de modo a respeitar a autonomia do ser humano, sem perder, por outro lado, sua dimensão de Transcendência. Pois, segundo Queiruga, “o inteiro movimento cultural, ao pôr em questão a fé em seu conjunto, obrigou a colocar com absoluta clareza o caráter irreduzivelmente específico da revelação enquanto tal”¹⁵.

O mundo moderno desestruturou o pensamento religioso no decorrer da história, a secularização é o sinal mais evidente da crise que se instalou e afetou profundamente o cristianismo. A Modernidade como novo paradigma desconcerta, mas também traz a possibilidade de inovação, através de forças que trabalham a história, realizando uma nova forma de reorganização adequada ao estado atual da humanidade. Para fazer-se compreender o passado e viver de outra maneira, para tanto, é necessário retraduzir-se nas novas circunstâncias, é preciso repensar, evitando a acomodação. Nesse sentido “a revelação como categoria fundamental pode desempenhar aqui um papel muito importante porque, por estar envolvida em todas as demais categorias, acaba influenciando todas, colaborando, decisivamente, para a retradução global”¹⁶ da fé no cristianismo.

Os novos estudos mostraram que não é mais possível olhar a revelação como um “ditado” realizado por Deus. A revelação expressa o que Deus quer nos manifestar. Isso ocorre necessariamente por meio de palavras humanas,

¹⁵ QUEIRUGA Andrés Torres. *A revelação de Deus na realização humana*. p. 76.

¹⁶ Idem. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. p. 30-31.

levando em questão a marca de seu tempo e lugar, “traduzindo nos modos limitados de uma subjetividade, de uma sociedade, de um tempo e de uma cultura bem determinada”¹⁷.

Para fazer frente ao dilema da revelação, Queiruga usa a categoria socrática “maiêutica”, rebatizando-a com o qualificativo “histórica”. Mostrando o sentido da revelação em uma perspectiva dialética entre a manifestação máxima de Deus e a limitada capacidade humana. A maiêutica socrática consiste, dizer que é uma espécie de arte obstétrica espiritual que ajuda a verdade a vir à luz. Esta aponta para o conhecimento de algo que está presente naquele que busca conhecer, bastando este, com ajuda de alguém ou de algo exterior, “dar à luz” a verdade que já existe dentro de si. A categoria maiêutica, para Queiruga, designa a revelação, pois através da palavra externa de alguém que já captou a presença de Deus, despertam os demais para descobrir a realidade em que estão colocados. Assim, “ajudada pela palavra do mediador, ‘nasce’ a consciência da nova realidade que estava ali lutando por fazer sentir sua presença; o homem descobre a Deus que o está fazendo ser e determinando de uma maneira nova e inesperada”¹⁸. O qualificativo “histórico” é acrescentado à maiêutica, para afirmar a presença nova e gratuita de Deus, a liberdade da história e não a repetição do mesmo, do essencialismo estático¹⁹. Ou seja, diferentemente do sentido socrático, a revelação não se produz a modo de reminiscência ou de mera repetição da “essência” grega mediante o recurso da memória, mas mediante uma presença sempre continua e manifestante de Deus na história. Por isso, a palavra mediadora não é

¹⁷ Ibid. P.41

¹⁸ Idem. *A revelação de Deus na realização humana*. p. 113.

¹⁹ Cf. Ibid. p. 112.

reminiscência, mas anúncio; não leva para traz, mas para frente, para o futuro, significando que a revelação não é algo do passado, mas sempre atual. A revelação parte de sua própria raiz, não nasce na história, mas cria história e se realiza nela²⁰.

A revelação divina consiste em “dar por conta” que Deus como origem fundante está dentro de toda história, sustentando e habitando essa realidade histórica. Quando se percebe essa presença, a revelação ocorre, pois ela vem ser exatamente a tomada de consciência da presença do divino no indivíduo, na sociedade e no mundo. “Enquanto o homem experimenta – em si mesmo, na natureza ou na história – a Deus chegando a ele, como se manifestando a ele, está tendo a experiência radical da revelação”²¹. As religiões, todas elas, surgem exatamente dessa consciência do Divino/Transcendente/Deus como fundamento da realidade criada; as religiões são modos de configurar socialmente este descobrimento ou a revelação. Por isso, a revelação é algo presente em todas as religiões. Todas elas são verdadeiras, mas não são todas iguais. A captação do Divino em cada uma delas é diferente. Umas captam com menos erros e aberrações do que outras.

Queiruga apresenta o tema da revelação a partir da abordagem de que Deus não age fora e distante da criação, mas dentro dela, ou seja, de modo particular na subjetividade humana. A revelação ocorre não de fora, mas sim a partir de dentro. A compreensão da revelação divina ocorrendo desde a criação é uma conclusão lógica que surge da idéia de criação por amor e de infinito positivo. Isso significa compreender que Deus não precisa romper através de

²⁰ Cf. Ibid. p. 140.

²¹ Ibid. p. 149.

um milagre a justa autonomia do mundo para que possa anunciar-se em sua imanência. Como amor infinito, Deus está sempre se revelando em todas as partes e a todo quanto lhe é possível, desse modo percebe-se que os limites da revelação não estão em Deus, mas no ser humano que, devido à limitação de criatura fica impedido de captar a manifestação pura de Deus.

A revelação entendida como maiêutica histórica permite mostrar que não se trata de algo arbitrário, injustificável e alienante. Mesmo chegando de fora, ela nada mais faz que mostrar a profundidade última do sujeito que a recebe, enquanto determinada por sua situação real perante Deus. Dentro da perspectiva da maiêutica histórica a revelação não se apresenta contrário a autonomia humana, mas como algo positivo que possibilita a transformação e que promove a realização humana. Toda vez que a presença de Deus é captada como amor paterno-maternal, o homem é interpelado a configurar o existir de uma forma qualitativamente diferenciada. Isso significa que à medida que o homem descobre Deus se torna cada vez mais humano. A função da *palavra* com a qual o homem se confronta é claramente maiêutica: não pretende leva-lo fora de si, nem lhe falar de coisas estranhas; ao contrário, pretende devolvê-lo à sua mais radical autenticidade. A palavra age como parteira que traz à luz a consciência do novo ser – da nova determinação do próprio ser – gerado pela ação de Deus. As ações da liberdade humana tornam a revelação de Deus efetiva na história.

Queiruga ao formular a categoria de maiêutica histórica aplicada à palavra bíblica, apresenta esta como chave de leitura para se compreender as diversas formas de culturas religiosas. A tese da revelação de Deus ganha uma

interpretação especial na teologia de Queiruga. À medida que as religiões se abrem para a revelação de Deus, elas se tornam verdadeiras²². O autor reconhece a legitimidade das religiões e não perde a lucidez diante da problemática. Não reduz o sentido da revelação cristã, nem tampouco, menospreza as variadas tradições religiosas. Segundo Queiruga, se faz perceber que “nesse sentido, toda reflexão sobre o diálogo religioso deveria ser precedida por uma análise detalhada do conceito de revelação, feita já na nova perspectiva, propiciada tanto pelos avanços da crítica bíblica como pelos da crítica e da hermenêutica filosóficas”²³.

Diante de uma pluralidade, segundo Queiruga, é possível ampliar e aprofundar a consciência religiosa, libertando-se das limitações, dos fundamentalismos e fanatismos. Quebrando os velhos moldes religiosos é possível reconfigurar uma nova imagem do cristianismo no novo contexto, sendo necessário buscar novas categorias que permitam abrir espaços e ampliar o diálogo e a comunicação com o mundo religioso²⁴.

2 – A pluralidade religiosa: o universalismo assimétrico, inreligiosa e teocentrismo jesuânico

A reflexão teológica de Queiruga e sua tarefa de retraduzir e repensar o cristianismo ao nosso tempo, traz uma total remodelação da experiência cristã

²² Cf. Idem. *Do terror de Isaas ao Abbá de Jesus*. p. 322.

²³ Ibid. p. 318.

²⁴ Cf. Ibid. p. 332.

nos meios culturais e religiosos. Queiruga deixa bem claro que esta é uma tarefa que envolve a todos, isto é, toda comunidade cristã²⁵.

A experiência vivida da proximidade do homem com Deus faz surgir a religião. Essa experiência tem elementos transformadores na vida humana necessitando ser anunciada as demais pessoas. A religião tem significado de ser uma vivência libertadora, porque ela “nasce precisamente das necessidades, buscas, esperanças, angústias e ilusões mais enraizadas na realidade humana”²⁶. A experiência religiosa, segundo Queiruga, se apresenta como libertação essencial, com o objetivo de tornar a vida e o peso da existência humana mais leve²⁷. Dessa forma podemos afirmar que a religião se desenvolve com o princípio de tornar a vida mais suportável, ao revelar a companhia da presença amorosa de Deus. Apresentando-se essencialmente como graça, libertação, alegria e comunhão pessoal, num destino plenificador²⁸. Ela é essencialmente voltada à existência humana. É algo humaníssimo, como também divino, que nasce da vida. Por esta razão, podemos afirmar que a religião não se apresenta como algo alienante à realização humana, mas pelo contrário, se insere na vida humana sem se opor a ela, pois faz parte da vida.

Quando a compreensão da religião consiste em considerá-la como algo somente divina, isto é, que não está em sintonia com a vida humana corre-se

²⁵ Queiruga afirma que a retradução do conjunto da fé não é tarefa exclusiva da teologia, todos os cristãos dela participam. A teologia certamente tem uma responsabilidade enorme de colaborar na mesma busca que é de todos – como expressa a exposição encabeçada pelo título “Do repetir a tradição à responsabilidade intelectual”, Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Um Deus para hoje*, p. 11-17. E o que faz é trazer à consciência expressa o que está no ambiente e luta por manifestar-se. Cf. Idem. *Recuperar a criação*, p. 27-28.

²⁶ Ibid. p. 32.

²⁷ Cf. Idem. *Recuperar a salvação*. p. 14-16.

²⁸ Cf. Ibid. p. 21.

um grande perigo. Se a religião é concebida sendo somente divina, ela deixa de ser humanizante. Segundo Queiruga, esse problema é gerado pelo dualismo religioso.

Não se pode tratar mais de que a vida religiosa signifique uma espécie de desdobramento, como se o crente fosse duas pessoas: por um lado, teria uma vida profana, comum com todos os outros e com idêntico estilo; mas, por outro, que se superporia à outra, com maior ou menor influxo sobre ela.²⁹

Essa maneira de conceber a vida religiosa cria duas esferas de interesses: a de Deus e da pessoa humana, como se os interesses de Deus e os da pessoa fossem interesses que nem sempre se coincidissem.

Arrancando o dualismo, a vida religiosa adquire seu sentido positivo como experiência humanizante suscitada pela presença divina na vida e no agir da pessoa religiosa³⁰. A idéia de criação, segundo Queiruga, aponta para isso. Deus não cria o homem para que lhe possa servir, mas para que possa se realizar. O interesse de Deus é que sejamos plenamente humanos. A vida religiosa é algo que envolve toda vida do crente e todas as suas dimensões. Ser religioso “consiste em descobrir que a existência, para realizar-se plenamente e em sua verdade definitiva, conta com o apoio salvador do Divino”³¹. Consiste em viver a partir de Deus e com Deus um esforço constante de realização da vida.

²⁹ Idem. *O cristianismo no mundo de hoje*. p. 14.

³⁰ Cf. Idem. *Recuperar a criação*. p. 35.

³¹ Ibid. *O cristianismo no mundo de hoje*. p. 16.

A religião não é uma instância separada da vida humana e que diz somente respeito aos interesses de Deus. Ela é algo muito humano, porque surge dos questionamentos mais fundamentais, na qual sua preocupação primordial consiste na realização humana. É, por isso que Queiruga afirma que a preocupação maior da religião deve ser em promover a liberdade humana³². Em sua releitura da tradição cristã, atesta que se a criação manifesta a Deus e participa no drama redentor, então a esfera do sagrado cristão deve se deslocar muito além das fronteiras da Igreja. Aqui está a fonte possível de uma nova missão evangelizadora, pelo diálogo: a criação, a percepção de um poder criador, que faz parte de uma base antropológica comum a muitas culturas. Quando procura por uma religião humanizadora, Queiruga trata de *Recuperar a Criação*³³.

Há uma constatação por parte de Queiruga de que existe de fato um grande equívoco na cultura moderna com relação à religião, pois ela aparece como obrigação suplementar que vem sobrecarregar a vida humana impondo mandamentos. Nessa visão equivocada, o ser humano passaria a estar num mundo com sua “carga” normal, exercendo sua liberdade, logo a consciência religiosa chegaria impondo-lhe mandamentos que devesse cumprir, também colocando limites que não poderia transgredir práticas que obrigatoriamente tem de acrescentar à sua vida ordinária³⁴. A religião aparece como uma “sobrecarga” que dificulta a realização humana.

A religião bem vivenciada, distante de impor mandamentos que dificultam a vida, se apresenta como algo que torna a vida mais suportável a

³² Cf. Idem. *Pelo Deus do mundo no mundo de Deus*. p. 26.

³³ Cf. Idem. *Recuperar a criação*. 1999.

³⁴ Cf. Idem. *Creio em Deus Pai*. p. 195.

tarefa de autoconstrução da pessoa humana. Pois, “se Deus cria por amor e não tem outro interesse que o da realização dos homens e mulheres; se por outro lado, o que a moral tem de peso nasce do processo humano em si mesmo como condição inevitável dessa realização”³⁵. Então, logo fica claro que a presença de Deus na vida humana consiste em ajudar, de maneira amorosa e incondicional, a carregar todo peso. Segundo Queiruga, a presença de Deus no homem significa a criação de seu espaço vital, a possibilidade de sua liberdade e ainda mais o alimento de sua realização³⁶. Nesse sentido, mediante sua religiosidade, a pessoa que se encontra iluminada, acompanhada e potencializada pela presença de Deus sente mais ânimo para realizar as normas que possibilitam seu crescimento na humanidade. A religião aparece como grande apoio da realização humana. Para o religioso sua conduta deve ser assumida como algo próprio da sua autonomia fundada na teonomia, como manifestação da própria e mais autêntica profundidade da vida religiosa.

O religioso não vive exclusivamente do cumprimento de normas externas, mas age de forma ética, amparado por Deus. Entretanto, nem a religião nem Deus impõem obrigação alguma ao homem. Muito pelo contrário, tanto a religião como Deus afirma a autonomia humana conferindo a ela a sua profundidade maior, a saber, a consciência de que Deus é o seu fundamento – teonomia. Podemos dizer que a religião ajuda o ser humano a descobrir a lei íntima e profunda do ser autêntico que tende caminhar à realização.

Queiruga mostra que há dificuldades para se manter que tanto a religião é um processo humano de desvelamento, quanto a filosofia é uma experiência

³⁵ Idem. *Recuperar a criação*. p. 216.

³⁶ Cf. *Ibid.* p. 47.

do mistério vivo³⁷. A religião sendo fruto do trabalho humano produz a desigualdade, ou seja, aparece a exclusividade e a superioridade de algumas religiões em relação a outras. Exemplo desse fato é o cristianismo devido a “sua confissão da absolutez”³⁸ diante do processo de revelação ocorrido em Cristo. A revelação que não é um clarão que a tudo torna compreensível, mas uma luz que indica a direção certa, postergando as imagens de Deus. A mensagem judaico-cristã revolucionou a idéia de Deus e apresentou-o de uma forma que nunca havia sido imaginada antes e que mesmo hoje temos dificuldades de imaginar.

Partindo de uma compreensão processual da revelação, devemos considerar a presença efetiva de Deus no centro de toda a realidade histórica dos homens. Considerar igualmente que a “eleição” do judeu-cristianismo por Deus não consiste em privilegiar para separar, mas trata-se de uma estratégia histórica do amor divino – “chamar uns para chegar a todos” –, ao ponto que se poderia simplesmente deixar de usar tal expressão³⁹. De modo que, se Deus tem revelado a todos, então todas as religiões são reveladas e, nessa mesma medida, verdadeiras. Diante desse fator devemos repensar a inculturação e a realidade inter-religiosa.

Devemos partir, então, da percepção de que as religiões não são perfeitas, nem mesmo a bíblica. Mas isso não as impede de ser verdadeiras, na medida em que conseguem captar, expressar e viver a presença reveladora de Deus. Diante da pluralidade religiosa, se deve buscar uma dialética entre o bom e o melhor, o verdadeiro e o mais verdadeiro. Assim, Queiruga propõe a

³⁷ Cf. *Ibid.* p. 56-63.

³⁸ *Idem.* *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus.* p. 338.

³⁹ Cf. *Idem.* *A revelação de Deus na realização humana.* p.341.

categoria de “universalismo assimétrico” devido a base de uma dupla convicção: “que todas as religiões são, em si mesma, caminhos reais de salvação”⁴⁰; e que todas as religiões expressam a presença de Deus de forma universal e irrestrita, sem favoritismos e sem discriminações, isso significa que por parte de Deus não há diferenças entre as religiões. O “assimétrico” é devido ao fato das diferenças reais que existam entre as religiões não pela vontade de Deus, mas devido a vontade humana que a desigualdade é colocada. Ou seja, a finitude humana impõe esta desigualdade que é realizada na história, cultura e até mesmo nas decisões da liberdade⁴¹.

É necessário, segundo Queiruga, que se reconheça a carência, deformações e defeitos em todas as religiões, mas o importante é o desafio colocado para o encontro “real das religiões”. Nesse sentido não é injusto pensar que na história das outras religiões existem formas, elementos ou aspectos que, se fossem acolhidos, as tornariam mais plenas. Buscar o encontro e a compreensão entre as religiões não deve ser confundido na busca do “mínimo denominador comum entre as religiões”⁴², pois se assim for pode ocorrer o processo de privilegiar o que conquistou menos, ocorrendo como consequência o empobrecimento do conjunto. Mas é necessário realizar uma definição na qual possa incluir todas as deficiências e deformações que ocorrem na realidade religiosa. A palavra “assimetria” propõe por si própria um fundo de homogeneidade e comum de verdade, permitindo a distinção na configuração de cada religião, deixando bem evidente que todas elas são verdadeiras. Podemos perceber que não há religião absoluta, todas formando

⁴⁰ Idem. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. p. 339.

⁴¹ Cf. QUEIRUGA. *Autocompreensão cristã*. p. 96.

⁴² Ibid. p. 97.

um leque buscam explorar o “Mistério que as sustenta, atrai e supera, ou seja, fragmentos diferentes nos quais se difratam sua riqueza inesgotável. Cada uma o reflete à sua maneira e a partir de uma situação particular”⁴³.

O cristianismo que apresenta o problema da absolutez, segundo Queiruga, é tolerável somente enquanto confissão humilde e solidária, pois acredita ter descoberto algo que Deus quer revelar e entregar a todos. Mas ocorre que tudo que é concreto e histórico sendo revelado a um seguimento religioso, o destino de tal revelação se torna universal. Isso significa que deixa de ser possessão e passa a ser percebida como responsabilidade e encargo. Logo esta revelação se torna não um bem particular, mas uma herança comum descoberta e que deve ser compartilhada a todos na promessa de um futuro mais pleno. O cristianismo por ser uma religião bíblica apresenta-se, qual um oferecimento maiêutico diante das outras religiões, como a possibilidade para que cheguem à plenitude de si mesmas. A plenitude deve ser vista com cautela, pois ela não significa a compreensão suprema, como se uma determinada religião, por mais importante e elevada que fosse, pudesse abarcar todo mistério, todo “tesouro pode ser precioso e insuperável, mas a acolhida humana será sempre deficiente e necessitada de completude”⁴⁴. Queiruga mostra que cada religião com sua verdade incluem a verdade de outra de forma plena. Ou seja, não pode ocorrer um fechamento paralisando a história, mas pelo contrário, deve ocorrer a plenitude dinâmica possibilitando

⁴³ Ibid. p. 99; Cf. Idem. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. p. 341.

⁴⁴ Idem. *Autocompreensão cristã*. p.101.

que todo processo possa se abrir às máximas de sua vivência no intercâmbio cultural⁴⁵.

Mas podemos perceber que no encontro entre as religiões no decorrer da história foi produzindo-se um mal-entendido. Nos raros encontros ocorridos se respeitou a cultura, mas o valor de cada religião foi sendo mal interpretado, produzindo mais um desalento do que uma união de fato entre as religiões. Diante disso podemos entender que o paradigma anterior, principalmente no modo de conceber a revelação, produziu conseqüências nefastas. É necessário erradicar esse velho paradigma, pois a inculturação serve de modelo para uma nova frente de avanço que não deve ser ignorada.

Segundo Queiruga, há um processo de inculturação em toda religião que constitui a interpretação de uma experiência originária. A religião para ser compreensível e poder ser vivida precisa incorporar “elementos culturais” das pessoas e comunidades às quais está se apresentando. Da mesma forma que uma religião universal se estabelece fora de sua cultura, deveria ocorrer também com os elementos religiosos. Por esta razão não é difícil de perceber que além da “in-culturação” é necessário a “in-religiosação”⁴⁶. É necessário que haja uma troca sem a necessidade de abandonar a própria religião.

A categoria de inreligiosação propõe que a religião deve sempre incorporar elementos que possam contribuir para completar ou purificá-la, assim, como ocorre no processo de inculturação quando uma cultura assume riquezas religiosas que vem de fora, sem negar ser o que ela é. A

⁴⁵ Cf. Ibid. p. 101-102.

⁴⁶ Ibid. p. 176.

inreligiosa se torna importante para entendermos a relação entre as religiões e, também para o diálogo inter-religioso. Dentro do processo de evangelização inculturada do cristianismo, aponta para um ponto de partida que não reside nas verdades da revelação tomadas em sua especificidade. A fundamentação bíblica e a concepção trinitária de Deus, a referência a Jesus Cristo e à Igreja como sacramento de salvação, são colocadas entre parênteses, por mais fundamentais que sejam para todos aqueles que têm a fé católica no Deus de Jesus Cristo. O ponto comum para o diálogo é a experiência da vida e do Deus vivo que está diante de todas as tradições, a forma de como ele é vivenciado em cada religião ou cultura.

O teólogo Afonso Maria Ligorio Soares assinala que a inreligiosa já devia estar subentendida no termo inculturação, pois

Toda religião transforma-se a partir de dentro, no contato com as demais; é preciso deixar a religião transformar-se no ritmo das crises descobertas e intercâmbios que realiza com as demais. Nesse processo as pessoas não precisam apostatar ou sair de suas religiões de origem. Uma comunidade religiosa deixa-se tocar por outra religião, assimilando o que lhe parece fazer mais sentido e descartando o que não lhe convém.⁴⁷

A inreligiosa consiste na busca de contato entre as religiões para se descobrir aspectos da revelação que lhes sejam comuns e complementares. Esse contato será marcado pela simbiose e pelo enriquecimento, de tal forma que umas religiões não anulem as outras, mas se enriqueçam mutuamente

⁴⁷ SOARES, Afonso Maria Ligorio. Valor teológico do sincretismo numa perspectiva pluralista. In. VIGIL, José Maria; TOMITA, Luiza Etsuko; BARROS, Marcelo. (Org). *Teologia pluralista libertadora intercontinental*. São Paulo, Paulinas, 2008.p. 116.

com suas experiências. É na mútua relação que se encontra o vértice enriquecedor. Nesse processo, as religiões não renunciariam ao que lhes sejam próprias, mas passariam a se auto-afirmar, de forma mais rica e mais intensa, incorporando elementos complementares e purificando-se. As religiões no contato umas com as outras devem incorporar os elementos que chegam. O processo caracteriza-se como um enxerto, o que recebe não é anulado ao acolher outro elemento em si, mas alimenta proporcionando uma nova realidade que reforça e infunde nova vida. Entende-se que na relação entre religiões distintas terá sempre diferenças e características peculiares que possibilita o crescimento de abertura ao outro.

Desse modo o cristianismo pode até confessar a sua absolutez – assimétrica – mas como confissão humilde e solidária de quem acredita ter descoberto algo que Deus quer revelar e entregar a todos: não impositivamente, mas como oferta; não para suplantar, mas para completar. Nem sequer como algo próprio que se presenteia, mas como herança comum enfim descoberta, a ser compartilhada em vista de um futuro mais pleno. Somente nesse sentido um cristão deve confessar a definitividade ou a unicidade da revelação de Deus, como Abbá, em Cristo. A categoria “teocentrismo jesuânico”, encontrada por Andrés Torres Queiruga para se voltar à imagem de Deus revelada em Jesus Cristo, valorizando a manifestação que Jesus fez do Pai em toda sua intenção e ação de salvação, está ligada na relação dialética que devemos elaborar. Ou seja, por um lado evidenciar a imprescindibilidade de Jesus de Nazaré como pessoa histórica e, por outro, reconhecer que o centro último é sempre Deus. Fica evidenciado que se

colocar a particularidade religiosa cristocêntrica surge a tensão em relação as outras religiões, surgindo muitos obstáculos insuperáveis⁴⁸.

O ponto de partida é o teocentrismo, falar de Deus a partir do que é próprio do cristianismo, ou seja, Cristo que revela o projeto de salvação do Pai, para todos os homens. O cristão pode confessar sua convicção de que com Cristo a revelação viva com Deus alcançou o intransponível e insuperável. Mas essa confissão só pode ser feita com duas condições fundamentais: não deve ser algo para se impor, mas deve se abrir ao profundo respeito àqueles que crêem ter feito uma descoberta igual ou semelhante segundo sua religião; a própria convicção deve ser apresentada como proposta aberta ao diálogo, ao contraste e à verificação. Na perspectiva do diálogo, a figura de Cristo não pode ser priorizada na sua figura individual, mas em sua proposta reveladora e salvadora. Toda manifestação que Jesus fez do Pai em toda sua ação e intenção salvadora deverá ser valorizada. Desloca-se a salvação da perspectiva de um cristocentrismo para um teocentrismo, adquirindo nova compreensão com o adjetivo “jesuânico” que constitui a identidade cristã. Aponta-se para o Pai e para sua irrenunciável revelação segundo o Evangelho, contribuindo para o diálogo aberto e alterativo, em favor do outro⁴⁹.

Devemos a partir de essa reflexão entender que o processo de cuidado que a fé cristã deve ter para com as outras culturas e religiões, no processo de inculturação e/ou inreligiosação pelo qual a fé cristã busca anunciar sua experiência verdadeira de salvação única e universal, seja de abrir-se para o diálogo, entendimento e respeito pelas experiências salvíficas únicas e

⁴⁸ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Autocompreensão cristã*. p. 102-103.

⁴⁹ Cf. Idem. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. p. 343-350.

universais que se desenvolvem nas culturas e religiões dos outros. Somente ultrapassando a própria experiência de Deus e buscando a ética que se esconde no humano é que uma religião pode dialogar com a outra. Nesse sentido é necessário repensar toda lógica da cristologia enfatizada tradicionalmente para nova ótica moderna, ou seja, a figura de Jesus Cristo necessita ser reinterpretada para que possamos entender o sentido da cristologia na experiência humana.

3 – Repensar a cristologia, o mal, a salvação e a ressurreição em uma Modernidade secularizada

Nosso objetivo consiste em apresentar as idéias fundamentais de Queiruga em relação ao núcleo principal da teologia, repensando temas centrais a partir das novas categorias que já foram expostas acima. O repensar, o retraduzir temas que são considerados importantes para a Modernidade, consiste em uma nova compreensão na maneira de ver e sentir o mundo, possibilitando a concretização humana.

Através do racionalismo a Modernidade gerou um desmoronamento de todo um sistema de interpretação bíblica. Com a efetivação da ciência moderna como forma de conhecer o mundo e o homem, liberto completamente dos mitos, possibilitou o surgimento de uma nova consciência autônoma. Nesse sentido, a busca de explicação de qualquer evento ou fenômeno não se faria mais a partir de uma explicação divina sobrenatural, mas através dos novos dados científicos.

Essas mudanças configuraram decisivamente a cultura moderna, para uma reflexão teológica responsável isso deveria representar, sobretudo, uma nova forma de repensar novas categorias, buscando um equilíbrio atualizado que possa dar respostas às mudanças. Diante de um processo de secularização as verdades latentes no cristianismo devem ser repensadas e expressas de maneira que se tornem acessíveis à nova cultura. Para concretizar essa tarefa é fundamental um novo olhar sobre a cristologia, a questão do mal, da salvação e da ressurreição, para adequá-las à nova situação cultural.

3.1 – Um novo olhar para a cristologia no mundo moderno

Repensar a experiência da fé no âmbito da Modernidade significa considerar seriamente a mudança de paradigma, para que possa ser o mais fiel possível à experiência humanizadora de Jesus. Conceber e expressar a imagem de Deus manifestada em Jesus, de acordo com a nova visão teológica, possibilita o entendimento de humanização presente na cultura moderna a encontrar seu lugar na concretização da fé cristã, “desse modo Cristo aparece, ao mesmo tempo, como revelação e possibilidade concreta de nossa vida autêntica enquanto fundada e salva em Deus”⁵⁰

Segundo Queiruga, com o Iluminismo o espírito da Modernidade encara abertamente o problema da cristologia impondo críticas ao mito, impondo-se a rejeição ou retradução aos novos esquemas e categorias. Aparentemente movimentos contrapostos, porém é coincidente no processo de impacto da

⁵⁰ Idem. Fin del cristianismo premoderno. p.38.

“desmitologização” de Bultmann e revivescência da busca do Jesus histórico, também a proliferação de cristologias cada vez mais realista desde os tempos do Concílio Vaticano II evidenciam que não se trata de questionar a “transcendência e a divindade de Cristo, mas de compreendê-la e expressá-la no novo contexto”⁵¹ cultural.

O que se deve entender é que Jesus não é um elemento estranho em nosso mundo, a crítica histórica ancorou a figura de Jesus em seu tempo, sua cultura e sua pátria, ao insistir no realismo dos evangelhos. Aí se encontra, segundo a teologia querugiana, o ponto principal para a recuperação e o repensar na ênfase do realismo de sua humanidade. “Natureza e pessoa, encarnação e filiação divina, salvação e redenção [...] não caíram prontos sobre a teologia do céu da revelação, e sim foram construídos numa lenta e complexa elaboração histórica, que deixou neles a marca de seu tempo e de sua circunstância”⁵². A hermenêutica deu um grande salto, clareando os caminhos da cristologia e repensando todas as suas questões. Para tanto, encontra-se a necessidade de refazer a compreensão, segundo Queiruga, que possibilitará o debate cristológico determinando a desconstrução como passo prévio para uma reconstrução.

A cultura moderna exige um repensar cristológico, libertando-se das possíveis “estreitezas sistemáticas”⁵³. Tornando necessário que se compreenda a mudança de paradigmas para entender a significatividade e eficácia da fé cristã. Há uma necessidade *epocal* que está impressa na trama de nossa cultura, ou seja, no inconsciente coletivo, não se pode usufruir de

⁵¹ Idem. *Repensar a cristologia*. p. 263.

⁵² Ibid. p. 264.

⁵³ Ibid. p. 265.

todos os avanços tecnológicos da Modernidade, das grandes descobertas e invenções humanas e ao mesmo tempo acreditar no mundo mítico dos espíritos e milagres do Novo Testamento. Isso significa que não podemos interpretar ao “pé da letra” o que ocorreu no Novo Testamento, ou seja, acreditar literalmente na estrela de Belém ou na ascensão de Jesus atravessando as nuvens ou “crer na milagrosa entrada de uma legião de demônios numa vara de porcos nem na moeda na boca do peixe”⁵⁴. Segundo Queiruga, na Modernidade nota-se uma grande transformação radical na leitura do evangelho, mesmo que se tenha tido pouco contato com a crítica bíblica, por esta razão é impossível continuar fazendo a mesma cristologia da teologia tradicional, de um Jesus concebido na concepção do cristianismo pré-moderno⁵⁵.

Uma coisa é a fé e outra o modo de sua *compreensão* a partir de determinados pressupostos culturais. O exemplo elementar da ascensão o esclarece facilmente: na era espacial, nenhum cristão pode – é preciso repeti-lo: ainda que o queira – levar ao pé da letra a interpretação tradicional, apoiada na cosmologia das esferas com seu céu empíreo, e pensar em uma elevação física acima das nuvens; o que não significa que nessa narrativa nada nos seja dito e que nela não haja uma experiência que devemos re-interpretar a partir de nossos pressupostos cosmológicos.⁵⁶

Pode-se notar com isso que toda cristologia em maior ou menor grau está afetada nos pressupostos culturais que a sustentam. Por esta razão, a

⁵⁴ Ibid. p.266.

⁵⁵ Cf. Ibid. p. 266-267.

⁵⁶ Idem. *Repensar a cristologia*. p. 268.

hermenêutica atual insiste que a diferença, na impossibilidade de aceitar que a interpretação induz sempre à recusa da própria fé que nela se expressa, não é algo secundário, isto é, “como se as diversas interpretações fossem simples formas, mais ou menos arbitrárias, de expressar-se”⁵⁷. A experiência/interpretação passou por uma desarticulação no processo de mudança de paradigma cultural, o que significa que há de rearticulá-la partindo dos novos pressupostos culturais. Segundo Queiruga, o que está em jogo não é a experiência, mas a interpretação, pois a experiência no trabalho reflexivo procura assumir uma interpretação nova. Isso mostra que o teólogo quando trabalha numa melhor compreensão de sua experiência de fé não tem ainda uma interpretação, mas não significa que ele tenha renunciado à sua fé e nem deixe de viver dela. Na realidade o que se tem é a tarefa de uma busca por uma cristologia dentro de sua própria natureza que vê agravada pela mutação cultural, na qual onde ela tem de se realizar⁵⁸.

A busca da construção dos conceitos cristológicos para se tornar significativos, têm de ser realizados na relação da experiência bíblica e no marco cultural do presente. Se a busca ao Jesus histórico marcava a necessidade da experiência, voltando-se à Escritura, no seu caráter mais global, remete à necessidade da reconstrução original. Diante da Modernidade – tem-se que assinalar que estamos diante de uma grande mudança muito importante na maneira de se fazer teologia – corre-se o risco de simplificar, pois o movimento é “centrípeto” que consiste na hermenêutica de voltar novamente à Escritura para recuperar sua experiência e expressá-la em novas formas. Enquanto que na época pré-moderna e na escolástica havia um

⁵⁷ Ibid. p. 269.

⁵⁸ Cf. Ibid. p. 271-273.

desenvolvimento horizontal entre conceitos mediante “conclusões teológicas”, no qual provocava uma “teologia centrífuga”, que em sua própria dinâmica se distanciava cada vez mais da Escritura. Queiruga assinala que “as construções do passado não podem ser simplesmente ignoradas. Porém, não se constrói sobre elas, e sim se aprende de sua ‘estrutura’, num processo que caberia qualificar de proporcional: o que elas foram para seu tempo, deverão ser as atuais para o nosso”⁵⁹. Pode-se compreender que a fidelidade não depende da interpretação literal, pois o trânsito pelo tempo – épocas diferentes – e pelas circunstâncias gera riquezas concretas e abre novas perspectivas que devem ser aplicadas na nova construção teológica.

A Modernidade foi contribuindo na busca de caminhos exatos, principalmente na eficácia da salvação. Nesse sentido tem destaque a Reforma Protestante que tematizou a acentuação da soteriologia marcando uma identidade com a cristologia, no qual unia o realismo da encarnação de Jesus. Assim, “tudo o que é humano entra no dinamismo da redenção”⁶⁰. O mais importante era tornar presente o realismo humano da vida de Jesus que serviria de modelo para todos, mostrando uma acentuação de pertença radical de Jesus Cristo a nossa realidade humana. O homem moderno preocupado com sua autonomia e da necessidade de preservar a integridade humana encontra no “modelo de Cristo” a figura mais significativa e exemplar de humanidade.

Para Queiruga, um dos grandes desafios da teologia moderna consiste em trazer uma nova compreensão da relação de Deus com o mundo. O modo

⁵⁹ Ibid. p. 274.

⁶⁰ Ibid. p. 278.

como se concebia a relação com Deus na cultura pré-moderna foi interpretado como heteronomia, quando da mudança de paradigma; Deus era entendido como legislador externo e encarnado em uma igreja que dita leis opressoras. A Modernidade se rebelou contra isso, levantando a bandeira da autonomia⁶¹.

A autonomia, um dos elementos principais na caracterização da Modernidade, pode ser extremamente desumanizadora se estiver privada de sua profundidade, à medida que reduz o espírito humano a um pragmatismo superficial a um puro objeto⁶². A contribuição do cristianismo nessa cultura, fundada na consciência de autonomia, é exatamente colaborar para que ela se abra à sua profundidade, na visão cristã, trata-se de uma abertura à transcendência, ao Deus de Jesus que afirma a mais autêntica humanização.

O novo modo de compreender a relação de Deus com o homem não nega a autonomia humana, ao contrário, reconhece que Jesus é o fundamento da mais autêntica autonomia. A lei divina, então, não é algo alheio ao ser humano, mas manifestação de sua própria e mais autêntica profundidade. A nova relação entre Deus e os seres humanos supera tanto a lei heterônoma, que se impõe de fora, como a autonomia, fechada em si mesma.

Queiruga insiste que na cultura moderna, centrada na autonomia, é de fundamental importância recuperar a experiência humana como experiência de teonomia. Ele fala de cristologia⁶³ para mostrar a necessidade de se ver Deus por meio de Cristo e para acolher sua presença na sociedade moderna,

⁶¹ Cf. Idem. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. p. 29.

⁶² Queiruga faz alusão a denúncia de Hegel, mostrando que mais tarde tornou se realidade: "a negação da Transcendência com a intenção de afirmar o homem", na modernidade. Cf. Idem. *Creio em Deus Pai*. p. 40.

⁶³ Cf. Idem. *Repensar a cristologia*. p. 17-35, 59-151, 173-368.

recuperar em sua verdadeira humanidade a irrupção de Deus e fazer clara a evidência de sua presença no mundo moderno.

Será preciso fazer um alto no caminho reflexivo, para aludir à grande tarefa da teologia atual, talvez um verdadeiro aproximar-se ao mistério de Cristo de modo que sua filiação divina não apareça como um estar aparte da realização humana. Mas justamente realizando-se na plena realização da humanidade. O Vaticano II afirma: 'Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem' (GS 22). De sorte que de alguma maneira devemos afirmar que os enunciados sobre Jesus Cristo adquirem significação efetiva na medida em que, de algum modo e em justa proporção possam enunciar-se também de todos nós.⁶⁴

De maneira que o caminho para recuperar-se a autêntica experiência humana centrada na relação com Deus está na busca de contato por meio da experiência de Jesus de Nazaré, o filho de Deus. Na encarnação, Deus afirma a criatura até a plenitude, ficando evidente que a busca do divino não se dá em detrimento do humano, mas supõe sua máxima afirmação.

3.2 – A piteodiceia cristã e o problema do mal

Queiruga faz uma reflexão sobre a relação entre Deus e o mal, em uma perspectiva moderna, totalmente diferente da análise tradicional, possibilitando ao homem moderno compreender o objetivo do cristianismo para afirmar a bondade de Deus e sua proximidade com todos.

⁶⁴ Idem. *A teologia a partir da modernidade*. Manuscrito, maio de 2003. (tradução nossa)

O mal sempre foi um problema em todas as religiões e também para a filosofia. O problema do mal se torna mais agudo no cristianismo, pois ele se apresenta como desafio à própria essência de Deus, no qual foi revelando-se através de Jesus com grande amor e sem medida⁶⁵. Nada do que Jesus revelou a respeito de Deus seria verdade, se é que o próprio Deus permite ou causa o mal, ou se ele é impotente diante dele.

A teologia, segundo Queiruga, deve repensar a questão do mal em uma nova perspectiva para que a imagem de Deus não seja deformada e a fé no cristianismo se torne, a partir daí, questionável⁶⁶. A teologia moderna deve-se posicionar de forma diferente da abordagem tradicional, na qual faz uma fundamentação em pressupostos incoerentes com a mentalidade moderna, sendo assim, não é capaz de dar uma resposta equilibrada ao problema do mal sem recorrer a Deus. Para Queiruga Deus está do lado do homem contra o mal, ele é inevitável à criatura devido a finitude e a limitação, mas Deus luta contra o mal. A expressão “Deus é Antimal” de Edward Schillebeeckx é assumida por Queiruga como intuição fundamental a respeito da proximidade ativa de Deus ao lado dos seres humanos contra o mal.

O surgimento da filosofia contribuiu para a aplicação da razão crítica ao mundo da mitologia fazendo com que a contradição viesse a tona. Segundo Queiruga, a formulação do dilema de Epicuro mostra uma clara consciência da dificuldade: “Deus pode e não quer evitar o mal, então não é bom; ou quer e não pode, e então não é onipotente; ou nem pode nem quer, e então não é

⁶⁵ Cf. Idem. *Creio em Deus Pai*. p. 117-118.

⁶⁶ Cf. Idem. *Um Deus para hoje*. p. 17.

Deus”⁶⁷. Esse dilema apresenta alternativas insuperáveis, pois afirma a onipotência divina e nega sua bondade, e também afirma a bondade de Deus e nega sua onipotência. O dilema aponta para o ateísmo, pois percebê-se a negação a Deus, há uma contradição ou anulação de Deus ao afirmar que ele é mal ou que é ilimitado.

Historicamente a lógica do dilema de Epicuro foi aceita sem nenhuma crítica devido a crença na possibilidade de um mundo sem mal⁶⁸. Essa aceitação, segundo Queiruga, foi possível até o surgimento da Modernidade, “em épocas anteriores, este dilema pôde ser assimilado vivencialmente, porque o ambiente religioso geral conferia à fé uma plausibilidade social e uma segurança vivencial que protegia contra os efeitos últimos da contradição lógica”⁶⁹. Mas a partir da Modernidade esse dilema se torna impossível devido o rompimento cultural provocado pelo Iluminismo que passou a valorizar a razão, possibilitando o ateísmo tornar-se real, mostrando a contradição lógica e ameaçando romper com as barreiras da vivência religiosa, no qual o problema da teodicéia adquire toda a sua seriedade e dramaticidade⁷⁰.

Diante da Modernidade é necessário repensar a forma de enfrentar o problema, pois a teodiceia tradicional, completamente presa a armadilha do dilema, não responde com satisfação ao problema da questão do mal. Segundo Queiruga a questão do mal deve ser tratada enquanto realidade do mundo e um problema humano universal, devendo ser repensado de acordo com as novas exigências do paradigma moderno, ou seja, a partir da

⁶⁷ Idem. Do terror de Isaac ao abba de Jesus. p. 187.

⁶⁸ Ibid. p. 189-205; Cf. Idem. Recuperar a salvação. p. 85.

⁶⁹ Idem. *Esperança apesar do mal*. p. 124.

⁷⁰ Cf. Idem. Do terror de Isaac ao Abba de Jesus. p. 189.

secularidade e da autonomia. Atribuir o mal a Deus é considerá-lo algo extrínseco ao mundo, é negar a autonomia do mundo. Diante dessa proposta Queiruga parte da categoria “ponerologia” – do grego *ponerós*, mal – tratado do mal em si. A ponerologia é essencial para a reflexão cristã a respeito do mal, porque essa categoria insere o mal na realidade do mundo, tirando de Deus a culpa por sua existência. Ela procura uma explicação para a realidade do mal na história do mundo, portanto, o mal passa a ser considerado como algo intrínseco à realidade humana.

Queiruga realiza uma “pisteodiceia cristã” – do grego *pistis*, fé –, ou seja, dar uma resposta ao problema do mal a partir da fé cristã⁷¹. O primeiro a levantar a problemática, segundo Queiruga, foi Leibniz que dá o grande passo no tratamento da questão, iniciando uma teodicéia moderna, com sua nova categoria de “mal metafísico”⁷². Isso porque Leibniz antes de interrogar a Deus, interroga antes a realidade do mundo, para notar o que para essa realidade significa o mal e o que é que sua constituição o torna possível ou necessário. A sua proposta consiste em fazer um levantamento secular do problema para então depois dar a ela uma resposta religiosa.

Queiruga utiliza a categoria de Leibniz de “mal metafísico” para dizer que a idéia de que toda realidade finita é devido sua limitação e determinação constituindo a possibilidade de existência do mal. Ele observa que o mal metafísico constitui a condição estrutural que torna inevitável o aparecimento do mal concreto. O mal físico é consequência dos inevitáveis desajustes da realidade finita em seu pleno funcionamento. O mal moral é fruto da liberdade

⁷¹ Cf. *Ibid.* p.205-206.

⁷² *Idem. Creio em Deus Pai.* p. 131.

finita e de suas limitações, tendo como fundamento a própria vontade que é, por sua vez, finita⁷³. Quando respondemos sobre o mal fundamentado no discurso da piteodiceia cristã, partimos da ponerologia e do seu dado, ou seja, de que o mal é inevitável na realidade humana que é finita. Queiruga coloca que o “finito não pode ser perfeito”⁷⁴, ao criar, Deus já sabia que o mundo perfeito equivaleria a um outro Deus, pois a criação supõe finitude. Finitude é a condição de limite, carência de domínio e negatividade. A existência do mal no mundo deixa de ser responsabilidade de Deus e aparece como algo inerente à criatura. Doravante, Deus não pode ser questionado na sua bondade e na sua onipotência, pois Ele não pode fazer o impossível nem tampouco pode ser considerado mal, só porque não criou um perfeito. Ele criou um mundo finito, no qual o mal é possível. Mesmo existindo o mal o mundo tem sentido, porque ele é resultado do amor que cria e o lança à realização ou a salvação. Podemos perceber que Deus criando por amor possibilita ao homem alcançar a sua realização plena, e isso só é possível a partir da existência limitada e finita e por esta razão, inevitável ao mal. Segundo Queiruga, a piteodiceia cristã oferece uma resposta as interrogações sobre o sentido do mundo e da existência diante da realidade do mal.

È impossível pensar um mundo sem mal, pois ele é uma realidade intrínseca ao mundo finito; não há sentido em defender a idéia de que seja possível um mundo sem mal, uma vez que qualquer mundo possível será necessariamente finito. O mal no mundo é fruto de sua condição de finitude metafísica e da liberdade finita do ser humano⁷⁵. Deus fica isento da autoria do

⁷³ Cf. Ibid. p. 130-133.

⁷⁴ Ibid. p. 130.

⁷⁵ Cf. Idem. *Esperança apesar do mal*. p. 134-135.

mal. O mal não é algo que Deus manda ou permite à sua criatura. Desvincula-se, a realidade do mal da onipotência divina. A Modernidade trazendo consigo a mudança de paradigma possibilitou o “processo cultural colocar em evidência que todo mal concreto remete a uma causa mundana”⁷⁶ e não uma vontade divina. Diante dessa constatação Queiruga apresenta sua alternativa para dar conta de convencer a cultura moderna da ação de Deus no mundo e de seu profundo amor pela humanidade. Se Deus age no mundo e tem profundo amor pela humanidade, decide salvá-la, mostrando que está do lado do homem e não contra ele⁷⁷.

3.3 – Repensar a salvação

Diante da ação de Deus que cria por amor, e da finitude e na liberdade finita da humanidade que dá origem a realidade do mal, tanto física como moral, Queiruga nos chama atenção para repensarmos a salvação. E para tratar desse tema, segundo ele, é necessário retomar a atitude do Deus de Jesus Cristo para com o homem. Deus como puro amor, plena generosidade cria o ser humano para sua plena realização.

A concepção de um Deus como rival do ser humano, como aquele que castiga, produz no inconsciente religioso coletivo dos cristãos o medo e a angústia. Tanto crentes quanto os que perderam a sua fé, não suportam as exigências, as obrigações e os castigos advindos de uma mentalidade religiosa pré-moderna, completamente formalista e ritualisticamente estéril. A resposta está no repensar o esquema que foi herdado da interpretação pré-moderna da

⁷⁶ Ibid. p. 133.

⁷⁷ Cf. Ibid. p. 139-143.

Bíblia e da Tradição. Uma seqüência que mostra toda história “paraíso-queda-castigo-redenção-glória”⁷⁸. Queiruga tece uma crítica à teologia tradicional que faz uma interpretação dos conflitos, sofrimentos, enfermidades e a morte como sendo fruto do castigo gerado pelo pecado original.

Quando se lança hoje um olhar criticamente alerta à leitura teológica que continua sendo feita da visão bíblica acerca da história de Deus com a humanidade, surpreende a profunda impregnação mitológica que ainda a caracteriza. Todos reconhecem o caráter mítico dos primeiros capítulos de Gênesis; o que significa que o que ali está marcado não tem significado *histórico* no sentido de eventos empíricos ou acontecimentos físicos, que mudem o curso das leis naturais. Por isso se vêm abandonando as especulações acerca dos dons preternaturais de Adão, e já são muito poucos os que pensam que a morte física ou os desastres naturais entraram no mundo por causa de seu pecado.⁷⁹

Há necessidade de se repensar e reinterpretar a relação de Deus com o ser humano. Mesmo sabendo da condição de finitude da criatura e também da possibilidade estrutural do mal, assim mesmo, Deus com imenso amor criou o homem. Segundo Queiruga, desde o momento que Deus criou o ser humano e tendo que submetê-lo à necessidade de seu ser e de sua vontade, foi porque concebeu dentro de um projeto muito maior, ou seja, o homem ao ser criado não ficaria a mercê da própria sorte. Ao criá-lo Deus entra em sua história e identifica-se com ele abrindo caminho para a realização e a felicidade plena⁸⁰. A redenção na ótica de Queiruga é a realização do grande projeto de Deus: a

⁷⁸ Idem, *Esperança apesar do mal*. p. 10.

⁷⁹ Ibid. p. 84-85.

⁸⁰ Cf. Idem. *Recuperar a salvação*. p. 172.

salvação. Deus se identificando com o homem oferece seu próprio filho, que se identifica com o homem e seu destino. Jesus Cristo é verdadeiramente um homem real com todas as conseqüências, submetido à condição humana em toda sua impotência e finitude e que ao mesmo tempo, é Deus. Tendo a força para romper com a impotência, possibilita uma realização infinita. No processo de identificação do ser humano com Cristo encontra-se a salvação, pois o ser humano se torna Deus, porque se transforma e ultrapassa a si mesmo, apropriando do destino de Cristo⁸¹. Mesmo não criando o finito-perfeito Deus cria o ser chamado à perfeição em Jesus Cristo seu filho.

Na leitura da tradição teológica, Queiruga reitera que a condição humana tem que passar pela finitude, pela história, pois somente dessa forma é possível existir. A história aparece como condição para a salvação. Ou seja, compreende-se que o influxo de Deus na história torna possível e sustenta a liberdade do ser humano, de tal modo que a ação de Deus só é possível no agir da criatura. Esta é a idéia de *creatio continua*: a criação como dom original nunca retirado, como início perene do processo de salvação, representando a presença constante de Deus. A história se converte em caminho de esperança realista⁸². Podemos entender que Deus ao dar a vida ao ser humano eleva-o a uma plenitude, significando que Ele ajuda na realização de todas as dimensões. Somente nessa totalidade é possível compreender o sentido da imagem e semelhança da criatura em relação ao seu criador. Também uma intenção convergindo para um mesmo ideal de comunhão entre ambos.

⁸¹ Ibid. p. 174.

⁸² Cf. Idem. *Esperança apesar do mal*. p. 80.

Deus criando o homem por amor, oferece-se gratuitamente para a salvação, logo se pode dizer que o homem é aquele que acolhe, tornando-se ação de Deus em si mesmo. Sua palavra encarna criando história e assumindo também as questões vitais e cruciais do homem. A criação é fruto da bondade divina. Deus, em seu filho, vem ao mundo para suportar com o homem toda angústia e a árdua tarefa que lhe é essencial, a saber, a de tomar a sua existência como realização. No processo de interação entre Deus e humano a relação se torna profunda, na qual vai assegurando o prazer em Deus diante da realização de sua obra. Segundo Queiruga, “Deus não cria homens ou mulheres religiosos”⁸³, se por religioso se entende servir a Deus, Ele não é nada religioso, o *Abbá* de Jesus não pensa em si mesmo nem busca ser servido. Na realidade ele pensa no ser humano e busca exclusivamente o bem para este. Deus não cria homens para servir a ele, mas para manifestar seu amor e elevar à sua plena comunhão. É Deus que se põe à serviço da criatura revelando sua salvação. Criando por amor, Deus tem como única intenção a felicidade do ser humano. Por esta razão, a presença de Deus no mundo será história da salvação⁸⁴.

O Deus de Jesus Cristo não é um Deus que limita a liberdade humana. Com relação à criação, Deus tomou a decisão de criá-la e o fez por própria liberdade, mantendo-se fiel a esta decisão. O que se encerra na esfera da criatura, por sua vez, pertence à liberdade e à responsabilidade do ser humano. A finitude, a dor, o sofrimento e a morte pertencem a esta dimensão,

⁸³ Idem. *Recuperar a criação*. p.81.

⁸⁴ Cf. Ibid. p. 81-82.

e ao homem cabe unicamente aceitar. Deus não está à mercê da criatura, mas participa da sua condição, através de sua encarnação⁸⁵.

Toda dinâmica salvífica consiste no processo dialético entre Deus e o homem, mantida a partir da atitude de Deus para conosco. De um lado, está Deus como puro e constante doação, e do outro lado, o homem e seu empenho por receber e acolher a bondade divina. Nesse sentido, o peso da existência é pertinente à esfera da finitude da criatura, e não um dilema divino. Se a criação é fruto do amor do criador, a experiência religiosa, a religião como tal, transforma-se num auxílio indispensável à tarefa humana de sua realização. A salvação do homem consiste essencialmente na acolhida do projeto original do Criador. O divino não é adversário do humano. A criação é o lugar efetivo no qual é operada a ação de Deus. Queiruga deixa entrever que salvar não consiste em negar a criação, em vista de um além em relação ao mundo. Pelo contrário, é conduzir a criação à plenitude de sua realização. “Criada por amor, no amor e para o amor, a criatura humana está desde sempre envolvida na graça salvadora de Deus, que a sustenta em seu ser e a promove até sua realização possível na história, até a plenitude da comunhão definitiva na glória”⁸⁶.

O modelo teológico de Queiruga supera a concepção pré-moderna da criação perfeita que teria incorrido numa queda. “Porque é este um dos temas capitais em que a mudança cultural operada pela Modernidade obriga a uma revisão dos esquemas que, herdados de um mundo cultural muito diferente,

⁸⁵ Cf. Idem. *Recuperar a salvação*. p. 83-144.

⁸⁶ Idem. *Esperança apesar do mal*. p. 77-78

perderam a coerência que tinham em sua origem”⁸⁷. A salvação deixa de ser mera reparação para se tornar projeto: a bênção original nunca é retirada. O mundo deixa de ser uma realidade decaída para ser considerado um projeto em construção direcionado a plenitude, a seqüência anterior se converte com toda naturalidade em: “criação-crescimento histórico-culminação em Cristo-tempo da Igreja-glória”⁸⁸

A salvação que Deus oferece à sua criação depende de sua liberdade. “Deus é mão estendida para nosso exclusivo interesse: causamos dano a nós mesmos quando não acolhemos; preparamos para nós trágica armadilha, tornando mais aguda a dureza da vida, quando cremos torná-la mais fácil”⁸⁹. A presença salvadora não ameaça nossa autonomia, mas afirma-a em si mesma. Entrando na história da humanidade, o único interesse de Deus é a salvação de sua criatura. Por isso, o ser humano não tem o direito de interpretar a presença de Deus no mundo como susceptível de agravar sua situação. Deus cria o espaço vital da humanidade, sua possibilidade de liberdade e o projeto da plena realização humana.

A partir da teologia de Queiruga pode-se deixar de lado uma certa imagem de Deus, ou seja, abandonar a caricatura de um Deus que vigia, faz cobranças, castiga e se vinga do ser humano para de fato olharmos para a verdadeira imagem de Deus que sofre com o sofrimento da criação e que se entrega totalmente à humanidade. Ele envia seu Filho aos seres humanos para revelar seu plano de salvação. Constatando a ação salvadora de Jesus Cristo, Queiruga não se desvia em relação ao dilema de Epicuro e suas

⁸⁷ Ibid. p. 73.

⁸⁸ Idem. *Esperança apesar do mal*. p. 78.

⁸⁹ Idem. *Recuperar a salvação*. p. 22.

conseqüências na cultura moderna. Pois o mal continua existindo sem negar sua dura presença; mas não é um castigo divino, representa o obstáculo que, opondo-se igualmente à criatura e ao impulso criador que a sustenta, ou seja, aquilo que Deus não deseja e em cuja superação trabalha apoiando e inspirando nosso esforço⁹⁰.

Queiruga analisa a morte de Jesus como conseqüência de sua prática salvadora, e da ajuda de Deus aos homens.

Jesus não morre assassinado na cruz para satisfazer um principio abstrato: pensar isso é a melhor maneira de fazer com que 'perca sua eficácia a cruz de Cristo' (1Cor 1, 17). Morre pelo choque concreto e real com os limites implacáveis da realidade, com a força do mal e do pecado. Morre condenado, não por um puro capricho ou por uma maldade absoluta e desencarnada: os que fizeram com que ele fosse morto tinham motivos muito sérios para agir assim. *Mors tua, vita mea* ('tua morte é minha vida'): tal poderia ser o resumo. Para os escribas, os fariseus e os anciãos, Jesus rompia com todos os seus esquemas religiosos e interditava um sistema social que estava profundamente sacralizado e lhes conferia sua própria identidade (e, de passagem, seus privilégios sociais): 'que um só homem morra pelo povo e não pereça a nação toda' (Jo 11, 50).⁹¹

Na realidade tirou as máscaras colocadas na face de Deus em nome de uma tradição religiosa que era completamente estéril. Sua pregação se voltou também para uma nova esperança social, pautada na radicalidade da vida

⁹⁰ Cf. Idem. *Esperança apesar do mal*. 78-79.

⁹¹ Idem. *Recuperar a salvação*. p. 182.

comunitária, como espaço de amor, justiça e paz. Podemos compreender que através da cruz Deus tem um único objetivo: ajudar o ser humano.

Se a cruz manifesta o profundo amor de Deus, a ressurreição revela o futuro da humanidade, sua plenificação sonhada por Deus. Por isso, se Jesus não tivesse ressuscitado, ele teria sido reduzido a mais uma personagem, como tantos outros. A ressurreição foi a palavra decisiva e irrevogável de Deus sobre Jesus, demonstrando que cumpre-se o projeto criador de plenitude e felicidade para o homem, revirando todo o problema do mal, ficando paradoxalmente, iluminado como mistério máximo do amor e da força salvadora de Deus⁹². Mas devemos nos assegurar que alguns eventos da Bíblia não podem ser encarados literalmente como ocorrência nas condições da história. Evento como a ressurreição precisa ser revisto para compreensão do homem moderno.

3.4 – Um novo olhar para a ressurreição na Modernidade

A grande mudança cultural, segundo Queiruga, possibilitou a manifestação de dois fenômenos na leitura das Escrituras. O primeiro foi o fim de uma leitura literal dos textos, isto é, tornou impossível tomá-los como “registros de cartórios” do acontecido, obrigou a busca de seu sentido subjacente ao teor imediato da letra. O segundo consistiu no surgimento de uma nova cosmovisão, que obrigou a ler a ressurreição de forma diferentes das pressupostas em sua versão original⁹³.

⁹² Cf. Idem. *Creio em Deus Pai*. p. 146-147.

⁹³ Cf. Idem. *Repensar a ressurreição*. p. 265

A Modernidade trouxe uma nova compreensão, forçou uma mudança na leitura e ao mesmo tempo proporcionou os meios para tal. Ao mesmo tempo em que rompeu a escravidão de uma interpretação ao “pé da letra”, abriu a possibilidade de novos significados, também introduziu “a leitura na dinâmica viva da história da revelação, carregou-a de um realismo concreto e vitalmente significativo”⁹⁴.

O evento da ressurreição de Jesus, segundo Queiruga, não apenas não é um milagre, como também não é nem mesmo um acontecimento empírico⁹⁵. A fé na ressurreição não depende de se aceitar ou recusar a realidade histórica do sepulcro vazio. Diante da Modernidade e de novos parâmetros da cultura o tema da ressurreição é um evento que deve passar pela crítica para tornar compreensível ao homem moderno. Há necessidade da conscientização diante da mudança do marco cultural, traduzir este evento bíblico a um novo contexto cultural, e isso não significa negá-lo.

Com a entrada da Modernidade e a constituição do sujeito histórico, a experiência da ressurreição tem lugar a partir das condições colocadas pela Modernidade. Significando que por um lado será necessário encarar lucidamente sua crítica e que, por outro lado, será preciso explicá-la dentro dos aspectos em que se desprende o interesse do homem moderno. “A razão está em que, uma vez rompido o *sentido literal*, que se mostrava solidário com o contexto cultural do passado, pode surgir a impressão de que com ele se torne

⁹⁴ Ibid. p. 265.

⁹⁵ Quando Queiruga afirma que a ressurreição não é um fato *empírico*, não pretende de forma alguma dizer que não é real, mas, pelo contrário, que é *tão real* que chega a estar acima do fato empírico, da mesma forma afirma a respeito de Deus. Assim, a ressurreição não é um “milagre” e não está ao alcance dos métodos da “história” científica. Cf. Idem. *Repensar a ressurreição*. p. 24-29, 80.

nulo o *sentido do objeto em si mesmo*”⁹⁶. Não cabe nesse sentido uma leitura literalista da ressurreição, e nem mesmo de outros eventos narrados nos textos bíblicos. Em uma reviravolta dos processos cognitivos, a fé não pressupõe o sepulcro vazio e a experiência tangível do ressuscitado, ao contrário, é o Cristo ressuscitado que só aparece como tal na pré-compreensão da fé. Uma parte notável da literatura teológica – a que considera óbvia a oposição entre o “Cristo histórico” e o “Cristo da fé” – abandona a posição realista e se encontra, necessariamente, com o ponto de vista idealista. Não é a realidade, aquilo que concretamente acontece que gera e explica o convencimento; ao contrário, é a “visão do mundo”, a fé preliminar, que torna evidentes, visíveis, fatos que, sem ela, não subsistem. A fé, graças à mediação imaginativa, idealiza o seu objeto. No caso do cristianismo, isso significa que Cristo aparece como ressuscitado na fé, graças à fé. Fora dela, só existe o mistério de um sepulcro vazio, de um corpo que desapareceu. Problema este que não interessa à fé, para a qual o que importa é tão-somente o Cristo. A ressurreição não precisa da carne de Jesus de Nazaré, de sua pessoa individual; é suficiente a idéia, o símbolo do Homem-Deus. A fé vive da idéia, não da realidade⁹⁷.

Esse pressuposto, verdadeiro a priori conceitual, fica evidente em Queiruga. As aquisições “irreversíveis” da exegese e da cultura moderna fazem com que não se possa mais conceber a presença ativa de Deus como uma irrupção pontual, ou seja, física e acessível aos sentidos, na trama do mundo. Quando a teologia atual percorre o caráter constitutivo de nossa fé na ressurreição, aponta para o fato da experiência.

⁹⁶ Ibid. p. 27.

⁹⁷ Cf. Ibid. p. 78-85.

Na situação pré-moderna, em que a ação divina era concebida como que interferindo, com toda a naturalidade, nos processos mundanos – Deus mandava a chuva ou afastava a peste – este caráter não constituía um problema especial. Hoje, com base na consciência *irreversível* da autonomia das leis físicas que regem o mundo, não é possível pensar assim. Justamente por respeito a seu caráter transcendente, é preciso rechaçar com energia toda visão intervencionista de um Deus que trabalha na base de ingerências pontuais ou ações categoriais, interferindo na causalidade intramundana. Longe de exaltar, como poderia parecer à primeira vista, sua onipotência, essa visão acabaria, na realidade, convertendo Deus em *uma causa* – muito grande, por sinal – entre as causas do mundo.⁹⁸

A simples leitura deste parágrafo constitui a compreensão de que não se deve pensar numa intervenção categorial de Deus interferindo no mundo, segundo Queiruga, Deus não age no mundo⁹⁹. Mudando “radicalmente, a concepção de milagre, que agora não é mais concebido como intervenção física – ou psíquica – que transtorna o curso natural do mundo”¹⁰⁰. Por isso, a análise da ressurreição de Jesus como milagre – o mais espetacular – desapareceu definitivamente dos tratados sérios¹⁰¹. A tal ponto, que até nos tratados mais ortodoxos se pode ler a afirmação de que a ressurreição não é um milagre, mas não é nem mesmo um acontecimento histórico¹⁰². A experiência do Ressuscitado deve remover qualquer presença de tipo empírico. Se o Ressuscitado fosse tangível ou comesse, seria necessariamente limitado pelas leis do espaço, ou seja, não seria ressuscitado. E a mesma coisa

⁹⁸ Ibid. p. 93.

⁹⁹ Cf. Ibid. p. 96-98.

¹⁰⁰ Ibid. p. 93.

¹⁰¹ Cf. Ibid. p. 93.

¹⁰² Cf. Ibid. p. 30-32.

aconteceria se fosse fisicamente visível¹⁰³. Acreditar em algo diferente disso significaria submeter-se a “tomar mais ou menos ao pé da letra os relatos”¹⁰⁴, ou seja, ao imperialismo do princípio empirista, tornar impossível a razoabilidade da fé na ressurreição. Para ele, “a visibilidade física não é precisamente o melhor caminho para esclarecer e tornar crível a fé na ressurreição”¹⁰⁵, isso possibilita dizermos que os discípulos não viram com seus olhos o Ressuscitado nem o tocaram com suas mãos, pois isso era impossível, uma vez que ele estava fora do alcance de seus sentidos. O que eles viram não pode conservar nenhuma relação material com um suporte absolutamente indispensável da identidade, nem se vê o que poderia provocar a transformação de seu corpo morto, ou seja, do cadáver¹⁰⁶.

Na leitura do pensamento de Schillebeeckx, Queiruga mostra que a ressurreição de Cristo foi interpretada, sem dúvida no contexto apocalíptico judaico de ressurreição corporal, algo único e original, trata-se não da coletividade, e sim desta pessoa; e não acontece no final dos tempos, mas no agora imediato. O importante é captar esse acontecimento único, que poderia ser descrito que Jesus foi levantado pelo Pai de entre os mortos e que esse Jesus está conosco de modo completamente novo. O que importa de fato é que cada época possa exprimi-lo com conceitos significativos para ela. Como o Novo Testamento conseguiu realizar de modo eficaz para sua época, e é modelo normativo para hoje. Desse modo, é muito importante compreender o

¹⁰³ Cf. Ibid. p. 80.

¹⁰⁴ Ibid. p. 80.

¹⁰⁵ Ibid. p. 80.

¹⁰⁶ Cf. Ibid. p. 79.

verdadeiro realismo da ressurreição. Livre das aderências imaginativa e mitológica pode-se compreender melhor a experiência apostólica¹⁰⁷.

Para Queiruga, a realidade do Cristo ressuscitado não pressupõe a sua realidade sensível, corpórea. Ela se baseia na subjetividade do crente, nas experiências psíquicas, de visualização ou de convicções íntimas. Convicções que podem ter um referente real – o místico, na sua visão, liga-se realmente a Cristo –, sem que esse referente seja a forma em que se apresenta¹⁰⁸. A visão pressupõe a experiência interior, a peculiar condição pessoal e ambiental, a partir da qual a mediação imaginativa entra em ação, dando forma ao objeto de sua aspiração. No caso dos discípulos, dentro da cultura daquele tempo, aberta às manifestações extraordinárias e empíricas do sobrenatural, podia funcionar com toda naturalidade o esquema imaginativo da ressurreição como uma espécie de retorno à vida¹⁰⁹. Ou seja, os discípulos acreditaram vê-lo na medida em que eles eram predispostos a isso, por um contexto, um ambiente espiritual. Dentro desse horizonte, o elemento decisivo, o ponto crucial, é provocado pela experiência fundamental da morte de Jesus: o contexto vivíssimo emotivo causado pelo drama do Calvário. É no drama do falecimento da pessoa querida, que amadurece o que poderíamos chamar kantianamente o “esquema imaginativo”¹¹⁰ para compreender a ressurreição como já acontecida. No contexto messiânico-escatológico de Israel, a morte de Jesus provoca um vazio lancinante, uma experiência de dor que urge por uma

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.* p. 157-158.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.* p. 91.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.* p. 90-91.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 97.

solução. A cruz de Cristo se “transforma” na ressurreição: a ressurreição acontece na própria cruz¹¹¹. Cristo, o morto, volta a ser vivo na fé.

Uma comunidade que, finalmente, viveu a injustiça terrível do assassinato desse em quem acreditava e que, superando o desconcerto inicial e rompendo as expectativas espontâneas, soube reconhecer aí, de um modo tateante, embora novo e fecundo, a presença ressuscitadora de Deus, que, sem intervir de modo empírico, não deixou que Jesus caísse no nada da morte, mas o exaltou à plenitude de sua Vida.¹¹²

A ressurreição não é um evento empírico que se segue a morte de Jesus na cruz. É, simbolicamente, a transfiguração de Cristo induzida pela experiência trágica de seu fim. Numa forma paradoxal, que ocupa o centro do modelo idealista, a ausência produz a presença, o vazio dá lugar a uma plenitude, a privação se transforma em vitória. Isso requer que seja removido da cruz o aspecto de escândalo, em sentido Paulino. Esse aspecto seria nos evangelhos, uma construção literária, não um elemento histórico. Queiruga reconhece que um hábito inveterado, que se apóia fortemente na letra dos Evangelhos, levou a ver a cruz como lugar de “escândalo”, que decreta o fim da fé dos discípulos, os quais nesse momento teriam fugido, negando ou traindo seu Mestre. Para explicar sua conversão posterior, teria de acontecer algo extraordinário e milagroso, que, com sua evidência irrefutável, lhes restituísse a fé. Esse algo seria a ressurreição, que obtém uma autêntica demonstração histórica. Não se pode negar que o argumento tenha a sua força, de fato, ele continua a ser o mais recorrente nos tratados atuais.

¹¹¹ Cf. Ibid. p. 177.

¹¹² Ibid. p. 177.

Todavia, uma reflexão mais atenta permitiu ver, cada vez com maior clareza e mais ampla aceitação entre os estudiosos, a sua natureza de dramatização literária com valor apologético. Essa conclusão seria comprovada pelo fato de que a hipótese de uma traição ou de um renegamento é profundamente incompreensível e injusta com os discípulos. Estes teriam traído Jesus no momento da prova suprema, teriam sido ingratos e sem coração. O que, para o autor, é inadmissível. Por outro lado, o escândalo vale para os romanos, não para os judeus: os criminosos de Roma eram os heróis do povo por eles subjugados¹¹³.

A cruz de Cristo, na ótica completamente positiva mostrada por Queiruga, não é o que afasta o lugar da solidão. Ao contrário, é o ponto coagulante da fé: a crucifixão, com o horrível escândalo da sua injustiça aparece como o catalisador mais determinante para compreender que o que aconteceu na cruz não podia ser a conclusão definitiva. A cruz não é um ponto de fuga, mas foi “a última grande lição no processo revelador”¹¹⁴. Uma conclusão obrigatória, para Queiruga, na medida em que, entre a morte de Jesus e a fé da Igreja nascente, não acontece nada.

O enfoque da ressurreição de Cristo como incluída em um processo revelador que ela leva à culminação permite captar os dois vetores fundamentais de sua originalidade: a profunda novidade a respeito da visão anterior, por um lado; e seu caráter não objetivante ou mítico, por outro. A morte na cruz constitui justamente a dobradiça em que ambos os vetores se articulam. Como *morte*, está no limite extremo da vida, conferindo-lhe sua forma última e

¹¹³ Cf. Ibid. p. 154-159.

¹¹⁴ Ibid. p. 166.

abrindo-a dinamicamente sobre a eternidade. Como morte de *cruz*, com o horror de sua injustiça, adquire um caráter revelador que permite a captação definitiva do sentido da presença salvadora e ressuscitadora de Deus e da ressurreição como vida já plena e glorificada.¹¹⁵

O idealismo, como filosofia do não acontecimento, implica um curto-circuito segundo o qual a fé deve preceder o evento, não seguira a ele. O argumento segundo o qual os discípulos fogem, apavorados e desmoralizados, tem a sua força, como reconhece Queiruga, que no “fato da fuga e do ocultamento dos discípulos foi, com muita probabilidade, historicamente certo; mas a sua interpretação como traição ou perda da fé constitui uma ‘dramatização’ literária, de caráter intuitivo e apologético, para demonstrar a eficácia da ressurreição”¹¹⁶. Na sua efetividade, a fé na ressurreição encontrou no destino trágico de Jesus sua máxima confirmação, bem como o seu significado último e pleno. A “ressurreição, ao mostrar que a realidade em seu completo destino está envolta por um Amor absoluto, mais poderoso que o mal, não permite que este tenha a última palavra”¹¹⁷.

Se atualmente a ressurreição com seu significado elaborado pelo estudo crítico, se apresenta como “novo”, é porque não tem o mesmo significado corrente e aceito pela teologia tradicional praticada. Isso possibilita ao intérprete, colocando-o diante da tarefa de reelaborar a compreensão do novo conceito de ressurreição¹¹⁸, de “construir teologicamente um conceito novo que

¹¹⁵ Ibid. p. 166.

¹¹⁶ Ibid. p. 267.

¹¹⁷ Ibid. p. 234.

¹¹⁸ Queiruga aponta que o novo conceito de ressurreição, “tal como se revela no destino de Jesus de Nazaré, não precisou recorrer a ações divinas de caráter intervencionista e milagroso; mas não por isso deixou de constituir uma descoberta real. Descoberta que inclui experiências

responda aos parâmetros da cultura contemporânea”¹¹⁹. As mudanças ocorridas e ao mesmo tempo enunciadas obedecem em geral a um processo amplo. Na realidade o que ocorre é “uma autêntica mudança de paradigma”, e isto afeta de sobremodo o marco de referência por inteiro, havendo a necessidade de uma remodelação na estrutura do conjunto. E isso significa, “manter viva a experiência cristã na mudança da história, esforçando-se por entendê-la e expressá-la em categorias inteligíveis e realizáveis para a cultura de cada tempo”¹²⁰.

4 – Conclusão do capítulo

Com a mudança de paradigmas e um novo conceito para uma vida estruturada na experiência da vida cristã, é necessário um novo processo de remodelação que representa, decisivamente, a finalidade última da teologia, constituindo critérios decisivos de seu labor. É necessário termos uma nova visão da cristologia, do mal, da salvação e da ressurreição de Cristo, pois quando repensamos o cristianismo devemos ter em mente se a fé cristã poderá tornar-se um pouco mais significativo culturalmente e também um pouco mais vivenciável religiosamente. Entretanto, Queiruga apresenta o fim do cristianismo pré-moderno como desafio de uma nova experiência para um novo horizonte na religião e no cristianismo, colocando a teologia como instrumento

pontuais, mas que se realiza integrando e compreendendo tudo a partir da experiência global dentro da nova situação criada da morte na cruz. Somente a *descoberta* de que Jesus em pessoa não podia ter sido aniquilado pela crucifixão, mas estava ressuscitado e glorificado em Deus, permitiu à primeira comunidade dar coerência à situação real na qual se encontrava”. A ressurreição tem caráter de preservar a identidade de Jesus no seio da comunidade. O que importa para a fé de fato, não é o corpo em si, mas sua identidade como existência histórica que viveu em relação a Deus. Cf. Ibid. p. 179.

¹¹⁹ Ibid. p.28.

¹²⁰ Ibid. p. 31.

necessário para uma contribuição da intuição básica para articulação da espiritualidade humana dentro da nova conjuntura moderna.

Apresentamos, então, uma análise crítica da obra que consideramos de suma importância para entendermos a crise do cristianismo pré-moderno diante dos grandes desenvolvimentos da Modernidade: o *Fin del cristianismo premoderno: retos hacia un nuevo horizonte* para notarmos sua contribuição para uma releitura moderna do cristianismo dentro dos novos paradigmas culturais.

5º CAPÍTULO

O FIM DO CRISTIANISMO PRÉ-MODERNO: DESAFIO PARA UM NOVO HORIZONTE

Neste capítulo procuramos apresentar uma análise da obra de Andrés Torres Queiruga. Abordaremos sua importância para o conjunto de nossa pesquisa. Como forma de objetivar uma contribuição para uma releitura moderna do cristianismo. Esta obra é de suma importância, pois ela marca o horizonte da crise estabelecida no cristianismo diante da Modernidade, apontando propostas para uma saída. No limiar dessa pesquisa apresentamos diversas categorias estruturadas por Queiruga, que foram criadas de intuições da necessidade de uma busca de resposta à crise da configuração pré-moderna do cristianismo. Permitindo uma leitura da experiência cristã que não passará despercebida pelo leitor. Nesta obra está contido todo o tratado teológico queruguiano, mostrando a profundidade da importância de se repensar o cristianismo de fato.

O leitor interessado no entendimento da crise fomentada pelo desenvolvimento proporcionado pela nova cultura ao cristianismo pré-moderno, encontrará nesta obra o desejo de recuperar a credibilidade e o vigor de uma experiência originária, para que a fé se torne intelectualmente significativa e possa ser vivida e praticada culturalmente. Por essa razão assumimos aqui o compromisso de mostrar que o cristianismo terá que atualizar sua mensagem para sobreviver diante de um novo horizonte cultural. Também, trazer uma

contribuição com um balanço crítico para uma nova perspectiva do cristianismo na nova cultura moderna.

1 – Apresentação da obra: *Fin del cristianismo premoderno: retos hacia un nuevo horizonte*

A obra *Fin del cristianismo premoderno: Retos hacia un nuevo horizonte*, situa-se como marco de várias obras consagradas de Andrés Torres Queiruga. Nela realiza uma análise da situação da religião, do cristianismo, da Igreja Católica e da teologia na atual conjuntura cultural. De maneira geral, suas reflexões se constituem em uma proposta de aproximar o atual trabalho teológico cristão aos desafios representados pela Modernidade. As mudanças ocorridas com a chegada da Modernidade são de tal calibre que, segundo Queiruga, “a vertigem ameaça apoderar-se do espírito, e tendem a se produzir reações polares”¹. Essas acontecem, sobretudo, na parte institucionalmente – Igreja Católica – mais influente no mundo religioso cristão, que não viu melhor maneira de defender a experiência da fé, senão mantendo-a prisioneira de modelos do passado, encerrando-se em uma atitude apologética². Ou seja, é necessário repensar o cristianismo e tirá-lo do antigo modelo de pensamento, pois a Modernidade acena com um novo paradigma.

Ou as verdades profundas que ai estão latentes sejam pensadas e expressem de maneira que se tornem *inteligíveis e vivenciáveis* na nova situação cultural, ou passarão inevitavelmente para o baú das recordações, boas apenas para a nostalgia dos avós e para escárnio

¹ QUEIRUGA, André Torres. *Fin del cristianismo premoderno*. p. 20. .

² Cf. Ibid. p. 21.

dos netos. De fora, muitos já crêem que seja assim, confundindo a forma com a substância; e do lado de dentro, sobram os que se empenham em confirmá-las em sua apreciação.³

O autor explica no prólogo que o livro poderia ter sido intitulado de forma diferente: “a religião perante o terceiro milênio”; “desafios para a teologia no século vinte e um”; ou então, “a mudança rumo a um novo paradigma”⁴. Pensamos que o último é o mais ajustado, pois mostra razoavelmente as constantes mudanças de idéias que o texto ao longo da obra desenvolve. Em nossa análise caberia também que a obra poderia ter sido intitulada: “contribuições para repensar o cristianismo diante de um novo paradigma”, pois aponta de diversas formas uma saída do cristianismo pré-moderno.

Fin del cristianismo premoderno possui cinco capítulos e é dividido em duas partes: a primeira, mais formal como adverte o próprio autor, é constituída por dois capítulos iniciais; a segunda parte aborda problemas mais concretos.

O primeiro capítulo: “La teología en el cambio de cultura”⁵, é o mais extenso e o mais importante, pois, como o próprio autor sugere,

constitui de alguma maneira o programa geral: nele aparecem enunciados todos os problemas, de sorte que os demais acabam assumindo um certo ar de explicitação ou aplicação concreta. Trata-se, com efeito, de tornar patente a radical novidade do horizonte em que a entrada da Modernidade situou a religião; em consequência, insiste na necessidade verdadeiramente premente de que

³ Ibid. p. 211.

⁴ Ibid. p. 9.

⁵ Ibid. p. 13-59.

a teologia enfrente com decisão a necessária mudança de paradigma, empreendendo a reconstituição de suas coordenadas gerais e repensando todos e cada um de seus grandes problemas à luz da nova situação.⁶

No início Queiruga formula o que ele considera o “ponto central” de sua proposta: a necessidade de repensar “o modo de conceber a relação de Deus conosco”⁷ tarefa fundamental para a teologia cristã. Propõe “uma kehre⁸ radical”, uma “inversão radical”⁹, tanto na ordem da vivência, na experiência cristã, como também na conceitualização e concretização teológica. Ou seja, tomar a sério a absoluta primazia de Deus que nos criou por amor¹⁰. Na realidade essa idéia aparece como um fio condutor através dos demais capítulos: por exemplo, no segundo refere-se à linguagem teológica, quando o autor indaga sobre o esforço por trazer em “primeiro plano a absoluta iniciativa divina, que converte em resposta toda aparente iniciativa humana”¹¹. No terceiro capítulo o autor refere-se à nova religiosidade, com a proposta de aproximar este fenômeno excepcionalmente universal, de um diálogo construtivo com a experiência cristã. Pois, segundo ele, esse seria o passo fundamental para uma “intuição básica capaz de contribuir hoje para a articulação de um novo paradigma da espiritualidade humana” estruturada em Deus que cria por amor¹². No quinto capítulo o autor dedica-se ao diálogo fé-ciência, quando ele chama a atenção para uma nova concepção de Deus e de

⁶ Ibid. p.10

⁷ Ibid. p.14

⁸ Termo alemão que significa volta, giro, mudança. Ibid. p. 14.

⁹ Ibid. p.26.

¹⁰ Cf. Ibid. p. 14.

¹¹ Ibid. p. 68, 80, 87.

¹² Ibid. p. 105.

sua atuação¹³. A ausência deste “ponto central” no capítulo quatro, que é dedicado ao tema do magistério eclesiástico, confirma a singularidade deste capítulo com o conjunto de todo o livro.

2 – Análise crítica da obra

O texto é rico em expressões que sinalizam a importância do momento atual: uma “revolução epocal”¹⁴ que leva a uma “mudança radical de paradigma”¹⁵, a “queda da cosmovisão antiga”¹⁶ oposta a “cosmovisão secular”¹⁷ tornando possível uma transformação das categorias, que leve a sério a nova conjuntura cultural. Neste contexto Queiruga adverte e traça o diagnóstico do que denominou “a crise do cristianismo pré-moderno”. Demonstra que o cristianismo necessita urgentemente, para continuar sendo o que tem a pretensão de ser, de nova configuração no mundo atual, mais precisamente, porque a Modernidade se opôs em questão “desde seus mais profundos alicerces, todo o marco em que a experiência cristã tinha sido modelada e configurada”¹⁸. O autor mostra que os hábitos mentais, usos linguísticos, as pautas piedosas, a imensa maioria dos conceitos e expressões “pertencem ao contexto cultural anterior ao Iluminismo”¹⁹. O ambiente cultural de crmandade favoreceu e legitimou os conceitos e expressões, e até mesmo a própria visão cristã de Deus que foram configuradas durante os cinco ou seis

¹³ Cf. Ibid. p. 203.

¹⁴ Ibid. p. 20.

¹⁵ Andrés Torres Queiruga utiliza o termo “*cambio de paradigma* = mudança de paradigma” para designar as “revoluções epocais”, ou seja, trata-se de uma profunda mudança das categorias estruturantes de compreensão da realidade num determinado contexto histórico. Ele defende a necessidade da construção teológica de novo paradigma para o cristianismo. Ibid. p. 17; Cf. p.175 e 208.

¹⁶ Ibid. p. 74.

¹⁷ Ibid. p. 211.

¹⁸ Ibid. p. 16.

¹⁹ Ibid. p. 73.

primeiros séculos de nossa era e receberam sua formulação ao longo da Idade Média. A partir da entrada da Modernidade a crise que se instalou no cristianismo se deve fundamentalmente aos “desajustes” produzidos pelas transformações, que colocou abaixo o mundo cultural da Idade Média²⁰. O autor mostra que a “crise nasce justamente porque os moldes culturais se romperam, tornando-se opacos à experiência originária”²¹. Esta situação requer, então, uma nova configuração na teologia, uma nova remodelação e tradução de conjunto, ou seja, uma remodelação radical, que deve estender-se a todos os âmbitos. Afeta tanto as questões formais e de método como, também as de vivência e conteúdo. Queiruga anuncia o “fim do cristianismo pré-moderno”²².

Queiruga adverte que

um dos grandes perigos que chegam ao pensamento teológico atual é o de construir “teologias bonitas”. Ou seja, teologias que, em lugar de repensar a partir dos marcos referenciais que constituem atualmente a condição de possibilidade de toda significatividade efetiva, se limitam a atualizar e renovar o vocabulário ou mudar o nome dos *adversarii*, deixando ao mesmo tempo intactos os esquemas de fundo”²³.

Em síntese, o autor deixa claro que, “já passou o tempo da acomodação ou do simples reajuste, e se impõe uma mudança de paradigma”²⁴, ou seja, a Modernidade situou o cristianismo dentro de uma cultura radicalmente nova.

²⁰ Cf. Ibid. p. 15, 16.

²¹ Ibid. p. 56.

²² Queiruga entende por cristianismo pré-moderno a polissêmica configuração histórica da experiência cristã anterior à cultura moderna, ou seja, anterior às mudanças ocorridas a partir do Renascimento e do Iluminismo, com sua virada antropocêntrica.

²³ Ibid. p. 54.

²⁴ Ibid. p. 104.

Por esta razão não basta um prolongamento horizontal; é necessária uma “verificação vertical”, o que significa buscar a experiência fundante, configurando-a aos novos moldes culturais de nosso contexto, como nossos antepassados o fez no seu devido tempo. Isso significa que não podemos ignorar a tradição, pois o labor teológico só é possível dentro da experiência do marco de cada tempo²⁵. Esta advertência é necessária, segundo Queiruga, devido a que nos encontremos agora em uma situação de trânsito, uma fase de elaboração onde o velho já não serve mais, e o novo ainda precisa configurar-se²⁶.

Segundo Queiruga, a Modernidade se dá como mudança de paradigma na perspectiva da autonomia e historicidade. Para ele existe atualmente um consenso sobre o fato de que o que constitui o “núcleo mais determinante e talvez o dinamismo mais irreversível do processo moderno é a progressiva autonomização alcançada dos distintos estratos ou âmbitos da realidade”²⁷, uma realidade dotada de uma legalidade intrínseca que garanta a autonomia humana e que aparece como radicalmente histórica e evolutiva. Assim as realidades mundanas aparecem obedecendo às leis naturais de sua própria existência. Esta determina o fundo de crenças que articulam o substrato cultural²⁸.

Segundo Queiruga, o paradigma moderno impõe uma nova maneira de compreender a relação entre Deus e o mundo, a saber, respeitando a autonomia das realidades criadas. Somente levando em conta o novo

²⁵ Cf. Ibid. p. 56.

²⁶ Cf. Ibid. p. 117.

²⁷ Ibid. p.17-18.

²⁸ Cf. Ibid. p. 18-19.

paradigma e repensando a concepção de Deus a partir dele é que se torna possível uma fé coerente e responsável, além de dar legitimidade à própria imagem de Deus. A consciência da autonomia do mundo engendrou maneira radicalmente diferente de compreender o dinamismo das realidades físicas, que mostrou força de sua legalidade intrínseca, isto é, que as realidades mundanas obedeciam às leis de sua própria natureza. Nem os astros eram movidos por inteligências superiores nem as enfermidades eram causas dos demônios²⁹. Houve embate e ruptura com a cosmologia teocêntrica pré-moderna, devido boa parte de o mundo religioso cristão aprisionar a experiência da fé em modelos do passado, utilizando-se de uma atitude apologética, não admitindo a legalidade das novas conquistas no processo da realização humana. A conseqüência imediata da nova visão foi uma considerável perda da autoridade religiosa tradicional. Queiruga constata que a mudança penetrou e transformou profundamente as estruturas mentais das pessoas que tornou impossível, até mesmo ao cristão mais piedoso, continuar a aceitar que os astros sejam movidos por inteligências superiores ou por anjos³⁰. Não dá mais para ignorar que a chuva e o trovão têm causas atmosféricas definidas e continuar concebendo essas realidades, mesmo dentro do espaço litúrgico, como ações pontuais de Deus. Essa mudança minou pela raiz a concepção intervencionista da atividade divina. Esta concepção deixa de responder como deve ser o modo de relacionamento de Deus com o mundo tal como a Modernidade propõe, colocando Deus distante e fora do mundo criado, intervindo sempre quando quiser na criação

²⁹ Cf. *Ibid.* p. 18.

³⁰ Cf. *Ibid.* p. 17-23.

desrespeitando sua autonomia³¹. Essa concepção consiste numa má assimilação da cultura moderna pelo cristianismo no que se refere à relação entre Deus e o mundo. Pois em plena Modernidade, não é mais possível ignorar, por exemplo, que sejam vírus, bactérias ou alguma disfunção orgânica as causas das enfermidades e defender que estas sejam causadas por demônios ou mesmo, o que é pior, enviadas por castigo divino.

Doravante a crítica fundamental de Queiruga ao deísmo intervencionista consiste na afirmação de que essa concepção, além de manter Deus distante, elimina toda iniciativa absoluta de Deus. Para Deus agir é necessário que o ser humano o invoque, implore, solicite sua ajuda. O movimento vai do ser humano a Deus e não o inverso. Deus aparece como ser passivo pouco preocupado com a vida humana. A salvação, por exemplo, aparece como uma realidade que tem que ser “conquistada diante de um Deus ‘no céu’, que teoricamente nos ama, mas que na efetividade vivencial está mais bem passivo até que consigamos movê-lo com nossas súplicas”³². De certa forma isso mostra a idéia de um Deus que é contrário à realização humana, pois de um lado está o interesse de Deus, e do outro, os interesses do homem. Para Queiruga seria muito mais suscetível ao problema da relação entre Deus e o mundo a afirmação da transcendência que se realiza na máxima imanência. Ou seja, a resposta está na presença do Criador na criação. Partindo desse pressuposto, Deus precisa ser repensado no cristianismo.

³¹ Cf. *Ibid.* p. 23

³² *Ibid.* p. 15.

Estas idéias aparecem permeando ao longo de toda obra *Fin del cristianismo premoderno*³³. Uma vez que este diagnóstico, a nova autonomia do mundo como núcleo do paradigma moderno, se compreende no que ele denomina “a aposta decisiva”, onde “se anuncia a radicalidade de nosso tema”³⁴. Aparece devido ao olhar crítico que se tem diante de uma leitura teológica que ainda se realiza sobre a história de Deus com a humanidade, completamente estruturada e caracterizada pela impregnação mitológica. Surgindo a profunda urgência e tarefa de se repensar a fé que ajudará na compreensão e vivência do homem moderno³⁵.

A reformulação de uma relação imanência-transcendência, uma transcendência que se realiza na máxima imanência, distinguindo-se claramente de um deísmo puro e duro, ou seja, do “deus arquiteto ou relojoeiro”, que se desentende com sua criação e que interfere de vez em quando no mundo, traz a idéia de um Deus distante no céu. Sendo necessário os ritos e invocações para mover Deus até ao homem. Fica evidente a inversão radical, no qual Deus não tem que vir ao mundo, porque ele já está desde sempre, assim, não há negação da ação de Deus, é sempre Ele que convoca e solicita a colaboração humana. Esta idéia, capital no livro, se articula no primeiro capítulo como em outros e, em duas intuições fundamentais permitindo articular teologicamente uma nova compreensão: a nova concepção do infinito – Deus como infinito positivo, panenteísmo e afirmação do humano – e, em sintonia com ele, o repensar da idéia de criação.

³³ Cf. Ibid. p. 38, 41, 185, 211.

³⁴ Ibid. p. 22.

³⁵ Cf. Ibid. p.23.

Segundo Queiruga, a idéia de “infinito positivo” possibilita pensar Deus agindo e sendo o fundador da criação. Pois, o “cristianismo superou a concepção grega, muito predominantemente negativa, e soube ver a Deus como infinito”³⁶. Queiruga mostra que a idéia de infinito deixa de ser pensado como oposição-negação ao finito para ser pensada como fundamento do finito. A partir desta compreensão, o finito passa a encontrar sua verdade no infinito, pois este supõe o finito para ser infinito. O finito está inserido na dinâmica do infinito e não fora. Nesse caso, pensar o infinito em oposição ou negação do finito seria contraditório. É o infinito que dá a existência do finito. A diferença que existe é qualitativa entre os dois, mas não é oposição e nem negação. O infinito não está no mesmo nível do finito. Entre os dois há uma distância. O infinito é capaz de produzir o finito, de estar nele fundando-o e o mantendo em si. Daí nasce uma consequência decisiva: a ruptura de todo dualismo natural-sobrenatural, incluída a distinção sagrado-profano e todo intervencionismo divino-mitológico. Pois tudo vem de Deus, ou seja, da acolhida e afirmação de sua ação criadora. Sua presença em toda criação, especialmente no ser humano, é uma presença permanentemente ativa, que não anula a liberdade, nem tira a responsabilidade, mas possibilita a realização humana³⁷.

A partir destes pressupostos, o autor coloca a guinada da teodicéia: o mal inevitável e Deus como “antimal”, a consequência que gira em torno da oração a um “deus” separado, que procede somente por intervenções pontuais, que concede graças ou favores a quem quer e quando deseja. Mas diante de um Deus que tem interesse na realização humana cabe apenas cultivar o agradecimento e a confiança em sua total ajuda e presença. A oração de

³⁶ Ibid. p.28

³⁷ Cf. Ibid. p. 31.

pedido é algo que não tem sentido a partir da concepção de que Deus está constantemente ao nosso lado contra o mal. Se Deus se entrega a nós, sem reservas e age em nosso favor contra o mal, nos potencializa, incentiva e atrai para fazer o bem. Portanto, para a oração de pedido e súplica precisa de sentido e de reconhecimento, de que o mal não depende de Deus, mas de nós humanos³⁸, que somos finitos. A oração de petição pressupõe, de algum modo, a desconfiança em um deus reticente e sumamente mesquinho, pois poderia Ele realizar determinada ação em nosso favor, mas não faz. Diante disso, é necessário pensar e repensar toda teologia em diversos âmbitos, como a cristologia, os conceitos de natureza divina, milagre, sociedade, Igreja, moral, espiritualidade, etc.

Toda esta reformulação está proposta abaixo, no subtítulo de *La nueva objetividade religiosa*³⁹, ou seja, uma mudança na atual relação com o “objeto” da teologia. Segue-se com um novo ponto intitulado *La nueva subjetividad religiosa*⁴⁰ que mostra a profunda mutação desse “objeto” a partir da virada antropocêntrica, “uma autêntica revolução que não deixa nada intocado”⁴¹. O resultado é uma nova concepção da revelação, que reclama a superação do chamado positivismo e que Queiruga visa esclarecer mediante a categoria de “maiêutica histórica”⁴². A partir das idéias, anteriormente formuladas, de uma nova compreensão da relação imanência-transcendência e da autonomia, contando com o dado pós-moderno de uma razão ampliada, se adverte que “Deus já está sempre dentro, sustentando, promovendo e iluminando a própria

³⁸ Cf. Ibid. p. 30-36.

³⁹ Ibid. p. 22.

⁴⁰ Ibid. p. 40.

⁴¹ Ibid. p. 40.

⁴² Cf. Ibid. p. 45,57,111.

subjetividade, que por isso o busca e pode descobri-lo”⁴³. A “maiêutica histórica” permite a apropriação de uma interpretação autêntica no texto revelado, deixando de lado toda aceitação passiva de uma leitura literalista da Bíblia. O autor afirma que “em uma leitura não fundamentalista, mas antes verdadeiramente atualizadora e ‘maiêutica’ da Escritura – reside justamente o desafio mais importante que, do ponto de vista epistemológico, a teologia atual tem de encarar”⁴⁴.

No item *La construcción de un nuevo paradigma*⁴⁵, ainda no primeiro capítulo, Queiruga enumera aspectos da remodelação de conjunto. Mostrando que a “situação de trânsito constitui, em si mesma, um motivo fundamental de reflexão”⁴⁶, por esta razão chama a atenção à formulação de alguns princípios:

Primeiro princípio, não julgar um paradigma a partir de outro, o que poderia produzir uma inevitável perversão de significados. Pois as questões devem ser discutidas, mas devem sê-lo em seu devido significado, a partir do marco referencial em que se situam. É legítimo questionar o marco cultural moderno, mas não tomar como suposto o marco pré-moderno, identificando-o como a única reta de interpretação da fé e, como critério último de juízo para novas proposições⁴⁷.

Segundo princípio, não misturar elementos de diversos paradigmas, para não haver esta mistura de paradigmas é necessário realizar uma revisão profunda da herança teológica, sendo que muitos conceitos e expressões

⁴³ Ibid. p. 43.

⁴⁴ Ibid. p. 47.

⁴⁵ Ibid. p. 47-57.

⁴⁶ Ibid. p. 47.

⁴⁷ Cf. Ibid. p. 48.

chegam ao nosso tempo como uma acumulação *factual* de elementos gerados em paradigmas diferentes. Como exemplo disso, o delicado tema do pecado original. Podemos notar neste tema, que se realizarmos um reconhecimento do caráter mítico-simbólico quando narrado no texto bíblico, deixa de ter sentido buscar uma ação histórica como causadora da situação atual, para lhe atribuir, digamos, a entrada das enfermidades ou do mal no mundo⁴⁸.

Terceiro princípio é a consequência do discurso, pois a mudança paradigmática ainda não afetou a todos no mesmo grau. Há diversos níveis de assimilação e acesso à mentalidade moderna. Ao se debruçar sobre a agudeza da crise do cristianismo na Modernidade, diante da percepção das inúmeras dificuldades e conflitos produzidos entre os próprios cristãos, Queiruga compreendeu que não há linearidade uniforme no avançar do processo de assimilação das mudanças. Ele denominou esse fenômeno inevitável de “assimilação dessimétrica” dos novos dados; ou seja, ocorre muitas vezes uma contradição ou conflitos de paradigmas. Como, por exemplo, a aceitação de elementos do novo paradigma, mas imediatamente a negação de suas consequências práticas. Isso explica porque muitos cristãos ainda continuam a dirigir orações a Deus por chuva ou buscar ritos eficazes, tais como procissões, penitências e promessas, dentre outros, para aplacar a ira divina ou merecer d'Ele uma graça, como cura de doenças ou soluções de problemas⁴⁹.

O quarto princípio é um verdadeiro repensar do novo paradigma, mas para isso é necessário cuidado diante do que se apresenta como um repensar dentro do novo paradigma, com idéias aparentemente inovadoras e abertas,

⁴⁸ Cf. Ibid. p.48.

⁴⁹ Cf. Ibid. p. 48-49.

mas que pode ser, na realidade um erro intelectual superficial e, às vezes, contraditório com o centro da experiência cristã. Como por exemplo, explicar a existência do mal pela hipótese de Deus ter colocado limite em si mesmo para dar lugar à própria criatura; esta hipótese não respeita o ser de Deus, reduzindo-O a um ser limitado e que não poderia ser a esperança de salvação do mal. Também poderia ser grave a compreensão de que Deus permite o mal, ou até mesmo envia-o até nós como castigo para correção, por querer nosso bem⁵⁰.

Quinto princípio, segundo Queiruga, “tem a ver com a *recuperação crítica do muito que permaneceu impensado, pendente ou reprimido na tradição*”⁵¹. Como conseqüência dos conflitos e das reações apologéticas autoritárias da teologia cristã em relação com a Modernidade, vários e muitos valores evangélicos permaneceram sepultados sob a rotina da repetição teórica ou da imobilidade institucional. É necessário através da valorização da cultura secular, da consciência da autonomia das realidades e da própria liberdade humana que despontam com a Modernidade, colocá-los na pauta do repensar da Tradição cristã. A experiência e a vivência cristã poderiam ser algo muito prazeroso, proporcionado pela graça e liberdade divina. Queiruga mostra que a eliminação da crise pelo autoritarismo da instituição deixou sem resolver muitos problemas de fundo e impediu que se aproveitasse muitas intuições válidas como urgentes⁵². Dessa forma, é necessário repensar, reformular, recuperar o cristianismo na Modernidade, e isso é tarefa de toda Igreja e de todos os cristãos.

⁵⁰ Cf. Ibid. p. 49-50.

⁵¹ Ibid. p. 47-50.

⁵² Ibid. p. 50-51.

Outro ponto importante advém da ruptura do dualismo sagrado-profano que legitima e acentua uma tendência generalizada da teologia que tem “seu proceder a partir de baixo, ou seja, vendo a fé como resposta a partir da realidade à luz da revelação”, como dois pólos que “determinam seu estilo”⁵³. A expressão de Schillebeeckx caracteriza bem o primeiro pólo: “fora do mundo não há salvação”⁵⁴. Sem ingenuidade, valoriza-se o processo cultural como possibilidade de elaborar com maior riqueza e precisão que se pode chamar de “significante teológico”, pois uma melhor compreensão dos processos mundanos, sociais e antropológicos propicia uma mais justa e adequada elaboração das categorias teológicas; o que se impõe “é uma aliança crítica com aquela parte da cultura que busca o que é verdadeiramente humano e, por isso mesmo, divino”⁵⁵. Conforme o outro pólo, a teologia procede à luz da revelação. Abandonando o dualismo supranaturalista e concebendo a riqueza de suas tradições religiosas em seu caráter de “ajuda maiêutica”, podendo ajudar, em um clima ecumênico e inter-religioso, a descobrir as justas aspirações humanas em suas dimensões últimas. O autor conclui o capítulo chamando a atenção para uma releitura global da Bíblia e da Tradição para recuperar hoje a riqueza de sua experiência e de sua capacidade de suscitação maiêutica⁵⁶. “É preciso retraduzir o conjunto da teologia dentro do novo mundo criado a partir da ruptura da Modernidade”⁵⁷.

⁵³ Ibid. p. 51.

⁵⁴ Ibid. p. 52.

⁵⁵ Ibid. p. 52, 78.

⁵⁶ Cf. Ibid. p. 54.

⁵⁷ Ibid. p. 55.

O subtítulo do item cinco do primeiro capítulo: *Repensar la teología: “verificación vertical” frente a “teologías bonitas”*⁵⁸, o termo “Verificação vertical” significa: “aproveitando as riquezas descobertas pela tradição tomando-a como modelo [...] buscar o contato com a experiência fundante, para configurá-la nos moldes culturais de nosso tempo, da mesma forma que nossos antepassados o fizeram no seu”⁵⁹. A perda de significados das expressões culturais da fé constitui uma oportunidade para romper com a identificação da experiência cristã com a cultura passada, a fim de atualizá-la em resposta as interrogações existenciais, para as quais não há respostas pré-fabricadas. A teologia é chamada a repensar seu papel, é preciso retraduzir seu conjunto não só no âmbito do cristianismo, mas dentro do novo mundo criado pela Modernidade⁶⁰. Para cumprir seu papel com veracidade de ciência de fé, ela precisa reconstruir no novo paradigma cultural as coordenadas gerais da experiência cristã.

O segundo capítulo, *El problema del lenguaje teológico*⁶¹, tem uma variação com respeito ao primeiro. Queiruga “percorre o mesmo panorama do ponto de vista da linguagem religiosa, comovida pelo desafio radical a que é submetida pelo ‘giro lingüístico’ que marca todo pensamento na atualidade”⁶². Ele estrutura o capítulo considerando três questões decisivas, que marcam as dificuldades fundamentais que devem ser encaradas em todo uso responsável da linguagem religiosa⁶³. A primeira é de caráter estrutural, pois remete ao radicalismo o problema da objetivação, ou seja, à dificuldade constitutiva de toda linguagem humana para expressar a Transcendência não mundana.

⁵⁸ Ibid. p. 54.

⁵⁹ Ibid. p. 56.

⁶⁰ Cf. Ibid. p. 55.

⁶¹ Ibid. p. 60-90.

⁶² Ibid. p. 10.

⁶³ Cf. Ibid. p. 61.

Retoma aqui as principais idéias expostas anteriormente: a problemática da relação transcendência-imanência e a idéia de criação e de infinito positivo como possibilidade de solução. “A confluência de ambas as idéias deixa a salvo a transcendência divina, sem por isso induzir ao pensamento de um deus distante”⁶⁴. Trata-se de uma relação única que reclama o recurso simbólico, a fala tradicional, a experiência e as tradições místicas, etc.

A segunda questão é a da mudança de paradigma introduzida pela Modernidade, “que modifica profundamente a função da linguagem”⁶⁵. Idade hermenêutica da teologia, desmitologização, contexto secularizado, caráter mítico e explicação científica, leitura literalista da Bíblia, revolução exegética, aproveitamento das ciências humanas que abrem campos inéditos a compreensão humana, são expressões repetidas e características do desafio de trabalhar na busca de uma interpretação de uma correspondente linguagem que, rompendo moldes culturais que não são mais os nossos, torne transparente o sentido originário da fé cristã para os homens e mulheres hoje⁶⁶.

A terceira questão essencial deste capítulo é mais de natureza experimental, no que se refere principalmente às dificuldades e resistências, assim é necessário encontrar uma expressão adequada da vivência religiosa. Queiruga se detém quase que exclusivamente aqui na análise da oração de petição como “experimento crucial”. Posto que as implicações objetivamente perversas da súplica causem os terríveis efeitos negativos na imagem que temos de Deus⁶⁷, porque, entre outros argumentos, independentemente das

⁶⁴ Ibid. p. 68

⁶⁵ Cf. Ibid. p. 73.

⁶⁶ Cf. Ibid. p. 77.

⁶⁷ Cf. p. 81.

intenções expressas, inverte todo o movimento, situando a iniciativa do lado humano e a passividade do lado divino. Se concretiza aqui a perspectiva geral anunciada no início do livro: a necessidade de uma “*Kehre* radical” e de “deixar Deus ser Deus”⁶⁸. Podemos até levantar aqui a problemática, sobre se o autor não propõe finalmente um abandono completo da oração de petição, em seu *strito sensu*. Se o primeiro desafio evita a aproveitar os recursos da mística, o segundo aponta para as ciências humanas, no terceiro Queiruga destaca o papel das pessoas que, sem preocupação “científica” e sensíveis aos ventos do Espírito, estão criando novas formas de oração.

No terceiro capítulo *Nueva religiosidad y experiencia cristiana de Dios*⁶⁹, aborda o fenômeno universal e multiforme da nova religiosidade, “procurando chegar a sua estrutura profunda e colocá-lo em diálogo construtivo com a experiência cristã”⁷⁰. Para o autor este fenômeno responde a uma insatisfação generalizada frente a novas formas institucionalizadas existentes que procuram preencher um vazio. Mas, o mais importante é sua análise em relação ao marco cultural: a dialética Modernidade – Pós-Modernidade. Destacando a presença elusiva do sagrado tanto na Modernidade secularizada, como, mais claramente, na Pós-Modernidade.

A Modernidade “descobre” a nova densidade do mundo como tarefa humana. O choque inevitável com seus limites fez renascer a nostalgia de uma Plenitude distinta. Mas esta não acaba por reconhecer no Deus da religião estabelecida. A Pós-Modernidade ‘religiosa’, partindo dessa abertura, se difrata em múltiplas formas, em busca

⁶⁸ Ibid. p. 87.

⁶⁹ Ibid. p. 91-121.

⁷⁰ Ibid. p. 10.

de uma vivência de fraternidade que abraça todo o real e leve a uma experiência atual do Absoluto. Seu maior perigo enraíza-se na evasão esotérica e descomprometida, em um apersonalismo que tende a regressar às limitações de uma religião meramente cósmica e natural. Nesse caso, se perderia o melhor da Modernidade, convertendo-se em restrição que desativa o irrenunciável deste protesto contra a injustiça⁷¹.

Queiruga caracteriza brevemente ambos os momentos culturais. A resposta cristã deve passar de uma reação apologética a uma resposta criativa e diferenciada que, por exemplo, descubra “profundas afinidades entre cristianismo e aspectos importantes do novo clima”⁷². A relação com a teologia negativa tradicional é um campo a ser explorado. A “hipótese de trabalho” do autor neste ponto é formulada da seguinte forma: “a intuição básica capaz de contribuir hoje para a articulação de um novo paradigma da espiritualidade humana é a do Deus que cria por amor”⁷³. Esta hipótese se concretiza em três eixos fundamentais⁷⁴ ao longo dos quais se desdobram sua eficácia e riqueza interna, solicitando a renovação de três grandes conceitos:

- O eixo da criação: Deus como afirmação absoluta infinita: esse eixo se aviva diante do grande desafio da primeira Modernidade, ao insistir em que a criação se realiza única e exclusivamente por amor às criaturas, permite ver a Deus como afirmação infinita do ser humano e de seu mundo. Junto com a Modernidade, cujas grandes inspirações são a realização humana e a transformação do mundo, o Deus criador

⁷¹ Ibid. p. 100.

⁷² Ibid. p. 103.

⁷³ Ibid. p. 105.

⁷⁴ Cf. Ibid. p. 105-117.

promove a criatura, alegra-se com cada avanço autêntico dela, longe de substituir sua ação; cria criadores;

- O eixo da salvação: Deus contra o mal. De um lado, a Modernidade apresentou-se não só como afirmação positiva e otimista, mas também, uma crise que foi provocada pelo duro choque com os limites e as contradições do progresso que deixou um rastro terrível de “vítimas” que a história jamais poderá redimir. Faz-se necessário que o cristianismo explicita com muito cuidado uma resposta a Modernidade. Pois ao contrário de outras religiões – caso do islamismo – que apresenta a soberania de Deus e não deixa lugar para a cruz e o fracasso da história, o cristianismo é uma religião singular entre as demais apresentando a cruz e a ressurreição como símbolo principal da fé. A cruz aparece como um fracasso da história, que obscurece a evidência de sua própria mensagem ao criar uma versão “vitimista”, ocultando a ressurreição. Portanto, há uma necessidade de repensar a mensagem da cruz em busca de uma nova coerência, para que não haja deformação na visão dos dois mistérios que encontram sua luz definitiva no destino de Cristo: o mal da criatura e sua salvação por Deus. Neste sentido a cruz mostra a lógica religiosa, a inevitabilidade do mal, pois nem mesmo o “Filho bem-amado” que vive na limitação histórica escapa do ataque do mal. Mas a cruz não tem a última palavra, pois desemboca na ressurreição que mostra sua lógica religiosa: Deus cria por amor e se mostra capaz de acolher, com poder de seu amor a “finitude infinita” da pessoa humana, tornando-a infinita ao acolhê-la na comunhão de sua vida eterna. Desse modo pela

salvação, simbolizada na cruz e ressurreição, o cristianismo, de um lado, “pode recolher o mais autêntico da Modernidade, evitando as consequências terríveis que foram o preço de suas ilusões”⁷⁵, e de outro, impedir que se caia na pura decepção de uma Modernidade desmobilizadora;

- O eixo da revelação: a continuidade entre criação e a salvação prolonga-se na revelação. O ato criador é uma ação contínua, ou seja, uma “*creatio continua*”⁷⁶. Por isso, “Deus é presença sempre atual que sustenta, promove e habita a sua criatura”⁷⁷. É de se repensar a revelação de modo que permita assimilar alguns valores fundamentais da sensibilidade moderna. Mais que uma descrição das formas de religiosidade, Queiruga situa o problema em seu contexto histórico, o qual permite, a descobrir a estrutura de fundo da nova religiosidade e das possibilidades e tarefas de uma experiência cristã neste contexto. Argumenta que a revelação não é um ditado literal, caído do céu pronto e acabado, mas ela se realiza no lento trabalho da subjetividade humana. Não é algo que “vem de fora”, mas que “sai de dentro”, consiste na “presença” e manifestação ao ser humano indicando a apresentação da revelação como maiêutica histórica⁷⁸. Percebe-se a imediata presença divina em toda situação pessoal, espacial ou temporal, mostrando que não há privilégios em nenhuma cultura ou religião. A “maiêutica histórica” permite descobrir a experiência religiosa, pois a palavra bíblica age como parteira que ajuda a descobrir uma

⁷⁵ Ibid. p. 109.

⁷⁶ Ibid. p. 110

⁷⁷ Ibid. p. 110.

⁷⁸ Cf. Ibid. p. 111-112

presença amorosa que habita em todos os seres humanos e quer se manifestar⁷⁹.

O quarto capítulo *La infalibilidad, entre el servicio y la inflación*⁸⁰, aborda o problema da infalibilidade papal. Com razão o autor afirma que é o mais heterogêneo e que, por isso, hesitou muito em incluí-lo nesta obra. A análise se estrutura em quatro passos. O primeiro procura esclarecer o contexto, destacando em particular a tendência para maximalização, às vezes do papado, outras vezes do dogma da infalibilidade. O segundo passo busca precisar o significado autêntico do dogma da infalibilidade como uma concretização da indefectibilidade, como o modo real e histórico de sua realização. Neste contexto o autor reflete o terceiro passo, as temáticas afrontadas habitualmente referidas tanto ao sujeito da infalibilidade como ao objeto de uma definição. A discussão gira em torno da crítica realizada a Hans Küng, que aparece na obra de Karl Rahner sobre a infalibilidade da Igreja⁸¹. Um quarto passo enfrenta melhor as perspectivas de uma realização histórica. Queiruga articula esta parte da exposição baseada em três dimensões fundamentais da linguagem: a semântica, a expressiva e a pragmática; ou seja, para responder aos desafios colocados: 1) o que diz o magistério infalível; 2) o modo e o estilo com que o diz; e 3) os procedimentos e efeitos que se procurou atingir⁸². Encontro ordenado, equilibrado e sugestivos aspectos aqui oferecidos para reflexão.

⁷⁹ Cf. Ibid. p. 119.

⁸⁰ Ibid. p. 122-169.

⁸¹ RAHNER, Karl. *La infalibilidad de la Iglesia: respuesta a Hans Küng*. Madri, 1978.

⁸² Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fin del cristianismo premoderno*. 148.

Segundo Queiruga, a possibilidade e necessidade de uma mudança não tratam apenas de propostas utópicas, senão de exigências necessárias sobre todos os aspectos. Exemplo claro disso foi o próprio Concílio Vaticano II que iniciou o caminho rumo a um novo equilíbrio, fazendo contrapeso em parte as unilateralidades pendentes a partir do Concílio anterior, mas não conseguiu uma síntese satisfatória nem mesmo soluções operacionais concretas. Na realidade o Vaticano II, foi mais uma culminação de evolução, mostrando que há sempre uma mescla de continuidade e de mudança, respeito ao passado e de profunda coragem para enfrentar o futuro. Não está enunciando uma tarefa fácil, mas um direito a esperança de mudanças⁸³. Esperanças que possam culminar na tolerância, liberdade religiosa, a democracia em uma Igreja a qual se acredita que esteja atenta aos apelos para o diálogo inter-religioso.

O quinto capítulo *El diálogo ciencia-fé en la actualidad*⁸⁴, enfrenta o conflito relacionamento entre religião e ciência. Apresenta uma seção sobre o problema da historiografia, narrando o longo conflito nas relações ciência-fé. Queiruga com muito cuidado deixa evidente que o caminho não é discutir as disputas entre uma e outra. O que mais interessa na verdade é aprender da história, para tornar patente sua estrutura interna e trilhar fundo a questão, para a descoberta de caminhos de uma relação correta. Outra parte discute sobre a história do problema – do impacto frontal à diferenciação formal –, pois na realidade a perspectiva histórica ajuda a evitar o simplismo interpretativo, da mesma forma busca uma compreensão íntima do processo. Assim, o interesse da reflexão é o de analisar, sobretudo, “as conseqüências que do encontro com

⁸³ Cf. Ibid. p.165-168.

⁸⁴ Ibid. p. 170-207.

a ciência se derivam para uma *compreensão verdadeiramente atual da fé*; mais concretamente, da fé cristã⁸⁵.

O ímpeto da ciência moderna produziu um choque na “imensa mudança de paradigma cultural que supôs a entrada da Modernidade”⁸⁶. Trouxe consigo a descoberta do caráter evolutivo de todas as coisas. Emergia uma nova maneira de compreender o universo, a vida e o homem. Com a ciência, a cosmologia, a biologia e a própria antropologia adquirem uma compreensão totalmente nova. Diante das mudanças tão profundas não era possível continuar com a concepção a-histórica do dogma da criação, ou seja, com a leitura literalista da Bíblia. As críticas surgiam de todos os lados, principalmente da religião que realizava uma resistência mais acirrada, pois sentia sua influência, sua verdade e sua própria legitimidade questionadas sendo ela representada por uma instituição cheia de autoridade. A nova ciência por seu lado não evitava a natural tendência imperialista, suas pretensões se convertiam em uma instância exclusiva de saber teórico e de domínio prático. Nos primórdios ela apresentava-se como a nova “revelação” e prometia resolver todos os males, ou seja, prometia uma alternativa de “salvação”.

Queiruga alerta para o cuidado que se deve ter ainda hoje diante das polêmicas, tanto em relação à religião quanto à ciência. Por um lado,

uma apologética cerrada às razões de todo avanço científico e, por outro, um cientificismo reducionista, cego para as ricas dimensões do real. O *fundamentalismo* bíblicista, que continua lendo no Gênesis a negação do evolucionismo, e o *fisicalismo*, que persiste em reduzir a

⁸⁵ Ibid. p. 171.

⁸⁶ Ibid. 175.

mente a um computador ou identificar a Deus com o *big-bang*⁸⁷.

Deve-se tomar muito cuidado para que as decisões não sejam tomadas em um contexto de uma leitura literalista, como observa Queiruga ao notar que a Igreja se sentiu obrigada a condenar a idéia heliocêntrica de Galileu (1564-1642), analisando o livro de Josué, cuja compreensão foi formulada na concepção de um horizonte pré-moderno. As questões devem ser discutidas e compreendidas, situadas a partir de um marco referencial em que foram elaboradas.

Na realidade o que podemos observar é que o choque mais forte não foi o que ocorreu entre fé e ciências naturais, mas entre as ciências históricas e a leitura da Bíblia. O trabalho atual é buscar uma leitura que não seja literal do texto bíblico, coisa que continua sendo um dos grandes problemas fundamentais da teologia. É necessário entender que o cristianismo, mesmo sendo representado por uma instituição autoritária e que manteve a leitura literal dos textos bíblicos e condenando cientistas ao longo da história, teve coragem de submeter à crítica histórica e racional os próprios textos sagrados. Os confrontos entre a ciência e a fé, segundo Queiruga, são coisas do passado, resultando na atualidade uma “distinção de campos”. Por esta razão nem cientistas e nem teólogos tem a verdade absoluta⁸⁸.

Um ponto central da análise desse quinto capítulo constitui na distinção de campos, algo que pode hoje considerar-se já adquirido, faz notar a importância do resultado que não é exclusivo da experiência religiosa. Mas na verdade é

⁸⁷ Ibid. p. 177.

⁸⁸ Cf. Ibid. p. 181-182

um fenômeno que afeta a todos os estratos da cultura. À medida que a humanidade descobre novos campos vão se abrindo nova perspectiva que necessita de novas respostas, foram aparecendo às diversas ciências.

No Ocidente, a pujança do pensamento científico e o espetacular de suas conquistas levaram a um claro imperialismo, tanto de seus métodos como da pretensão de constituir a pauta única de qualquer conhecimento verdadeiro. A religião não foi a única afetada: com ela restaram igualmente questionadas a ética, a estética e a filosofia; em geral, sofreram o ataque todas as disciplinas 'humanistas' que se viram desqualificadas como meras reações emocionais ou como simples combinações de palavras sem real alcance cognoscitivo. Foi o império da racionalidade instrumental e da mentalidade positivista.⁸⁹

Segundo Queiruga, alguns fatores foram decisivos para o fim desse imperialismo e contribuíram para a mudança: a fenomenologia que quebrou o interdito cientificista e reivindicou o direito paritário de toda experiência originária; a análise linguística em convergência com a fenomenologia reivindicou a validade específica de todos os "jogos de linguagem", como descrições do mundo em princípio igualmente válidas, sem que, para sua validade, tenham de ser reduzidas à ditadura de um padrão único⁹⁰. Abriram-se espaços para o avanço "da diferença à integração"⁹¹, que possibilita o diálogo entre religião e ciência, que tentam interpretar a mesma realidade que afeta a todos os seres humanos. A fé sai ganhando com o diálogo, porque, em um mundo marcado pela mentalidade científica, sua credibilidade pode ser

⁸⁹ Ibid. p. 182.

⁹⁰ Cf. Ibid. p. 182-183.

⁹¹ Ibid. p. 187.

desestruturada, caso suas representações entrem em conflito com os dados da ciência. E também a ciência ganha, pois a ela convém tirar algumas lições, que há nela própria uma lógica que pode não somente conduzir-lhe ao empobrecimento, como também a sua própria destruição⁹².

Enfim, Queiruga apresenta brevemente a contribuição da religião para à ciência, mas com detalhes quanto às possibilidades que se abrem à religião e à teologia a partir do desafio colocado pela ciência. Não estão mais em discussões os conflitos emblemáticos de Galileu e Darwin, mas sim “questões mais sutis” que o autor classifica em duas polaridades básicas; uma implica consideração de caráter formal, ou seja, referente ao estatuto do mesmo conhecimento teológico e religioso, a outra afeta prioritariamente os problemas de conteúdo, enquanto a nova situação cultural requer outra forma de entender as verdades tradicionais. Queiruga incide sua reflexão em três questões fundamentais: em primeiro lugar, a natureza humana, “verificável” da experiência religiosa – refere-se ao primeiro pólo, formal –; segundo, acerca do novo modo de abordar o problema da experiência de Deus e, em terceiro lugar, como compreender a sua ação no mundo. Estas duas últimas remetem para a segunda polaridade, o conteúdo, estreitamente vinculada às demais idéias centrais apresentadas desde o início: a primazia e iniciativa de Deus, transcendência na imanência, panenteísmo, a saber, presença íntima, fundante e sempre ativa – não como uma causa mundana –, a autonomia do secular, a coerência e a legalidade própria de cada criatura, o sentimento de contingência e de criação.

⁹² Cf. Ibid. p. 187-189.

O livro conclui com um *epílogo*, *Somos “los últimos cristianos” premodernos*, que, com uma linguagem mais simples, recapitula algumas idéias centrais: repensar a fé e renovar a instituição são caminhos de transformações inseparáveis, enraizados na experiência da vida. A audácia teológica de Queiruga em traduzir a experiência e a reflexão teológica, como visto, impõe ao nosso tempo uma total remodelação da experiência cristã nos meios culturais e religiosos, por meio dos quais compreendemos, traduzimos, encarnamos e tentamos realizar a mesma. A tarefa envolve todos, isto é, toda comunidade eclesial:

É necessário compreender [...] que só mediante uma transformação das categorias que levamos a sério a nova e – neste ponto – irreversível cosmovisão secular, cabe enfrentar o problema. Um Deus que olha com infinito respeito a autonomia de suas criaturas e cuja ação consiste em afirmá-las com um amor incondicional, não “vira seu rosto” diante da dor, nem cai na monstruosidade de enviá-la, “fazendo de tudo para que não creiamos”. Muito pelo contrário: luta a nosso lado contra ela e nos sustenta com a esperança de que, uma vez rompidos os limites da história, acabará por vencê-la, resgatando todas as vítimas. Algo que, ademais, brota com força de uma leitura atualizada e não fundamentalista da cruz e da ressurreição de Jesus.⁹³

Podemos visualizar a partir das reflexões de Queiruga os traços da figura de um novo cristianismo, aberto ao diálogo com outras tradições religiosas. Pois, atualmente é necessária uma outra postura, pois, a história, com seus inúmeros erros, mas também acertos contribuem oferecendo uma

⁹³ Ibid. p. 211.

nova construção de outra mentalidade religiosa. Segundo Queiruga, o cristianismo deve-se apresentar de forma mais humilde, diante de atitudes de diálogo com todas as culturas e tradições religiosas com o mesmo objetivo, proporcionar a realização da salvação universal a todos. A experiência religiosa adquirida ao longo do tempo pode descobrir a presença e a realidade de Deus que sustenta e ao mesmo tempo promove a convicção de que, de um modo ou de outro, continuará manifestando-se na história, possibilitando novas formas de religião e promovendo a renovação do diálogo entre as já existentes⁹⁴.

Trata-se de uma mudança global na maneira de ver e sentir o mundo, na maneira de compreender e vivenciar a nossa relação com Deus. Perante os enormes desafios e frente as atuais tendências negativas no âmbito do catolicismo, o autor escreve finalmente, “a pesar de todo, la esperanza”⁹⁵

3 – O cristianismo diante de novos horizontes

Ao analisarmos a obra o *Fin del cristianismo premoderno* percebemos que suas reflexões estão centradas na urgência mais atual da teologia, que consiste em fazer com que a experiência radical da fé cristã seja compreensível e visível para o ser humano moderno. Busca-se respostas à crise do cristianismo pré-moderno, trata-se necessariamente de um esforço para repensar, retraduzir e recuperar a credibilidade da experiência originária cristã.

⁹⁴ Cf. Ibid. 215-216.

⁹⁵ Ibid. 214.

A reflexão teológica de Queiruga trata de um novo modo de pensar a teologia. Pois, a Modernidade trouxe consigo uma intensa mudança cultural, que exige uma nova configuração, um novo modo de ver e olhar a objetividade religiosa. Somente assim pode-se assegurar que o cristianismo continue mantendo-se fiel a sua tradição viva e possa continuar sendo autêntico dentro do novo contexto cultural. Pois diante da leitura de Queiruga a configuração antiga, transposta e proclamada no horizonte do novo contexto cultural, perdeu sua força evangelizadora e afetou gravemente a “credibilidade externa” e a “coerência interna” do núcleo da experiência originária.

O cristianismo para ser crível só é possível se levarmos em conta a mudança de paradigma cultural, que possibilita repensarmos toda interpretação que vem do passado, para dar uma resposta humana aos problemas humanos. Chega até nós e a teologia atual a tarefa fundamental de mostrar as conseqüências da nova visão religiosa provocada pela grande revolução cultural que a Modernidade possibilitou. O cristianismo, enquanto resposta humana ao chamado de Deus, precisa ser retraduzido no novo horizonte. A forma na qual ele se apresenta – ainda na forma pré-moderna – produz uma sensação de descrédito à sensibilidade cultural humana moderna. Portanto, precisa urgentemente refletir sobre a especificidade da linguagem religiosa e desenvolver outro modo de leitura e interpretação da Escritura. O novo horizonte proposto pela Modernidade procura libertar o discurso religioso de qualquer vestígio de fundamentalismo, implicando em uma teologia compromissada na busca de uma exegese e, em uma hermenêutica que dê sentido aos textos analisados. Sem a exegese e a mediação hermenêutica, o discurso teológico torna-se mera repetição dos textos do passado, reprodução

do discurso religioso oficial, legitimação das instituições religiosas e simples declarações doutrinárias emanadas dos respectivos magistérios hierárquicos. Para tanto, é necessário um rigoroso repensar, que contribuirá a uma nova ótica para recuperação da coerência e da vitalidade do cristianismo para uma maior credibilidade do homem moderno. Queiruga empreende austero trabalho de revisão das expressões e conceitos herdados da tradição, que contribuíram para a formação da crença do imaginário religioso.

Diante da mudança histórica colocada a partir do Renascimento e que se tornou aguda pela Ilustração e estendida ao longo do século XIX, Queiruga percebe a necessidade de realizar uma nova configuração do cristianismo, propondo novas interpretações importantes para a atualidade. Suas posições teológicas não rejeitam a “Tradição” do cristianismo, mas mostram que a configuração recebida da tradição não favorece a transmissão de uma “experiência fundante” do cristianismo para o homem moderno. Enquanto teólogo ele responde à demanda analisada desde o momento da crise da expressão cultural, percebendo que não é possível ignorar a tradição, mas buscar contato com a experiência fundante. Somente, haverá possibilidades para uma nova configuração dentro dos moldes culturais de nosso tempo. Demonstra que essa é uma forma de compreender criticamente o processo hermenêutico de seleção do texto bíblico. Sendo assim, não há neutralidade. A “palavra de Deus” só se torna o que é na mediação da palavra e da história humana. Ou seja, a forma de conceber a relação de Deus com o mundo necessita ser repensada a partir do novo paradigma constituído pela Modernidade:

não se trata, portanto, de modificações localizadas ou de reajustes em apenas alguns elementos: mexe-se e se reestrutura a própria totalidade, em busca de uma nova compreensão global. Essa mudança não tem por que anular o passado; o que se exige é compreendê-lo e vivê-lo de outra maneira. Especialmente no caso de experiências profundas que afetam as raízes permanentes do humano: justamente por não serem uma pedra fossilizada na corrente da vida, mas seu alimento permanente exige retraduzir-se nas novas circunstâncias. Tratando-se da fé, isso é óbvio.⁹⁶

Queiruga propõe uma transformação radical diante de todas as mudanças impostas pela Modernidade, ou seja, tem uma preocupação constante em tornar consciente a nova maneira pela qual experimentamos o cristianismo hoje, contribui a vivenciar uma nova relação com Deus. O que se deve considerar seriamente é a mudança de paradigma, desenvolvendo-se uma nova forma teológica.

Geralmente as mudanças geram resistências sérias, pois estas querem acabar com as acomodações, por essa razão exige seriedade ao assumir as consequências que elas acarretam. Exige-se, então, tempo para serem aceitas, como também para impor sua reformulação.

Através dos novos conceitos e categorias traçados por Queiruga como: maiêutica histórica e pisteodicéia que nos conduz a repensar a noção de revelação, da salvação e a questão do mal devido a finitude humana. Proporciona também uma explicação de “como viver coerentemente de

⁹⁶ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Do terror de Isaac ao Abba de Jesus*. p. 29.

maneira humana, solidária e com esperança”⁹⁷. O conceito teocentrismo jesuânico e a irreligiosação permitem visualizar traços de um novo cristianismo, aberto ao diálogo com outras tradições religiosas e completamente livre do particularismo estreito, ou seja, das diversas posturas históricas do cristianismo, sustentadas pela pretensão de ser a “única religião verdadeira”, a “única receptora da revelação direta de Deus”, possibilitando a manifestação do cristianismo a todos. O processo da revelação como “maiêutica histórica” universal, o cristianismo passa por uma nova configuração e passa a desenvolver uma nova postura diante das novas tradições religiosas, visando o Reino de Deus. Pois, segundo Queiruga, as religiões são criações humanas, nada cai pronto do céu, são formas de configuração social da descoberta do amor universal de Deus pelos homens⁹⁸.

Com grande coerência, a partir dos novos paradigmas colocados pela Modernidade, a ciência teológica deve, então, prosseguir sempre na arte de repensar o cristianismo, principalmente em uma sociedade pluralista como a do século XXI. O diálogo inter-religioso deve estar presente no novo horizonte intercultural que implica a passagem da cultura única para o pluralismo cultural. Assim, a teologia não pode ser um assunto de uma única cultura. O diálogo inter-religioso implica a passagem da religião única ou privilegiada para o pluralismo religioso e deverá desembocar na elaboração de uma teologia das religiões com base na interculturalidade e no diálogo simétrico.

Através do esforço humano o cristianismo e as religiões poderão colaborar com o diálogo e um compromisso comum para o bem da

⁹⁷ Idem. *Fin del cristianismo premoderno*. p. 34.

⁹⁸ Cf. Ibid. p. 195-196.

humanidade. Mas poderíamos aqui perguntarmos, se com efeito, tanto o cristianismo quanto as religiões poderiam contribuir para humanizar o mundo. A postura aberta e plural podem possibilitar as religiões e ao cristianismo, em particular, assumir uma postura de afirmação na busca de uma identidade verdadeiramente cristã que seja de fato humana, ou seja, de uma interpretação humana da realidade. Neste aspecto a presença do cristianismo no mundo moderno deve-se pautar pela contribuição, colocando-se a serviço da libertação de todos os seres humanos. Para tal, é necessário que haja uma nova postura diante das mudanças e um delineamento de uma nova configuração do cristianismo no mundo com novos sujeitos sociais, acreditando no processo de democratização do poder eclesial.

Diante do novo horizonte que nos aguarda, fica evidente que não há lugar para sobrenaturalismo, ou esperança que Deus possa resolver todos os problemas. Em um mundo que passa por tantas transformações, sendo talhado por uma cultura da inovação, é preciso atualizar a experiência e uma mensagem capaz de fazer surgir a capacidade de perceber que a religião possa servir para algo importante. Não podemos nos isentar de nossa posição e reflexão do que foi discutido até aqui, devemos nos manter alerta ao diálogo, e não a polêmica, o único modo digno de contribuição para as Ciências da Religião, também como, para a Teologia. Cabe desenvolvermos em nosso diálogo um balanço crítico e compreensivo deixando evidenciado nossa contribuição.

4 – Balanço crítico

Após a análise da contribuição da teologia de Andrés Torres Queiruga, que diante de nossa ótica é inteiramente positiva, para uma releitura do cristianismo na Modernidade, objetivamos tecer um balanço crítico não no aspecto negativo, mas dos limites que ela está inserida.

Aspecto muito importante a que devemos atentar, é sua visão a respeito da secularização e ateísmo no mundo moderno, quando se propõe a repensar algumas categorias teológicas, deixando seu pensamento em mais evidência. Notamos sua importância teológica para um novo cristianismo diante de um mundo novo que se abre com novas formas religiosas e novos posicionamentos. Questionamos nesse aspecto se podemos de fato entrar em um mundo concreto ou devemos permanecer no abstrato, principalmente quando saímos da teologia da salvação e da análise da cristologia e entramos no diálogo das religiões.

4.1 – Linguagem Teológica de Andrés Torres Queiruga

Diante das análises que realizamos nas obras de Queiruga percebemos a riqueza e profundidade de seu conhecimento filosófico, mas também notamos que ele deixa certas lacunas na sua análise a respeito da Modernidade. Seu diálogo com a cultura moderna, por mais profícuo que seja, tem um referencial bem situado na problemática do ateísmo filosófico. Sua concentração está no Iluminismo. Mas, e a nova tendência da cultura moderna

entendida como alta Modernidade⁹⁹? O Autor não se ocupa em adequar sua matriz filosófico-racional aos novos referenciais da alta Modernidade, de corte simbólico-emocional. Isso resulta em nova problemática da linguagem. Constata-se uma lamentável ausência de perspectiva relacional, no sistema filosófico-teológico de Queiruga. Sua antropologia não se atém ao momento existencial de narcisismo humano. A importante dimensão de alteridade não encontra destaque em sua obra. Preocupado com o necessário aprofundamento do diálogo moderno com as religiões, Queiruga não se dá conta da emergência de nova religiosidade. Percebemos que a análise dos principais limites da obra queiruguiana pode proporcionar traçar outros delineamentos para um novo cristianismo.

A nova tendência cultural da alta Modernidade superou a linguagem racional e restaurou a linguagem simbólico-narrativa. Esse deslocamento da linguagem causou certo desconforto, podendo levar a desequilíbrios. Não encontramos esta preocupação na obra de Torres Queiruga. A linguagem utilizada pelo Autor é abstrata e se dirige ao racional, enquanto que a nova

⁹⁹ Usamos aqui a terminologia utilizada por Giddens que substitui a Pós-Modernidade por “alta Modernidade ou Modernidade tardia”. Segundo seu pensamento, a Modernidade institucionaliza o princípio da dúvida radical e insiste em que todo conhecimento tome a forma de hipótese. Trata-se, portanto, de uma tendência, um movimento de reação dentro mesmo da Modernidade. Ele define o conceito como sendo uma ordem pós-tradicional, que, longe de romper com os parâmetros da Modernidade propriamente dita, radicaliza ou acentua as suas características fundamentais. Assim, segundo Giddens, a alta Modernidade é caracterizada por ceticismo e razão providencial (idéia de que uma maior compreensão secular da natureza produzirá uma existência mais segura), mas, a vivência demonstra que apesar desse conhecimento oferecer possibilidades benéficas para a humanidade, acaba por criar novos parâmetros de risco e perigo, pois a mudança não se adapta ao controle humano criando um conseqüente conjunto de incertezas que somam ao caráter falível das pretensões do saber pós-tradicional. Entretanto, ainda que a Modernidade seja inerentemente suscetível à crise, favorece, por outro lado, a apropriação de novas possibilidades de ação ao indivíduo, oferecendo oportunidades de revisão de hábitos e costumes tipicamente tradicionais. É justamente o caráter ambíguo presente na realidade contemporânea que justifica a recusa de Giddens em utilizar conceitos como a Pós-Modernidade. Cf. GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da Modernidade*. São Paulo, Editora UNESP, 1991. Cf. Idem. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002.

linguagem busca referências concretas e se dirige ao emocional. Não se trata de renunciar aos grandes avanços conseguidos pela Modernidade. O fundamental é perceber que uma linguagem de tipo racional não é suficiente às novas tendências culturais.

Queiruga se empenha em transpor a linguagem pré-moderna através da qual foram elaboradas as categorias clássicas do cristianismo. Seu referencial teológico e filosófico lhe capacita a realizar esse deslocamento de linguagem. O Autor procura superar a linguagem dogmática que foi elaborada a partir de referenciais helênico-metafísicos, seja pela Patrística, seja pela Escolástica. Mas toda transposição de linguagem fica vulnerável a perdas de conteúdo que foi traduzido para o novo paradigma que se instalou na Modernidade. Queiruga tenta resgatar o núcleo central do cristianismo – as boas novas – e o reelabora em novo conteúdo e linguagem. Mas o paradigma moderno tem categorias suficientes para explicitar a fé cristã na sua integralidade? O que fazer das definições dogmáticas e de toda a tradição da Igreja? Ignorá-las?

A mensagem cristã necessita de reelaboração. Não basta simplesmente trazer de volta a mesma perspectiva formulada por essa ou aquela categoria. É preciso ir além, tentar resgatar o conteúdo para apresentá-la de maneira satisfatória para o ser humano da alta Modernidade. O que não se pode desprezar é a intuição de que a palavra – revelação – “nos transforma e nos penetra; está dentro de nós abrindo a possibilidade de identificar-nos com o destino de Cristo”¹⁰⁰. Conscientes, nada poderá existir que mate no cristão a

¹⁰⁰ Queiruga, Andrés Torres. *Recuperar a salvação*, p. 210.

coragem de existir, pois a salvação que promete o cristianismo lhe faz saber que foi “aceito por um amor que nos precede e nos envolve”¹⁰¹.

A categoria pré-moderna de redenção pode auxiliar numa atual compreensão soteriológica¹⁰², mas a partir de uma reelaboração. Há que se ter a sensibilidade para perceber que “a redenção é a única realidade suficientemente poderosa para satisfazer as verdadeiras necessidades humanas e a única realidade profunda o bastante para convencer as pessoas sobre o que realmente existe dentro delas”¹⁰³. O Redentor é capaz de transformar o ser humano, promovendo a passagem da dor, da angústia, do sofrimento para uma nova realidade plenificante. Deve-se ficar atento diante de um retorno da ontologização do mal e de práticas arcaicas de exorcismos. Não podemos renunciar às contribuições da Modernidade para voltarmos a um fideísmo desprovido de racionalidade e bom senso. Há uma via média entre o emocionalismo e o racionalismo. É nesse equilíbrio de religiosidade que se pode ver manifestado o mistério salvífico de Cristo.

O projeto de uma nova doutrina da salvação poderá ser enriquecido com a categoria de iluminação. Jesus Cristo se apresenta como luz que não ofusca a subjetividade, mas que a intensifica. A iluminação de Jesus Cristo é proposta de resgate para que o ser humano, desperto para a subjetividade, acolha a salvação no exercício de sua autonomia e de sua liberdade. Entendida, iluminação se distancia de alienação. Torna-se graça para a edificação humana. Cristo se faz luz para clarear a liberdade humana, a fim de que o ser

¹⁰¹ Ibid, p. 211.

¹⁰² Doutrina que discute a salvação.

¹⁰³ Comissão Teológica Internacional, *Teologia da Redenção*, São Paulo: Loyola, 1997 p. 21.

humano caminhe sempre em busca de sua realização. Da mesma forma como Queiruga recuperou a categoria de divinização, poder-se-ia proceder a um trabalho de recuperar a iluminação.

Uma reelaboração da categoria de justificação será de suma importância para se compreender a soteriologia. A justiça de Deus é oferta para que o ser humano encontre sustentação na aliança do pleno amor de Deus pela humanidade. Deus ama cada uma de suas criaturas, com um amor especial, personalizado e pleno, a tal ponto de entregar seu Filho ao mundo. Somos justificados pela graça de Deus, que nos proporciona santificação e renovação de nossa vida interior. Deus é nosso aliado no projeto de realização que se encaminha para a plenitude. Há que se aprofundar aqui o sentido da graça que não violenta a liberdade ou a autonomia humana e nem dispensa a ação do ser humano.

Depois de todo esforço dispensado por Queiruga para elaborar suas categorias, voltaríamos a tratar de categorias ultrapassadas? Trata-se de valorizar a tradição da Igreja e de reelaborar essas categorias segundo os novos referenciais propostos pela Modernidade, especialmente pela alta contribuição de Queiruga que assim, podemos elaborar uma releitura do cristianismo na Modernidade. Poderíamos sim, questionar um ponto que exige melhor esclarecimento do teólogo galego, por exemplo, acerca do que ele entende por “infinetização da finitude humana”. No sentido teológico, relacionado com a categoria de divinização, tão bem elaborada pela patrística, especialmente por Irineu de Lião, é bem compreensível. Mas filosoficamente, seria aceitável falar de “infinetização da finitude”? A tese está presente em

alguns pontos estratégicos de sua obra, mas ainda com abordagem filosófica insuficiente. Seria necessário que fosse mais bem esclarecida.

A análise de Queiruga insere-se perfeitamente não no horizonte especulativo idealista, mas no horizonte realista. Percebemos no transcorrer desta pesquisa que a hermenêutica é algo que lhe custa caro. Sabemos que para ele a revelação não consiste na irrupção de algo externo, mas, sim, na descoberta de uma presença que pressentida já estava presente e procurando deixar-se reconhecer. O cristianismo diz respeito à ontologia, não à história. Isto é, revela o que está presente já desde sempre, ainda que de forma velada, na interioridade do eu; é uma revelação imanente, não movida de fora. Isso não significa que Deus em um dado momento entre no mundo para revelar alguma coisa por meio de um gesto extraordinário. Mas, que ele está sempre presente e ativo no mundo, na história e na vida dos indivíduos, e está sempre procurando dar a conhecer a sua presença, a fim de que consigamos interpretá-la de modo correto. A revelação não é um ato de Deus se revelar, uma vez que Ele o faz sempre, mas a descoberta humana é que constitui a revelação em sentido estrito. Assim, o Cristo histórico é a oportunidade para que se desperte a consciência do Cristo real. Como Sócrates, Cristo é a “parteira” cuja arte *maiêutica* traz à luz o Deus-em-nós.

4.2 – A Modernidade e a força da religião

Em nossa pesquisa também nos deparamos com Queiruga analisando a crise do cristianismo na Modernidade afirmando que o ateísmo foi provocado pelo próprio cristianismo, devido à autonomia humana. Na qual, “o homem chega afinal a descobrir-se tão dono de si mesmo e de seu destino que até

confundindo os planos – acaba negando Deus”¹⁰⁴. Mostra também que a secularização prossegue sua marcha conquistando milhões de pessoas, portanto, deve-se buscar neste fenômeno pontos positivos, nos quais possibilitam romper os esquemas e a deformação que se faz da imagem de Deus. Mostra também que não se pode reduzir dizendo que a decadência do mundo moderno ocorre pelo abandono de Deus.

Pois o mundo moderno trouxe a ciência, subjetividade humana, revolução social e a busca pela igualdade, liberdade e tolerância entre os seres humanos. Neste processo de aceleração da ciência e da tecnologia, Queiruga declara não acreditar na Pós-Modernidade, acreditando que ainda estamos na Modernidade e que os grandes desenvolvimentos da ciência, das políticas sociais ainda estão em vibrações. Perceber e acreditar que vivemos este momento da Modernidade pode ser uma chave para o entendimento do processo da secularização e do ateísmo. Pois o resultado do choque entre o antigo e o moderno é a secularização¹⁰⁵. E a grande fonte desse fenômeno foi que a velha cristandade não assimilou o novo paradigma cultural.

Para o autor o ateísmo, como a secularização, corresponde aos interesses da Modernidade e ao novo sentimento do humano que ela provoca. É uma revolta contra tudo o que se opõe ao desenvolvimento, principalmente a religião e Deus. Pois o homem moderno conseguiu libertar-se da religião, conquistando sua autonomia, firmou-se contra Deus e contra o domínio da Igreja. Depositou sua confiança e esperança na ciência esperando que esta pudesse não só representar a concretização de um projeto moderno, como

¹⁰⁴ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Creio em Deus Pai*. p. 20

¹⁰⁵ *Ibid.* p.24.

também tirar o mundo da barbárie e os inserir em sociedades perfeitas e completas.

O século XX nasce precisamente neste “grito” de que a ciência e a técnica estariam para tudo desvendar, explicar e realizar. O sagrado, aquele que havia servido como uma transcendentalização da natureza, como uma defesa contra os perigos do mundo – um mundo perigoso e sem brilho –, quem sabe um mundo das trevas, da penumbra, que não permitia ver e por isso um mundo ilegível e invisível, perdia sua razão de ser. Ao tempo sagrado sucederia o tempo profano.

De fato o século XX parece então surgir num ambiente onde o sagrado fora reduzido a uma dimensão de “ilha” em vias de completa submersão. Assiste-se ao anúncio da morte de Deus, como à reformulação da crença, que se desloca da esfera religiosa para a esfera científica. Poderíamos então afirmar que surge uma nova religião: a ciência, ela mesma se institui como tal.

Se de fato o século XX nasce neste clima de progresso, onde o obscuro teria dado lugar ao claro, o inatingível ao alcançado, este mesmo século nasce sob o peso da dúvida produzida pela perda da infalibilidade da ciência, pela relativização das descobertas científicas. Pois desta ciência e progresso surgem os fundamentos do modelo teórico do Nazismo, dela surgiu o terrível cogumelo sobre Hiroshima e Nagasaki. Estaria o homem correndo o risco de extinção, após a morte de Deus anunciada por Nietzsche, poderia anunciar a morte do homem?

Esta morte do homem acelerada pela constatação de S. Freud diante das três grandes humilhações, assim compreendidas pelo pai da psicanálise, que a Modernidade havia impetrado. A primeira grande humilhação foi a humilhação cosmológica, quando Nicolau Copérnico desbarata a visão geocêntrica e a substitui pela teoria heliocêntrica, estabelecendo a expulsão do ser humano do centro do universo, lançando-o na periferia das espécies e do próprio universo. A segunda humilhação foi imposta pela biologia, decorrente da descoberta de Charles Darwin segundo quem as espécies têm sua origem num longo processo evolutivo, o que faz do ser humano produto não de um ato criador, mas de evolução natural, algo eminentemente previsível, desprovido de qualquer caráter enigmático. Por fim, a última humilhação, está no resultado das descobertas do próprio pai da psicanálise, mostrando que o “EU” – o que seria esse recôndito supremo do homem – nem dono mesmo de sua própria casa ele é; pois ele age impulsionado por instintos e desejos que fogem do seu pleno controle. Esta terceira humilhação seria então a mais degradante e terrível, pois ela “fere mortalmente” o ser humano no seu campo fulcral: a personalidade, parecendo que o mistério do ser humano, em definitivo fica a descoberto. Podemos dizer que neste rol de coisas a engenharia genética atesta semelhante hipótese, ao colocar a descoberto o material que constrói a pessoa.

Parece que estas foram algumas das possibilidades oferecidas para que o sagrado e o religioso retornassem às grandes rodas da ciência, e desta feita passassem a fazer parada nos discursos da ciência e nas rodas acadêmicas. Podemos apontar a hipótese de que a idéia de um retorno do sagrado está ligada a uma forma de resolução de um conflito latente, conflito porque aquele

lugar antes preenchido pelo progresso, agora estaria sob o espectro do vazio e vazio estaria o lugar que antes estava ocupado pelos grandes sistemas de sentido – as religiões tradicionais. Parece que a ciência e a ideologia abriram um sulco enorme, onde estaria agora correndo um enorme fluido de angústia existencial.

Analisando o panorama, percebemos que a reflexão teológica de Andrés Torres Queiruga, mostra-se de um lado, não acreditar na Pós-Modernidade, mas acredita em uma secularização e ateísmo profundo; enquanto que em outro momento, se mostra flexível a chamada Pós-Modernidade, e uma crença na grande pluralidade religiosa no horizonte do novo paradigma atual¹⁰⁶, ou seja, um novo modo de compreender a relação religiosa no mundo.

Analisando particularmente a obra *Fin del cristianismo premoderno: retos hacia un nuevo horizonte*, esta contém uma proposta de aproximar o atual labor teológico aos grandes temas atuais no âmbito de um “marco geral” anunciador de uma mudança radical na fronteira dialética entre Modernidade e Pós-Modernidade. Segundo o autor, o cristianismo deveria ocupar “o vazio” ocasionado pelo abandono das formas tradicionais de religiosidade, isso não ocorreu. Suas reflexões culminam em uma proposição de um novo paradigma para a teologia cristã, fundamentando-se em uma atual realidade cultural religiosa do mundo. Podemos notar que essa vertente religiosa da nova realidade cultural, em primeira mão, oferece um espetáculo paradoxal de um lado, crise da religião, desencantamento do mundo, secularização

¹⁰⁶ QUEIRUGA. Andrés Torres. *Fin del cristianismo premoderno*. p. 93-96.

generalizada, ateísmo; de outro um mundo povoado de deuses, religiosidades redescobertas, florescimento renovado da religiosidade popular, etc.

Buscamos entender esta relação e percebemos que Gilles Keppel¹⁰⁷, analisando a revanche de Deus, mostra que nas últimas três décadas do século XX, as religiões do livro ou abraâmicas – islamismo, judaísmo e cristianismo – intensificaram suas respostas à Modernidade. Tanto os protestantes da passagem do século XIX para o XX como os muçulmanos na década de 70 do século passado, ou os contemporâneos, tentaram dar respostas religiosas aos desafios da Modernidade. São respostas modernas. As religiões começaram a tentar recuperar espaços perdidos para a secularização moderna, por meio de iniciativas populares "por baixo" ou institucionalizadas "pelo alto": fenômeno histórico-social apelidado de *revanche de Deus*, ou seja, nada mais do que outro fruto do racionalismo moderno.

No decorrer dos anos de 1977, 78 e 79, houve mudanças no judaísmo, no cristianismo e no islamismo¹⁰⁸. No caso judeu, em 1977, os sionistas chegaram ao poder político e proclamaram um retorno ao pacto: Israel é o povo escolhido de Deus, contra o trabalhismo e o humanismo secular. Em 1978, no catolicismo romano, foi eleito papa o cardeal polonês Karol Wojtyła (João Paulo II), cujo longo pontificado abriu espaço para os diferentes *integrismos* católicos (também por falta de outra palavra, fundamentalismos): retorno a conceitos e práticas anteriores ao concílio Vaticano II (como já referimos no decorrer de

¹⁰⁷ KEPPEL, Gilles. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo, Siciliano, 1991.

¹⁰⁸ Cf. Ibid. p. 16.

nossa pesquisa o mais moderno dos concílios ecumênicos), contra o racionalismo, comunismo e religiões não católicas. Há ainda o caso do cristianismo protestante dos anos 70, que resgatou nos EUA e posteriormente na América Latina elementos morais e religiosos contra toda forma de racionalismo, socialismo e outras religiões, abrindo espaço para as grandes igrejas de caráter avivalista e para os pregadores eletrônicos e seus impérios de comunicação

No entanto, na perspectiva de uma nova religiosidade não se constata uma devida preocupação de Queiruga com o fenômeno da revanche de Deus. O Autor está concentrado no problema do ateísmo filosófico. Mas como ignorar esse fenômeno religioso? Suas conseqüências são preocupantes. Os estudos mais atuais sobre a secularização têm como desafio compreender como ela se processa, ou melhor, se ainda é um conceito válido em nossa época, já que desde a década de 1960 vem surgindo incontáveis movimentos religiosos e as instituições religiosas tradicionais oscilam em plausibilidade. Ou seja, o regresso em força, no final do século passado e neste começo de século, do religioso – e do espiritual e, também, do mágico –, embora sob novas formas (algumas das quais “efervescentes”), é um fenômeno global que dificilmente se poderia prever, há cerca de trinta anos. Após um diagnóstico feito a partir dos anos 1960-70, explicitado numa “teoria da secularização” que afirmava que a religião institucional em crise, face à Modernidade e ao Estado democrático laico, continuaria a perder a sua posição na “praça pública”, verifica-se um regresso em força do religioso, mas agora sob novas formas, por vezes “efervescentes”, naquilo a que hoje se chama uma “des-secularização do mundo” e um “reencantamento do mundo”; a este propósito, é interessante

notar o caso de Peter Berger¹⁰⁹ que, após ter constatado a “secularização”, veio agora corrigir a sua posição - não se trata de negar a evidente crise de influência social e política da religião institucional no mundo moderno ocidental, mas de constatar e explicar as novas formas de religiosidade e de espiritualidade que, entretanto, nasceram e se desenvolveram. A partir dessa época surgiram no Ocidente movimentos religiosos que sacudiram o cenário mundial e causaram uma crise epistemológica nos métodos de estudo do fenômeno da secularização, como por exemplo, na Europa as grandes peregrinações de jovens aos encontros ecumênicos em Taizé e, mais atualmente, as muitas conversões ao islamismo. É evidente que não estamos referindo somente a esses novos movimentos quando colocamos um retorno do religioso, mas à revitalização das instituições tradicionais, ao crescimento dos fundamentalismos e principalmente ao interesse dos indivíduos de passarem por experiências com o sagrado.

Esse retorno não se dá apenas no cristianismo. O crescimento do islamismo, principalmente em sua corrente fundamentalista, de religiões leste-asiáticas e crenças esotéricas, a identificação exterior com o grupo religioso, como é o caso do retorno voluntário ao uso do *chador* por mulheres muçulmanas, são exemplos de que o retorno do religioso está acontecendo não somente com o, ou no, cristianismo. Dentro desta análise não podemos esquecer o processo da globalização. É necessário perguntar se as demais religiões como o cristianismo podem aceitar o desafio da Modernidade ou, ao contrário, devem refugiar-se num fundamentalismo identitário? Assim sendo, será lícito dizer que o ressurgimento global da religião pode ser visto como uma

¹⁰⁹ BERGER, Peter. *A dessecularização do mundo: uma visão global*. Religião e Sociedade, v. 21, n. 1, p. 18, 2001.

conseqüência de um sentimento de desilusão com a Modernidade vigente, como muito bem demonstra Giles Keppel em sua obra. Perante a dupla falência, das grandes ideologias e da modernização das religiões, que parecem não dar respostas para a necessidade de sentido espiritual e de valores – tal como a ciência e a tecnologia também não o fazem – o homem de hoje tem, *grosso modo*, duas atitudes de afirmação identitária religiosa: ou procede a uma recomposição do religioso, com a criação de novas formas – posição mais freqüente no Ocidente pós-moderno – ou reafirma as correntes tradicionais em movimentos fundamentalistas de alguma radicalidade.

4.3 – Diálogo entre as religiões

Objetivamos tecer dentro de nossa crítica que, quando se tenta recompor o cenário religioso no mundo moderno, convém distinguir a pluralidade dos novos movimentos religiosos e a pluralidade das grandes religiões históricas que estão sempre vivas. E com isso poder observar o impacto da globalização sobre o pluralismo religioso.

Na alta Modernidade nos deparamos com novas características atribuídas ao processo de secularização: o surgimento dos novos movimentos religiosos, o pluralismo religioso, e até mesmo a mercantilização da religião e o reencantamento do mundo, que refere-se ao denominado “despertar religioso” observado nas sociedades pós-industriais e à multiplicação e à diversidade das instituições religiosas. Para a sociologia da religião o “despertar religioso” está atrelado a um “eclipse da secularização”, como argumenta Martelli: “interpretamos o presumido ‘despertar religioso’ dos últimos anos, dentro da

hipótese do 'eclipse da secularização', que deve ser entendido no sentido da co-presença, na sociedade contemporânea, de elementos de secularização e dessecularização¹¹⁰. Mas é necessário afirmar que nas sociedades ocidentais a secularização não significou o fim completo da religião e das formas de expressão religiosa, pois presenciamos um encantamento ainda presente e, em alguns pontos, maior que no século XIX. Esses fatos, entretanto, nos indicam que o processo de secularização não segue uma orientação unilateral e contínua, mas está permeado de descontinuidades e de deferência em relação às próprias revoluções iniciadas pela consolidação da Modernidade.

É necessário reconhecer que o sucesso da pluralidade religiosa e de correntes sincretistas, sobretudo na Europa, coincide com a perda de credibilidade, senão do próprio cristianismo, pelo menos das igrejas oficiais, como assinala Queiruga¹¹¹. Diante das decepções de uma Modernidade sob o signo da secularização, de uma racionalidade puramente técnica e instrumental e de um corte entre um mundo cada vez mais artificial e o mundo vivido, distingue-se uma aspiração confusa a encontrar, além de todas as fragmentações, um reencantamento real, quer dizer, uma unidade primordial entre o ser humano, o universo e Deus.

Devemos lembrar que a conquista da autonomia em relação à religião e à religiosidade pelo sujeito religioso através da deslegitimação da religião cristã enquanto instituição oficial doadora de sentido na Europa, possibilitou o desenvolvimento dos novos movimentos religiosos e se evidenciou no pluralismo religioso. A partir desses fatores, o processo de secularização dá um

¹¹⁰ MARTELLI, S. *A religião na sociedade pós-moderna*. p. 411.

¹¹¹ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fin del cristianismo premoderno*. p. 109-110.

impulso dinâmico à religião, pois deixa de ser um fator que propunha a extinção das formas de vida religiosa e passa a ser um fenômeno que alimenta a religião e a religiosidade com novas formas de expressão e atuação.

Não podemos mencionar a pluralidade religiosa, sem deixar de falar da globalização que beneficia na rapidez das comunicações e também dos grandes fluxos migratórios de populações. Engendra uma fragmentação crescente das grandes religiões históricas e das igrejas. Também não podemos evocar o impacto da globalização sobre o pluralismo religioso sem mencionar o ressurgimento do fundamentalismo e até do fanatismo. Podemos levantar a hipótese que seja uma reação contra a globalização anti-social e injusta. Ou, então, um protesto em nome de uma identidade crente contra o relativismo generalizado de toda verdade de ordem religiosa e contra toda permissividade moral das sociedades modernas. Mas também não podemos descartar que a história do religioso é, com muita frequência, a história da intolerância, do fanatismo, da exclusão, de práticas, as vezes, desumanas e do abuso de poder sobre as consciências. Mas precisamos acentuar a ligação muito particular entre a sacralização da verdade e a legitimação da violência e do poder.

O problema do diálogo e do encontro entre as religiões do mundo é um tema debatido tanto na teologia, na filosofia e também nas ciências da religião. Segundo Queiruga, compreender-se a si mesmo a partir das demais religiões e compreender as demais religiões a partir da vivência e da interpretação da religião à qual pertencemos é um exercício de autocompreensão cristã¹¹².

¹¹² Cf. Idem. *Autocompreensão cristã*. p. 12.

Mas conciliar a fidelidade com verdade própria e também hospitalidade para com o outro dentro do processo do diálogo religioso, é, em todo caso, desejável refletir sobre o *status* da verdade de ordem religiosa, sobretudo no caso de uma verdade revelada, no qual deveremos nos permitir a categoria queiruguiana “maiêutica histórica” para evitar o fundamentalismo. Mas é necessário dedicar-se a um trabalho de discernimento e interrogar-se sobre a falsa legitimação do proselitismo em nome dos direitos absolutos da verdade revelada em desprezo dos direitos da liberdade de consciência.

Diante desse fato podemos elencar três principais manifestações da religiosidade diante desse novo fenômeno apresentado pela Modernidade.

- O primeiro risco é o do fundamentalismo, presente nas variadas religiões e instituições em geral. Sua raiz é antiintelectual, pois adere absolutamente a uma interpretação julgada única. Aproxima-se do fanatismo que anula a liberdade humana e a lucidez da inteligência, promovendo ataques em nome de Deus, como os de ordem fundamentalistas de 11 de setembro nos Estados Unidos e no metro de Madri na Espanha. Seu sucesso se deve à concretude de sua oferta diante da demanda do eu fluído, fragmentado, desencantado com as meta-narrativas. O fundamentalismo nada mais é do que uma pseudo-segurança para o ser humano.
- O segundo risco é o do neoconservadorismo, que se aproveita do confronto da racionalidade com os novos referenciais da alta Modernidade para oferecer seus produtos arcaicos. Esse fenômeno pode ser ilustrado pelo retorno estético de nossas liturgias, pelo enfoque

de uma teologia que já produziu seus frutos em seu devido tempo e, especialmente, por práticas administrativas baseadas numa antiga disciplina. Tudo isso é incrementado por movimentos neoconservadores que promovem um retrocesso no seio das instituições religiosas.

- O terceiro risco é o do neopentecostalismo alienante. Ele se adaptou às regras do mercado eliminando o conteúdo do Evangelho em nome do *marketing* religioso sem escrúpulos. Alguns pensadores consideram-no “o fenômeno religioso mais importante do mundo desde a Reforma Protestante do século XVI”¹¹³. Sua principal característica é eliminar a fronteira entre espiritualidade e emoção espiritual, produzindo sentimentos e mini-hedonismos espirituais¹¹⁴. Ocupa-se com um projeto esteticista capaz de oferecer gozo para o ser humano envolto em suas angústias. Restaura a falida teologia da prosperidade, apresentando Jesus como realizador de bem-estar, felicidade, riqueza, saúde e êxito na vida. “A atração pelo êxito é tal que, para alcançar o sucesso, os líderes religiosos estão dispostos a sacrificar o conteúdo do Evangelho”¹¹⁵.

Assumindo esses riscos, a religiosidade da alta Modernidade floresce em variadas tendências. Multiplica-se em uma pluralidade religiosa que procuram tocar o coração das pessoas, numa apelação intimista. Seus produtos de fé são propagados com muita presteza, despertando a esperança de soluções imediatistas. Propõem um mestre com discurso messiânico. Basta apenas

¹¹³ COMBLIN, J. Desafios da Igreja na cidade atual, *Vida Pastoral* 225 (2002) 13.

¹¹⁴ Cf. LIBANIO, J. B., *Olhando para o futuro*. p. 100.

¹¹⁵ COMBLIN, J., *Desafios da Igreja na cidade atual*. p. 14.

seguir suas indicações e obedecer as suas prescrições. O indivíduo se deixa ser atraído por uma pseudo-segurança.

Outra tendência que surge é a de certos movimentos novos, que se estruturam como comunidades emocionais: “testemunham o surgimento de formas de sociabilidade que tentam preencher o vácuo criado com a destruição dos laços familiares, sociais e confessionais”¹¹⁶. Aí os três riscos se associam: o fundamentalismo desprovido de qualquer hermenêutica, o neoconservadorismo resgatando elementos convenientes do paradigma pré-moderno e a inspiração neopentecostal que trabalha as emoções alimentando a perspectiva individualista no projeto do eu desprovido de reflexão e sensibilidade social. No Terceiro Mundo, especialmente na América Latina, essas novas tendências religiosas encontraram campo profícuo. No qual formam um sincretismo cultural esplêndido.

A acolhida dessas novas tendências configurou a atual religiosidade anárquica, unindo elementos diferentes. “O sagrado é reconstruído, de maneira muito subjetiva, numa simbiose contraditória de horizontes e perspectivas na qual é possível encontrar ciência, filosofia, gnose, religiões orientais, esoterismo, ocultismo e até formas religiosas mais arcaicas”¹¹⁷. O movimento denominado “Nova Era” é o exemplo mais nítido dessa perspectiva. O desinteresse por um projeto de nova humanidade chega à irresponsabilidade, numa concentração de propostas individualistas, intimistas, superficiais, incapazes de satisfazer os anseios mais profundos do ser humano.

¹¹⁶ BARRERA, P. *Fragmentação do sagrado e crise das tradições na Pós-modernidade*. p. 26.

¹¹⁷ PALÁCIO, C. *O cristianismo na América Latina*. p. 179.

Seria de fato possível um diálogo entre as religiões? Para Queiruga certamente sim¹¹⁸. E pelo que nós consideramos, pelo menos, de uma forma abstrata concordamos com ele. Pois, na busca de um encontro das religiões que escapa, ao mesmo tempo, das farpas fundamentalistas e das ilusões de um irenismo flácido, devemos tomar consciência das novas possibilidades que a situação histórica oferece na Modernidade. O diálogo das religiões é uma novidade, mesmo vivendo sobre o aspecto da globalização, torna-se uma oportunidade para o conjunto da comunidade mundial trazendo uma esperança.

Através dos grandes progressos da ciência e da tecnologia da alta Modernidade, o destino do planeta Terra e também da espécie humana depende, exclusivamente, do domínio responsável do ser humano. Diante desse panorama precário, as diversas tradições religiosas descobrem que, em vez de estar a serviço delas mesmas, elas têm uma responsabilidade histórica no que diz respeito à figura do ser humano. Em vez de buscar sempre rivalizar umas com as outras, as religiões são convidadas a uma conversão. Diante de um pluralismo religioso insuperável, devemos lembrar princípios para evitarmos ao mesmo tempo, o fundamentalismo e o relativismo. Nenhuma religião pode exercer a sua hegemonia sobre as outras de maneira autoritária, como se ela tivesse o monopólio da absolutez. Queiruga nos alerta para isso, quando propõe a categoria do universalismo assimétrico¹¹⁹. Mas, também diante do pretexto de querer eliminar todo sentimento de superioridade, não se deve decretar que todas as religiões têm o mesmo valor, mas denunciar a maneira

¹¹⁸ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *O diálogo das religiões*, 1997; Idem. *Autocompreensão cristã*. 2007.

¹¹⁹ Idem. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. p. 339.

como certas religiões legitimam e sacralizam uma ou outra prática completamente desumana. Pois todas as religiões que carregam a dignidade de ser de fato uma religião, têm a obrigatoriedade de trabalhar para a salvação do ser humano em sua integridade.

Mas há também o paradoxo do diálogo, que está no processo de conciliar seu empenho absoluto com relação à sua própria verdade, ou seja, o gosto de ser absoluta, diante da abertura dos fiéis de outra religião. É necessário assinalar que o diálogo das religiões não tem por objetivo buscar a unidade mítica entre os crentes das diversas religiões, mas buscar uma unidade invisível dos crentes além das rupturas históricas que deram nascimento as separações no decorrer dos séculos. O diálogo deve guardar todo o seu sentido como troca mútua de experiências em pé de igualdade entre as tradições religiosas. A possibilidade de um diálogo é, ao mesmo tempo e inseparavelmente, um conhecimento dos outros em sua diferença, uma melhor inteligência de sua tradição própria e uma emulação recíproca no serviço da comunidade mundial. Devemos estar atentos a dimensão do sagrado que se revela na beleza litúrgica, também a sensibilidade estética que poderá contribuir muito para manifestar, de maneira salutar, o esplendor de uma nova experiência religiosa. O desafio está em unir o sagrado com a vida sem cair num ritualismo alienante, voltado ao intimismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho procurou confirmar e demonstrar, através da análise da obra de Andrés Torres Queiruga, a relevância da afirmação de que o advento do paradigma moderno colocou em crise as estruturas da cultura antiga e, conseqüentemente, a configuração do cristianismo pré-moderno. O embate entre cristianismo e Modernidade provocou um fechamento do cristianismo, mantendo-o como expressão pré-moderna, impedindo a autocrítica por parte da instituição eclesial, dificultando cada vez mais a percepção da nova expressão cultural. Surge daí o desafio de repensar as fontes originárias do cristianismo e traduzi-las ao novo horizonte cultural, como propõe Queiruga.

Na realidade as dificuldades colocadas diante do cristianismo pela Modernidade desafiaram a teologia a mostrar se era possível outra concepção de pensamento religioso cristão que fosse além da velha concepção pré-moderna e dar sentido e respostas contundentes aos desafios colocados pela Modernidade. Pois o dinamismo irreversível de todo processo moderno trouxe consigo a secularização como signo de uma crise que afeta o todo. Trouxe mudanças profundas que correspondem a uma necessidade do tempo, significando que há forças que trabalham a história, tratando de reorganizá-la de uma nova forma. Quando essa organização afeta todo o conjunto, constitui em uma “mudança de paradigma”. Na realidade não se trata apenas de ajustes, mas sim que a totalidade possa estruturar-se buscando uma nova compreensão global. O pluralismo religioso que marcou o fim da cristandade medieval abalou os alicerces da autoridade da Igreja Católica e acompanharam o ganho de espaço crescente das chamadas formas racionais de

conhecimento. O racionalismo empírico, a especulação, o ceticismo próprio à autonomização do homem, a postura crítica que questiona as explicações situadas para além do próprio homem, principalmente, representam, no plano da produção do saber, o descrédito das certezas religiosas ocidentais. Essa mudança não anula o passado, mas exige uma nova compreensão e uma nova ótica completamente diferente de enxergar o mundo. Mudanças que afetaram experiências religiosas profundas – no caso afetou o cristianismo – afetaram também o ser humano, exige que se faça uma retradução das novas circunstâncias, principalmente tratando-se da experiência cristã.

A contribuição de Queiruga para se ter clareza do entendimento complexo de fatores que envolvem o cristianismo e a Modernidade, o choque de dois paradigmas, dois mundos culturais o pré-moderno e o moderno é profundamente importante. A crise deixada pela Modernidade ao cristianismo pré-moderno deixou-o reduzido quase a uma dimensão puramente cultural. Diante desse fato, Queiruga coloca uma dúvida se o cristianismo seja suscetível de fornecer regras, por exemplo, sobre a boa conduta profissional ou de organizar as práticas morais, ou então, apresentar uma ética que cubra a complexidade da vida moderna. Observamos que os eventos na Modernidade representaram uma revolução na história da humanidade, elementos que proporcionaram um repensar na nova forma de contemplar o cristianismo no novo paradigma histórico.

As mudanças propostas dentro do novo paradigma constituem um imenso desafio para a ciência religiosa, um repensar da experiência cristã se faz necessário para que possa assimilar as conquistas da Modernidade e se

enquadrar nos novos ditames modernos. Nesse sentido Queiruga assinala que é preciso mover-se dentro do horizonte atual que é rigorosamente de uma proposta científica e aberta ao mundo e ao presente. A tarefa é imensa, pois o que parece ser duro muitas vezes, pode também mostrar-se saudável, porque obriga a pensar de fato os conceitos, contrapondo-os com a vida real, e também buscar uma linguagem que deve ser significativa.

O panorama global da cultura com suas mudanças tão profunda e radical produziram rupturas e uma nova configuração do mundo da fé. O Concílio Vaticano II foi mal interpretado por alguns que o observava como culpado, que no processo de mudanças, foi sendo assemelhado a uma mudança negativa e, outros que perceberam nele todos os fatos positivos na longa caminhada. Mas, podemos dizer que no concílio emergiram uma fonte de múltiplos fatores que possibilitaram a configuração moderna da compreensão da fé. No primeiro momento conseguiu-se a reforma intra-ecclesial, particularmente na liturgia, para a relação com as outras Igrejas, com os judeus e as grandes religiões e, finalmente, com a sociedade moderna em geral. É a partir dele que fica mais nítido pensar com certa perspectiva nas mudanças ocorridas e perceber que ainda resta muito ainda por fazer.

Nesse aspecto as contribuições de Queiruga são fundamentais, pois aponta a entrada da Modernidade como produtora de mudanças na cultura ocidental, exigindo uma remodelação na interpretação da experiência cristã para que os mal-entendidos sejam desfeitos, o que procuramos pontuar no decorrer de nossa pesquisa. A contribuição de seu pensamento teológico traz clarificação para pensarmos a nova situação cultural que traz consigo a

possibilidade de uma percepção do desajuste, obrigando um repensar na estrutura religiosa, mostrando que toda época, ou período histórico apresenta fatos que necessitam de uma ótica específica para o processo de interpretação, ou seja, o cristianismo sendo uma religião milenar precisa de ajustes a cada tempo para adaptar-se a suas necessidades. Deve-se ter em mente que nenhuma época pode ter sua interpretação única ou definitiva, nem mesmo achar que cada interpretação é a melhor, isso significa que toda atualização tem sentido provisório, nesse aspecto é necessário uma reinterpretação que possa romper com os moldes culturais que não pertencem ao mesmo período – especialmente o moderno –, com uma linguagem nova para que todos possam entender o sentido originário proposto pelo cristianismo. Pode-se perceber que o cristianismo é uma religião que surgiu do processo de reinterpretação da tradição judaica que era completamente institucionalizada e hierarquicamente estruturada, no qual suas doutrinas eram intrínsecas aos textos sagrados. Portanto, é necessário que se faça uma reflexão ao cristianismo diante das mudanças, mesmo correndo o risco de ser visto como “herege” e “blasfemo”.

Os dados colocados por Queiruga ao longo de sua teologia deixam clara a necessidade da reinterpretação do cristianismo, mesmo que o novo venha desconcertar, é preciso encarar as mudanças sem anular o passado, mas reorganizá-lo de maneira que possamos compreendê-lo e vivê-lo de outra forma. Contextualizar o cristianismo a nossa cultura conduz a um processo de atualização, de tradução, colocando fim ao modo fundamentalista de ler a Bíblia, ou seja, fim ao cristianismo pré-moderno. Dentro desse aspecto devemos ater à nova categoria criada por Queiruga como a “maiêutica

histórica” para mostrar que a revelação de Deus não feriu a autonomia humana. Essa compreensão do processo revelador, enquanto “maiêutica histórica” conseguiu integrar os dados fundamentais da tradição cristã, como também permite superar as dificuldades da mentalidade antiga, ao proporcionar nova objetividade em sua compreensão, e ampliar os horizontes do diálogo inter-religioso.

Outras importantes categorias foram criadas para a tarefa de quebrar velhos moldes e reconfigurar a experiência de sempre no novo contexto, para romper as rotinas e permitir abrir espaços mais amplos de diálogo, comunicação e encontro. Destacou-se a inreligiosação, o universalismo assimétrico e o teocentrismo jesuânico, na preocupação do diálogo das religiões que se apresentam como uma realidade dinâmica e efetiva no mundo moderno.

A tarefa de retradução deve ser tarefa de todos dentro da análise do caráter formal diante da mensagem e, de caráter material, no qual os temas teológicos devem ser repensados para que a imagem de Deus não seja obscurecida. No caráter formal é necessário que a mensagem religiosa bíblica não seja de imposição, mas de descoberta, ela deve ter a tarefa de fazer o homem realizar-se plenamente, o máximo possível. No cristianismo a satisfação do homem deve ser plena e se prolongar com naturalidade. Nesse sentido toda rivalidade entre Deus e o homem deve ser eliminada, pois a experiência cristã aparecerá como afirmação da própria e autêntica humanidade.

A tarefa de retradução do caráter material surge na elaboração dos temas teológicos dentro da perspectiva que a experiência cristã constitui a plenificação mais profundas das aspirações humanas. É necessário repensar o dogma do pecado original, o tema do mal deve ser reinterpretado como consequência da finitude humana e não sendo uma vontade de Deus. A predestinação é outro tema que somente pode ser explicada quando o amor de Deus aparece como único motivo da criação. Assim, o inferno deverá passar por uma análise profunda, como negatividade que supõe a não-salvação, e que o amor de Deus que cria e redime um mundo para fazer com que os homens possam participar de sua felicidade. No panorama elaborado por Queiruga, a alegria de viver não escapa das durezas da vida finita. O diálogo deve ser apontado como um grande instrumento da experiência religiosa, no qual traz a percepção dos demais, possibilitando uma verdadeira universalização do sujeito humano e uma releitura do cristianismo na Modernidade.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Andrés Torres Queiruga

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Esperança apesar do mal: a ressurreição como horizonte*. São Paulo, Paulinas, 2007.

_____. *Autocompreensão cristã: diálogo das religiões*. São Paulo, Paulinas, 2007.

_____. *Diálogo das Relixión e autocomprensión cristiá*. Vigo: Xeira Nova e SEPT, 2005.

_____. *Repensar a ressurreição: a diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura*. São Paulo, Paulinas, 2004.

_____. *Para unha filosofía da saudade*. Trasalba, Fundacion Otero Pedrayo, 2003.

_____. *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. São Paulo, Paulus, 2003.

_____. *Pelo Deus do mundo no mundo de Deus: sobre a essência da vida religiosa*. São Paulo, Loyola, 2003.

_____. *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. São Paulo, Paulinas, 2001.

_____. *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander, Editorial SAI TERRAE, Presencia Teológica. 2000.

_____. *Creer de otra manera*. Santander, Sal Terrae, 1999.

_____. *El problema de Dios en la modernidad*. Estella (Navarra), Verbo Divino, 1998.

_____. *Um Deus para hoje*. São Paulo, Paulus, 2003.

_____. *Recuperar a criação: por uma religião humanizadora*. São Paulo, Paulus, 1999.

_____. *Repensar a cristologia: Sondagens para um novo paradigma*. São Paulo, Paulinas, 1999.

_____. *O que queremos dizer quando dizemos “inferno”?* São Paulo, Paulus, 1997.

_____. *La democracia en la Iglesia.* Madri, SM, 1995.

_____. *O cristianismo no mundo de hoje.* São Paulo, Paulus, 1994.

_____. *La constitución moderna de la razón religiosa: prolegómenos a una filosofía de la religión.* Estella (Navarra), Verbo Divino, 1992.

_____. *10 palabras clave en religión.* Estella (Navarra), Verbo Divino, 1992.

_____. *O diálogo das religiões.* São Paulo, Paulus, 1997.

_____. *El Dios de Jesús: aproximación en cuatro metáforas.* Santander, Sal Terrae, 1991.

_____. *Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano.* São Paulo, Paulinas, 1993.

_____. *A revelação de Deus na realização humana.* São Paulo, Paulus, 1995.

_____. *Recuperar a salvação: Por uma interpretação libertadora da experiência cristã.* São Paulo, Paulus, 1999.

_____. *Constitución y evolución del dogma: la teoría de Amor Ruibal y su aportación.* Madrid, Marova, 1977.

Artigos de Andrés Torres Queiruga

QUEIRUGA, Andrés Torres. “Repensar o mal na nova situação secular”, In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte: Loyola, vol. 33, nº 91, 2001. p. 309-330.

_____. *Inculturación de la fe.* In: FLORISTAN, Casiano, TAMAYO, Juan-Jose (Eds.), *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Madrid: Cristiandad, 1983. p. 471-480.

_____. *Revelación.* In: FLORISTAN, Casiano, TAMAYO, Juan-Jose (Eds.), *Conceptos Fundamentales del Cristianismo.* Madrid: Trotta, 1993. p. 1216-1232.

_____. *A oración de petición: de convencer a deixarse convencer.* In: *Encrucillada*, nº 83, 1993. p. 239-254.

_____. *Más allá de la oración de petición*. In: Iglesia Viva, nº152, 1991. p. 157-193.

_____. *Senso e vivencia da liturxia funerária*. In: Encrucillada, nº 104, 1997. p. 317-333.

_____. *Es la persona para el sábado: contra las deformaciones e opresiones de lo Religioso*. In: Encrucillada, vol. 24, 2000. p. 237-251.

_____. *Cristianismo y tolerancia: del abuso a la resignación al pluralismo Fraternal*. In: Iglesia Viva nº 182, 1996. p. 127-148.

_____. *A dialéctica del devenir teológico según Amor Ruibal y la crisis actual de la teología*. In: Compostellanum 14, 1969. p. 197-263.

_____. *Universalidad y definitividad de la revelación cristiana*. In: Iglesia Viva nº 82, 1979. p. 305-318.

_____. *La apuesta de la cristología actual: la divinidad 'en' la humanidad*. In: Instituto Superior de Pastoral. *Quién decís que soy yo? Dimensiones del seguimiento de Jesús*. X Semana de Estudios de Teología Pastoral, Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000.

_____. *La lamentación y la muerte masiva*. In: Concilium nº 247, (1993), p. 61-72.

_____. *Muerte y inmortalidad: lógica de la simiente vs. lógica del homúnculo*. In: Isegoría, nº 10, (1994), p. 85-106.

_____. *Ponerología y resurrección: el mal entre la filosofía e la teología*. In: Revista Portuguesa de Filosofía, nº 57, 2001. p. 539-574.

_____. *La razón teológica en diálogo con la cultura*. In: Iglesia Viva, nº 192, 1997. p. 93-118.

_____. *Retos para la teología de cara al siglo XXI*. In: Actas del X Simposio de Teología Histórica, Valencia, 2000. p. 531-566.

_____. *El amor de Dios y la dignidad humana*. In: NAVARRO, J.B. (ed.), *Panorama de la teología española*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999, p. 557-576.

_____. *¿Somos los últimos cristianos... premodernos?* In: *Questions de Vida Cristiana*, nº 190, 1998. p. 22-28.

_____. *Rumor de Dios en las derrotas de lo humano*. In: *Sal Terrae*, nº 11, 1986. p. 773-784.

_____. *¿Todavía el Dios de los filósofos?* In: *Selecciones de Teología*, nº 169, 2001. p. 183-190.

_____. *Futuro de la vida religiosa y lo Dios de Jesús.* In: *Selecciones de Teología*, nº 154, 2000. p. 83-92.

_____. *Culpa, pecado y perdon.* In: *Encrucillada*, nº 58, 1988. p. 248-265.

_____. *¿Que significa afirmar que Dios habla?.* In: *Sal Terrae*, nº 82, 1994. p. 331-347.

_____. *Dios revelado en Jesús y el futuro de la humanidad.* In: *Encrucillada*, nº 21, 1997. p. 5- 27.

_____. *Evangelizar el ateísmo.* In: *Sal Terrae*, nº 10, 1985. p. 747-753.

_____. *Vaticano II y la cristología actual.* In: *Sal Terrae*, nº 6, 1985. p. 479-489.

_____. *Eficacia de la fe: entre la gratuidad divina y la responsabilidad humana.* In: *Sal Terrae*, nº 2, 2001. p. 101-115.

_____. *Mal y omnipotencia do fantasma abstracto al compromiso del amor.* In: *Razon y Fe*, nº 236, 1997. p. 399-421.

_____. *Aportación del cristianismo a la construcción de un mundo nuevo.* In: *Sal Terrae*, nº 6, 1991. p. 485-501.

_____. *Amar: fundamento y principio, vulnerabilidad y solidez.* In: *Sal Terrae*, nº 4, 1993. p. 281-297.

_____. *Teoloxía y pensamiento en Heidegger.* In: *Crial*, nº 27, 1990. p. 315-339.

_____. *Heidegger y el pensar actual sobre Dios.* In: *Rev Esp Teol*, nº 50, 1990. p. 153-208.

_____. *De Flew a Kant: empirismo e obxectivación na linguaxe religiosa.* In: *Grial*, nº 30, 1992. p. 494-508.

_____. *De la heresia emocional a la esperanza crítica.* In: *Sal Terrae*, nº 8, 1995. p. 263- 279.

_____. *El Dios revelado em Jesús y el futuro de la humanidad.* In: *Selecciones de Teología*, nº 145, 1998. p. 34-46.

_____. *El Dios de Jesús en el nuevo contexto de las religiones.* In: *Iglesia Viva*, nº 180, 1995. p. 557-575.

Bibliografia Geral

ABBGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

ADAM, Adolf. *O ano litúrgico: sua história e seu significado segundo a renovação litúrgica*. São Paulo, Paulinas, 1982.

ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

BAKHTIN, Mihail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo-Brasília, Hucitec, 1993.

BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: orientação do homem moderno*. Petrópolis, 2005.

BRAUDEL, Fernand. *A identidade da França: os homens e as coisas*. São Paulo, Globo, 1989.

BUCKLEY, Michael. *At the origins of modern atheism*. New Haven, Yale University Press, 1987.

BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e mitologia*. São Paulo, Novo Século, 2000.

CASANOVA, José. *Religiones públicas em el mundo moderno*. Madrid, PPC, Editorial y Distribuidora, S. A. 1994.

CLAUDE, Geffré & JOSSUA, Jean-Pierre. Pour une interpretation de la modernité. Editorial, Conciliun 244, 1992/6.

COSTA, Juarez Ap^o. *Salvação e comportamento moral: Um estudo dos modelos de discurso teológico moral das Igrejas Assembléia de Deus tradicional e Assembléia de Deus Betesda*. PUC – SP. Dissertação de mestrado defendido em 2004.

COX, Harvey. *A cidade do Homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1971.

DOTOLO, Carmelo. Modernidade. In: *Lexicon: Dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo, Loyola, 2003.

DRUCKER, Peter. *Sociedade pós-capitalista*. São Paulo, Pioneira, 1993.

FARIA, Ernesto (org.) *Dicionário escolar latino-português*. 4^o ed., Rio de Janeiro, Departamento nacional de Educação, 1967.

FRANCO Jr. Hilário. *O feudalismo*. São Paulo, Brasiliense, 1985.

_____. *As utopias medievais*. São Paulo, Brasiliense, 1992.

FELIZARDO, Joaquim. *A Revolução Francesa: da queda da Bastilha ao 9 do Thermidor*. Porto Alegre, L&PM, 1985.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas, SP, Papirus, 1997.

FREUD, Sigmund. O Futuro de uma ilusão. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud*. Porto Alegre, Imago, 1974.

FREUD, Sigmund. *Mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro, Editora Imago, 1997.

FURET, François. *Pensando a Revolução*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.

_____. *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1974.

Gaudium et Spes nos nº 19-21. Cf. Constituição Pastoral “Gaudium et Spes”, Compêndio Vaticano II. Constituições, decretos, declarações. Petrópolis, Vozes, 1998.

GEFFRÉ, Claude. La fonction idéologique de la secularisation dans le christianisme contemporain. In: CASTELLI, E. *Herméneutique de la sécularisation*. Paris, Aubier/Montaigne, 1976.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1989.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo, Loyola, 1998.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo, Editora UNESP, 1991.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

GIUMBELLI, Emerson. Clifford Geertz: a religião e a cultura. In: TEIXEIRA, Faustino (org.) *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis, Vozes, 2003.

GOLDMANN, Lucien. *A criação cultural na sociedade moderna*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

- HÄGGLUND, Bengt. *História da teologia*. Porto Alegre, Concordia, 1986.
- HAVEL, Vaclav. *Open Letters*. Selected Prose. Londres, Faber and Faber, 1991.
- HELLER, Agnes. *O homem do renascimento*. Lisboa, Ed. Prresença, 1982.
- HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
- IMMANUEL, Kant. Resposta à pergunta: Que é esclarecimento? In: *Textos seletos*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- ISAMBERT, F. A. Du Syllabus à Vatican II, ou les avatars de l'intransigentisme. In: *Revue française de Sociologie*. Paris, vol. XIX, nº 4 (oct-déc.), 1978.
- KARL, Marx & ENGELS, Friedrich. *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Edición preparada por Hugo Assmann & Reyes Mate. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1974.
- KEPPEL, Gilles. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo, Siciliano, 1991.
- KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária; Brasília 1982.
- _____. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro, Ed. Forense-Universitária, 1986.
- KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo, Perspectiva, 1978.
- KÜNG, Hans. *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo, Paulinas, 1999.
- LEFREBVRE, Solange. Secularidade. In: LATOURELLE, René e FISICHELLA, Rino. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis-Aparecida, Vozes-Santuário, 1994, p. 863-872.
- LIBANIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo, Loyola, 2002.
- _____. *Qual o futuro do cristianismo?* São Paulo, Paulus, 2006.
- _____. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo, Loyola, 1992.
- LIMA, Luís Corrêa. *Teologia de Mercado: uma visão da economia mundial no tempo em que os economistas eram teólogos*. Bauru, SP. EDUSC, 2001.

MAIA, G.dos R., *A problemática da Salvação na cultura moderna: sondagens para uma soteriologia à luz da obra de Andrés Torres Queiruga*, Dissertação de mestrado, Belo Horizonte: CES, 2005.

MARDONES, J. M. *Para comprender las nuevas formas de la religión: la reconfiguración postcristiana de la religión*. Estella/Navarra, Ed. Verbo Dvino, 1994.

MARTELLI, S. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo, Paulinas, 1995.

MARTINA, Giacomio. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. Vol. II (a era do absolutismo), São Paulo, Loyola, 1996.

MATOS, Henrique Cristiano José. *História do cristianismo: estudos e documentos*. Vol. IV período contemporâneo, Belo horizonte, (s/ed) 1990.

MARX, Karl. Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. In: MARX, Karl & F. Engels., *sobre la religión*. Edición de Hugo Assmann – Reyes Mate. Salamanca, Sigueme, 1979.

MENESES, Paulo. Modernidade: um sonho latino-americano. In: *Síntese Nova Fase*, vol. 25, nº 80, janeiro-março 1998.

MENOZZI, Daniele. *A Igreja Católica e a secularização*. São Paulo, Paulinas, 1998.

NIETZSCHE. Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo, Cia. Das Letras, 2001.

_____. *A genealogia da moral*. São Paulo, Brasiliense, 1988.

_____. *O anticristo*. Rio de Janeiro, Ediouro, 1985.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil, 1989.

PAIVA, Ângela Randolpho Paiva. *Católico, Protestante, Cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte, Editora UFMG; Rio de Janeiro, IUPERJ, 2003.

PANASIEWICK, R., *Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso*. Belo Horizonte, C/ Arte, 1999.

PASTOR, Felix-Alexandro. Secularização e secularismo. In: LATOURELLE, René e FISICHELLA, Rino. *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis-Aparecida, Vozes-Santuário, 1994.

PERINE, Marcelo. A modernidade e sua crise. In: *Síntese Nova Fase*, vol. 19, nº 57, abril-junho 1992.

POULAT, Émile. *Modernistica: catholicisme et modernité*. Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1982.

_____. *Une Église ébranlée*. Tournai, Casterman, 1980.

RENDTORFF, Trutz. *Modernité*. In: *Encyclopédie du protestantisme*. Genebra, Labor et Fides, 1996.

RICOUER, P. *De l'interprétation; essai sur Freud*, Paris, 1965.

ROGIER, S. J. & SAUVIGNY, J. Bertier de. *Nova história da Igreja: século das Luzes, revoluções, restaurações*. Vol.IV, Petrópolis, Vozes, 1984.

RUBIO, Miguel. *El hombre moderno: Apuntes para una antropología desde la modernidad*. Madrid, 1981.

RUDÉ, George. *A multidão na história: estudo dos movimentos populares na França e Inglaterra, 1730-1848*. Rio de Janeiro, Campus, 1991.

SCHLEIERMACHER, A fé cristã segundo os princípios da Igreja Evangélica. Apud. HÄGGLUND, Bengt. *História da teologia*. Porto Alegre, Concordia, 1986.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Sobre a religião*. Discursos a seus menosprezadores eruditos. São Paulo, Novo Século, 2000.

SEVCENKO, Nicolau. *O Renascimento*. São Paulo, Atual, 1994.

SIEGMUND, Georg. *O ateísmo moderno*. São Paulo, Loyola, 1966.

SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis, Vozes, 1994.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo, Paulus, 2005.

TERRADAS SABORIT, Ignasi. *Religiosidade na Revolução Francesa*. Rio de Janeiro, Imago Editora e ISER, 1989.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis, RJ., Vozes, 1994.

VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna*. São Paulo, Loyola, 1991.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira*. São Paulo, Loyola, 1986.

_____. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*. São Paulo, Loyola, 1997.

_____. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo, Loyola, 2002.

_____. Religião e modernidade filosófica. In: *Síntese Nova Fase*, vol. 18, nº 53, abril-junho, 1991.

VIDAL, Marciano. *Moral de atitudes: moral fundamental*. Aparecida, São Paulo, Editora Santuário, 1978.

VORGRIMLER, H. *Karl Rahner*. Experiencia de Dios em su vida y em su pensamiento. Maliaño, Sal Terrae. 2004. p. 178.

VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja: da razão ao ser Supremo*. Rio de Janeiro, Zahar Editor, 1988.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1994.

_____. *Economia y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

XAVIER, C. D., *Irrupção do rosto de Deus Amor*. panorama antropoteológico na obra de Torres Queiruga, Dissertação de mestrado, Belo Horizonte: CES, 2005.

ZAGHENI, Guido. *A Idade Contemporânea*. Curso de História da Igreja, vol. IV, São Paulo, Paulus, 1999.