

Cadernos Teologia Pública

(Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual

Degislando Nóbrega de Lima



(Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual

Degislando Nóbrega de Lima

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano IX – Nº 69 – 2012

ISSN 1807-0590

Responsáveis técnicos

Cleusa Maria Andreatta

Marcelo Leandro dos Santos

Revisão

Isaque Gomes Correa

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

MS Ana Maria Formoso – Unisinos

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Dr. Marcelo Leandro dos Santos – Unisinos

Profa. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Dra. Susana Rocca – Unisinos

Conselho científico

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

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

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

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

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

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

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

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

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

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

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

www.ihu.unisinos.br

Cadernos Teologia Pública

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

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

(Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual

Degislando Nóbrega de Lima

Refletir sobre possibilidades e impossibilidades de narrar Deus hoje remete-nos à necessidade de contextualização, de caracterização do *locus*, do onde e do com quem se quer falar de Deus. A teologia sempre foi tributária de mediações socioculturais, de modo que a finalidade dessa contextualização é possibilitar uma apreciação de elementos que favorecem ou desfavorecem a narrativa de Deus no mundo atual para, posteriormente, identificar alguns deslocamentos no cristianismo e na sua instância crítica face ao mundo atual.

O próprio fato de nos colocarmos a questão de Deus em forma de impasse: possibilidades/impossibilidades de narrá-lo, representa um registro de que algo mudou no mundo, com consequências na dinâmica vi-

venial do cristianismo e na sua teologia. Não podemos esquecer que esse processo de mutação no mundo com reflexos no cristianismo e na teologia não é uma especificidade da atualidade, pois desde que a aceleração da história humana tomou um ritmo veloz foram se diluindo, concomitantemente, as sínteses harmoniosas entre sociedade/cultura e cristianismo. O desdobramento desse processo de aceleração da história na teologia configurou-se, grosso modo, em duas vertentes: uma de repulsa às novidades e aos postulados do novo ritmo da história e, portanto, de resistência e insistência na validade da síntese tradicional como resposta adequada às mutações do mundo e outra, com status marginal perante a oficialidade institucional do cristianismo, que reconheceu

os ruídos e abalos na síntese tradicional entre cristianismo e sociedade e, a partir desse reconhecimento, procurou exercitar uma recepção mais positiva das mutações, provocando consequências no próprio método, na linguagem e na posição da teologia. A precariedade da narrativa teológica tradicional face a uma história em vertiginoso ritmo de transformação tornou-se reconhecida também em nível oficial com o Vaticano II. Mas o êxito dos esforços mais receptivos às mutações e às novidades é também questionado sob a acusação de rápida assimilação pelo empréstimo de linguagens, que, por sua vez, levaria a palavra teológica a um desfiguramento, a uma abdicação da singularidade da sua contribuição. Supondo que a temática que me foi proposta tem como pano de fundo os desafios que as mudanças socioculturais levantam ao imperativo de anúncio da boa-nova do Evangelho e à teologia como sua face crítico/teórica, organizei minha reflexão em três tópicos complementares:

- ▶ Da teologia tradicional do equilíbrio medieval à reviravolta moderna.
- ▶ Narrar Deus *em qual mundo? Para quem?* Os deslocamentos da contemporaneidade.
- ▶ Narrar Deus hoje: exigências e horizontes de inserção no centro da vida.

1 Da teologia tradicional do equilíbrio medieval à reviravolta moderna

Supondo que as maiores e mais velozes mutações na história dão-se com o advento da modernidade, focaremos o desenvolvimento desse tópico na caracterização da cristandade e da teologia que a acompanhou, assim como na descrição dos principais traços da teologia no contexto da reviravolta moderna.

1.1 Teologia tradicional e cristandade

Um traço marcante da cristandade foi a vivência do cristianismo como um privilégio que deveria ser extensivo ao maior número possível de pessoas (SEGUNDO, 1968, p. 87) O contexto sociocultural que possibilitou a configuração desse sistema apoiava-se em uma espécie de três pilares, que garantiam sua estrutura social de plausibilidade: o primeiro é que o período é pré-individualista (ibid., p. 88). Em tal situação, o grupo funciona como um mundo fechado que limita e ao mesmo tempo protege, reprime e ao mesmo tempo dá segurança. O segundo pilar refere-se ao isolamento em que vivem os diversos grupos humanos, fazendo com que o marco geográfico do indivíduo restrinja-se ao ambiente da

vida cotidiana. Dado que nesse contexto a dependência é muito grande tanto em relação à natureza como frente à sociedade com suas severas normas, o resultado é a redução do espaço de liberdade do indivíduo. O terceiro e último pilar diz respeito à diferenciação e à hierarquização que caracterizava a estrutura social naquela situação, de modo que tal estrutura chega a ser considerada tão imutável quanto as leis da natureza. Pois bem, é nesse contexto sociocultural que a Igreja desenvolve seu processo de institucionalização, marcado pelas seguintes características (SEGUNDO, 1968, p. 89-94):

a) o crescimento da Igreja ocorre de maneira vegetativa e não por conversão pessoal;

b) a finalidade da comunidade cristã passa a ser quase que exclusivamente edificar uma permanência estável no tempo com o risco de transformar a estabilidade da instituição num fim em si mesmo, uma vez que isso vai demandar um grande esforço para a redução da margem de elementos imprevisíveis na conduta dos seus membros através de formas estabelecidas e rotineiras, que, por sua vez, oferecem ao cristão da cristandade uma forte segurança interior;

c) o instrumento utilizado pela Igreja para realizar uma socialização uniforme dos seus membros e salvar a homogeneidade na expressão da fé consistiu

em reproduzir sua institucionalização interna no campo de sua presença na ordem temporal. Quando a Igreja passa a ser religião de Estado, a partir da conversão de Constantino, ela introduz um elemento novo na sua dinâmica, que foi o poder. Com esse novo elemento, a visibilidade da Igreja se expressará por intermédio de instituições civis nos diversos âmbitos da sociedade, com a função de proteger e controlar a vida dos fiéis. Assim, o cristianismo, ao converter-se numa espécie de antecipação do Reino de Deus em sociedade cristã, torna-se ideologia solidária do regime estabelecido¹;

d) coincidência entre os limites do mundo cristão com os limites políticos do Império Romano. Isso gera um fato digno de consideração: a unanimidade da fé cristã deixa de ser um fenômeno que se dá num espaço

1 Importante lembrar a leitura teológica feita por Eusébio de Casareia sobre a virada constantiniana. O imperador Constantino representa o libertador enviado por Deus. No reinado de Constantino, o mundo e a história da salvação haviam chegado a seu ponto máximo. O reino de Deus está se realizando. Nesse contexto, também o Império Romano adquire um significado positivo: as suas leis e a sua filosofia seriam já uma preparação aos ensinamentos de Jesus Cristo e da sua Igreja. Em Constantino, as linhas se encontram: a história teria atingido o seu ponto máximo na cristianização do Império Romano. Mundo, Estado, Igreja e soberania de Deus estão aqui interligados. A esperança escatológica estava tão ligada com o reino de Constantino, que se pode afirmar que, na posição de Eusébio, se encontra uma “escatologia real” de Constantino.

limitado e passa a ser algo extensivo a toda a cultura ocidental. Esse fato será decisivo para a Igreja e para o desenvolvimento da teologia, porque essa unanimidade será sustentada com o preço da simplificação da mensagem cristã e da separação entre experiência dos fiéis e maturação dogmática. Karl Rahner foi um dos primeiros a alertar sobre o divórcio entre dogma e devoção, que vai ocorrer, principalmente, com o desenvolvimento dogmático a partir do Concílio de Niceas.

A teologia, correspondente desse sistema, caracterizou-se pela herança do formalismo, que transformou a revelação num sistema de verdades com uma visão unitária de toda a realidade (PALÁCIO, 2001, p. 16). Seu método primava pela razão lógica, dialética, dedutiva, que dava um toque abstrato e especulativo à reflexão. No tocante ao conteúdo, absolutizavam-se as expressões teológicas e dogmáticas como tradução acabada da realidade da fé, imprimindo um caráter apriorístico ao saber teológico e à práxis cristã, independente da experiência eclesial, com o risco de reduzir a fé a uma adesão teórica e a uma transposição, a nível da vida prática, de verdades abstratas. Nessa linha, a memória e a fala sobre Deus deram-se, predominantemente, pelas coordenadas do aspecto doutrinal, uma vez que a tradição foi identificada com um depósito de verdades atemporais. A

crença de que o cristianismo seria portador da evidência cósmica, histórica e societária (DUQUOC, 2006, p. 34) leva a teologia tradicional a rejeitar, posteriormente, os postulados de autonomia da ciência e da cultura por prescindirem da unificação do real à luz da revelação. Mas essa mesma teologia se revelará, mesmo que num largo espaço de tempo, insuficiente e ineficaz para dar conta da reviravolta epistêmica e societária, trazida pela modernidade em reação à uniformidade do sistema de referência, derivado da fé cristã, imposto de forma vertical pela autoridade dogmática.

1.2 Da defensiva às trilhas da renovação

Muitos percursos poderíamos seguir para caracterizar com maior profundidade a reviravolta moderna. Para a finalidade de nossa reflexão, no entanto, consideramos suficiente apenas lembrar alguns traços e eixos constitutivos da mudança radical que significou o processo da modernidade e sua recepção na teologia renovada. É consenso hoje que modernidade designa, mais do que um conceito, um modo de civilização que se opõe não tanto ao antigo, mas ao tradicional em todos os âmbitos a partir do dinamismo progressivo da autonomia, que confere às realidades uma legalidade in-

trínseca. Essa autonomia é acompanhada por um outro fator fundamental, que é a percepção da realidade como radicalmente histórica e evolutiva (QUEIRUGA, 2003, p. 20-21). Ora, esse núcleo determinante da modernidade se desdobrará numa abrangente aceleração da história em conflito com a síntese medieval, onde tudo estava pensado e justificado e onde se pensava haver encontrado uma ordem perene que, salvaguardada pela certeza da revelação divina, convertia-se em verdade válida para sempre. A religião cristã será rechaçada por não poucos cientistas e filósofos empiristas e racionalistas, que a identificavam como inimiga do método científico emergente. A razão crítica se apresentará como o novo e mais potente meio de salvação, portanto de uma salvação lida e resolvida em termos intra-históricos e imanentes, sem recurso ao mistério nem à irrupção da transcendência. A assim chamada primeira Ilustração da cultura ocidental processa uma mudança radical na maneira de conhecer o mundo, pela qual o universo será visto como um todo mensurável, de modo a possibilitar uma incidência transformadora sobre ele (ÁLVAREZ, 2003, p. 25). A teologia, desbancada de estatuto científico pela nova mentalidade da razão crítica, precisará de um longo tempo para renovar-se devido à persistência da “saúde do paraíso”, ou seja, o sonho da cristandade de uma sociedade cristã. A

recorrência ao tomismo de escola, como pensamento estruturado para enfrentar a erosão do mundo moderno, é uma ilustração dessa persistência que se revelou inócua devido ao uso do pensamento tomásico como sistema congelado² (PALÁCIO, 2001, p. 20-21).

Mas os problemas do mundo moderno não iriam ficar para sempre extrínsecos à vida eclesial e à teologia. Mesmo que a teologia tradicional, configurada como sistema doutrinal, não os acolhesse, eles entram na consciência teológica por intermédio da vida real dos cristãos presentes em diversos âmbitos das sociedades, que levantam, a partir de suas experiências no contexto da crescente descristianização da cultura, no mundo do trabalho e da política, novas questões relacionadas com a fé, para as quais a teologia tradicional não apresentava mais respostas satisfatórias. A perda de plausibilidade da fala tradicional de Deus leva a buscas de renovação, apesar do clima de repressão da crise modernista³. Nas dé-

2 A atitude de desconfiança e condenação ao mundo moderno encontrou expressão paradigmática na encíclica *Quanta cura* (1864) de Pio IX e no *Syllabus*, culminando posteriormente na encíclica *Pascendi dominici gregis* (1907), de Pio X.

3 Concomitantemente a toda crise modernista, desenvolveram-se estudos preciosos sobre a Escritura, sobre os Padres da Igreja e sobre a Liturgia, que, por sua vez, foram determinantes para a gestação dos movimentos de renovação bíblico, patrístico e litúrgico, bases da renovação da teologia católica.

cadadas de 1940 e 1950, surge um elenco significativo de publicações em perspectiva renovada, isto é, inspirada nos Padres da Igreja e sob o impacto do método histórico no tratamento dos temas teológicos⁴. Essa aproximação aos Padres da Igreja e à Escritura tocava numa lacuna crucial da teologia tradicional, que atribuía à tradição um caráter extrínseco à razão teológica. Por outro lado, o tratamento das doutrinas teológicas nas coordenadas do método histórico evidenciava a gama de condicionamentos da teologia e, conseqüentemente, levava à aceitação de sua variabilidade e de sua evolução. E aqui se estabelece a incompatibilidade com a teologia tradicional: falar de Deus e dos seus desígnios eternos em perspectiva histórica e evolutiva? Impossível e ameaçador

4 “O reencontro com os Padres significou a descoberta de uma teologia plural, de uma linguagem simbólica, de uma tradição diferenciada. Ou seja, o encontro com uma tradição *longa*, que não terminava na escolástica. Mas o que interessava não era a pura arqueologia do passado. Não se tratava de substituir a ‘neoescolástica’ por uma ‘neopatrística’, mas de encontrar outra maneira de abordar a tradição: passar do ‘uso instrumental’ e interessado da tradição para uma leitura dos Padres *em si mesmos*. Descobri-los no seu contexto e com a problemática que era a deles. Não para imitá-los, numa anacrônica reconstrução do passado, mas para que a *experiência deles* pudesse iluminar e inspirar a busca de respostas próprias para a *experiência do presente*” (PALÁCIO, 2001, p. 28).

demais para um “sistema acabado”, para uma “teologia das conclusões”, pois como afirma Palácio:

No fundo se tratava de duas lógicas incompatíveis. Para a *ratio theologica* da escolástica tudo, o que não provinha da razão dedutiva era pré-teológico. A chamada teologia positiva – ou seja, os dados obtidos na observação histórica e exegética – só poderia adquirir valor teológico se assumida dentro da lógica dedutiva que caracterizava a argumentação de escola nas teses e nos tratados (PALÁCIO, 2001, p. 29).

Não é objetivo de nossa abordagem um aprofundamento em detalhes de todo o processo que envolveu a renovação da teologia. O que indicamos até aqui já nos permite uma observação importante para a temática da narrativa de Deus: na base da renovação da teologia católica, foi determinante o estabelecimento do circuito entre a reflexão crítica da fé e a experiência. Por um lado, com a chamada “volta às fontes”, que projetava uma integração na modernidade, explorando as riquezas bíblicas e patrísticas em vista de um diálogo mais existencial com a subjetividade moderna. Por outro lado, o tratamento dos temas teológicos subsidiados com o método histórico na aproximação da história das doutrinas. O primeiro representou um grande impulso nesse processo ao valorizar preponderantemente a experiência sub-

jacente à Escritura e aos Padres. Seus resultados foram consideráveis, embora não se deva mitigar o limite desse procedimento, que não levou em consideração a experiência de afastamento do homem moderno em relação ao pensamento religioso⁵. O segundo evidenciava o esgotamento da teologia tradicional e a incompatibilidade entre as duas lógicas: a lógica da imutabilidade, própria da teologia tradicional, pela qual se chegou a identificar essa teologia com a própria revelação e a lógica da perspectiva histórica da nova teologia, que aceitava a evolução das expressões da fé. Sobre a segunda recaíram as suspeitas de relativismo não apenas histórico, mas também doutrinário e dogmático (PALÁCIO, 2001, p. 31). Foi preciso esperar o Concílio Vaticano II para que a nova perspectiva teológica encontrasse maior favorecimento.

5 “O interesse por textos antigos, cujo valor é muitas vezes contestável, não remedia o fato de atualmente não se levar a sério a fé cristã. A volta às fontes não rompe com a orientação reativa da teologia tradicional. A época posta em destaque é diferente: num caso, a Idade Média continua sendo o lugar onde a resposta às questões dos modernos já foi dada; no outro, um conhecimento aprofundado das produções da Antiguidade cristã melhorará a imagem da teologia por causa dos métodos históricos por ela empregados. Na realidade, subestima-se o distanciamento que o processo de emancipação acima descrito provocou em relação à cultura cristã. O estudo científico dos Padres ou teólogos da Igreja antiga não basta para elaborar uma teologia capaz de enfrentar o desafio moderno” (DUQUOC, 2006, p. 38).

1.3 O Concílio Vaticano II: do acontecimento à tarefa da renovação

No centro do acontecimento conciliar esteve a preocupação com a superação do divórcio entre fé e vida através de um pensar a fé, tendo em vista sua significação para o homem atual. Esse fato por si mesmo já permite situar o Vaticano II nas coordenadas da renovação da teologia que o precedeu. Porém o Concílio foi além disso, pois assumiu os principais elementos da *nouvelle theologie*, superando a maneira tradicional de fazer teologia e inaugurando, assim, uma ‘nova era da teologia’” (PALÁCIO, 2001, p. 34). Os Padres Conciliares foram capazes de identificar naquele acontecimento as impossibilidades de narrar Deus num mundo em acelerada transformação, que antropologicamente ia se configurando a partir dos postulados da historicidade e autonomia com a mesma lógica e linguagem do sistema tradicional. O escândalo do divórcio entre fé e vida denunciava por si mesmo a falta de sintonia entre apresentação prático-teórica da fé cristã e a experiência da imensa maioria dos cristãos e da humanidade em geral. O Concílio ousou no discernimento quanto as novas possibilidades de narrar Deus e seus desígnios de modo significativo. Para tanto, realizou deslocamentos radicais na concepção da revelação de Deus (DV), da Igreja (LG)

na sua relação com o mundo (GS), do valor do empreendimento de cada ser humano no processo de humanização e da relação entre o cristianismo e as outras religiões (NE). Não vem ao caso aprofundar o conteúdo desses deslocamentos, já tão identificados em inúmeras obras. O que nos importa aqui é que a perspectiva global do Concílio foi de diálogo e de recepção positiva do conceito moderno de história, a ponto de ser considerado o Concílio da história⁶. Tomando apenas a *Gaudium et spes*, podemos elencar vários aspectos ilustrativos da receptividade da história no Vaticano II: a) GS 11, segundo o qual o destino da fé é ajudar o homem a encontrar as soluções mais humanas para seus problemas históricos; b) GS 16, onde se afirma que a verdade revelada só se cumpre ao tornar-se verdade humanizadora e que, por

isso, o cristão vê-se obrigado a unir-se a outros homens na busca dessa mesma verdade; c) GS 19c e 21b afirmam que os homens, com razão e mesmo por causa de sua boa-fé, só aceitarão a Deus e a seu Evangelho conforme os vejam traduzidos em soluções humanizadoras e que a Igreja se dispõe a considerar seriamente até que ponto as realizações dos cristãos concorrem para uma negação da fé; d) GS 22e e 22f definem que, no que se refere à salvação, o que vale para os cristãos vale também para todos os homens de boa vontade; e) GS 22f define que aquilo que diferencia os cristãos dos outros homens é o conhecimento pela fé quanto ao destino universal que Deus confere ao homem; f) GS 43b, segundo o qual os leigos são os principais atores da função humanizadora Igreja e que, por isso, não devem buscar nas autoridades eclesiais respostas prontas para os problemas, nem mesmo para aqueles mais graves; g) GS 44a e c, aqui a Igreja reconhece sua dívida no que se refere à missão de contribuir com elementos humanizadores provenientes de sua fé para o desenvolvimento da humanidade. No seu conjunto, essas conclusões conciliares situam a fé cristã no centro da história, na medida em que estabelecem uma íntima relação entre fé e construção do mundo. Essa relação, talvez óbvia para muitos, havia ficado obscurecida pela perspectiva reducionista da sal-

⁶ Para Bruno Forte, três argumentos embasam essa tese: 1º O Vaticano II põe-se à escuta do passado em que nasceram a fé e a sua transmissão, renovando, com a *Dei Verbum*, a consciência do primado da Palavra de Deus sobre a Igreja e a vida dos que creem e, ao mesmo tempo, iluminando com perspectiva inovadora o problema da mediação histórica da salvação com a passagem da doutrina das duas fontes para a da única fonte; 2º O Concílio dedica uma vigorosa atenção ao presente, descoberto na sua dignidade de estar entre o “já” e o “ainda não” do retorno de Cristo; e 3º O Vaticano II descobre a natureza escatológica do povo de Deus como dimensão constitutiva e qualificadora de toda a sua existência. (Cf. FORTE, 2003, p. 62-66).

vação ao universo visível da Igreja. Esse reducionismo, agora desautorizado pelo Concílio, subestimou a função de serviço e de diálogo com o mundo e levou a Igreja a superestimar a profissão de fé e a prática dos sacramentos à margem do processo histórico⁷.

O papel que a história passou a desempenhar na autoconsciência da fé operada pelo Concílio, tanto no nível prático-pastoral como no nível da reflexão teológica, trouxe à tona a complexa questão da relação entre verdade e história, articulada em torno de perguntas sobre a proporção de transcendência da verdade em relação à história, sobre o risco de se reduzir a verdade, em sua comunicação, ao horizonte da linguagem que a veicula e, no caso de não haver nenhuma transcen-

dência da verdade, sobre o procedimento a adotar para propô-la como horizonte de sentido e critério estável e de referência com relação às práticas históricas e às escolhas da fé (FORTE, 2003, p. 66-67). Esse constitui o pano de fundo do pluralismo teológico que se desenvolveu no pós-Concílio a partir da aproximação com as ciências humanas, que provocou uma eclosão de novos interesses, temáticas e métodos, como, por exemplo, a questão da libertação e da opressão na América Latina.

2 Narrar Deus em qual mundo? Para quem? Os deslocamentos da contemporaneidade

Se, por um lado, não há dúvida de que as questões que mobilizaram mentes e corações na chamada modernidade persistem na atualidade, tais como liberdade, autonomia humana e verdade, há, por outro lado, uma ampla consciência quanto à mutação no *locus* a partir do qual elas são hoje refletidas e postuladas. A liberdade, por exemplo, não é mais reivindicada no sentido coletivo, mas individual e imediato. A modernidade é acusada de ter sacrificado a liberdade vital, imediata, do indivíduo concreto, em nome da expectativa de uma liberdade universal que ninguém conheceu. Sua pretensão de

7 Nessa perspectiva, Juan Luis Segundo constata que: “la insistencia del Vaticano II en llevar la reforma a la Iglesia misma al darse ésta cuenta, ‘por su experiencia de siglos, cuánto debe aún madurar en su relación con el mundo’ (GS 43). Esa maduración implica que deje de considerarse en posesión del monopolio de la salvación eterna (GS 22), que no considere sus propios instrumentos como mágicos (GS 7; SC 62ss.), que tenga que hacer de la fe, bien entendida y en diálogo con los demás (GS 3), un elemento que ayude a solucionar más humanamente los problemas históricos (GS 11), no para olvidarse de Dios y de su plan eterno, sino precisamente para asociarse a él (GS 39). Y todo ello, desde luego, sob pena de contradecir lo que Dios mismo quiere decir de sí, contribuyendo de esta manera a la formación y desarrollo del ateísmo en la sociedad (GS 19) (SEGUNDO, 1968, p. 15-16).

fornecer o sentido absoluto da existência humana com seu projeto emancipatório passa a ser denunciada como expressão e instrumento da busca de poder e da sede de totalidade (FORTE, 2005, p. 265). Dessa avaliação crítica da modernidade e da indignação face às camisas de força que representaram as grandes narrativas ideológicas e utópicas emergem, portanto, uma espécie de rebelião de vítimas que não couberam nos grandes relatos e uma valorização do fragmento, do fluido, do descontínuo, do líquido, da interrupção. Desconfia-se do postulado de um sentido unificador da experiência humana como garantia do vínculo social, capaz de mobilizar e motivar sacrifícios de sentimentos e prazeres individuais em favor do bem público. Processa-se um deslocamento do eixo da subjetivação: enquanto “a subjetividade moderna era a subjetividade da razão universal, a pós-moderna é a subjetividade do desejo” (OLIVEIRA, 2008, p. 14-18). É o tempo do adeus às certezas⁸. Mas a crítica radical da modernidade não seria possível sem os seus próprios triunfos, que, de certa forma, forneceram as armas para combatê-la. A mudança de paradigma na ciência, por

exemplo, que passou da pretensão de representação fiel da realidade para o reconhecimento de que a realidade foge a qualquer representação, suplantou o *status* da ciência clássica, que acreditava ter a posse da “verdade” através de teorias e leis científicas (COMBLIN, 1998, p. 204-212). Nas ciências atuais, operou-se um deslocamento para a previsão através de leis matemáticas, de relações entre elementos do mundo e para a produção de tecnologia. Às novas descobertas não sucedem certezas, mas perguntas, e aos novos conhecimentos correspondem novas zonas de ignorância. O antigo determinismo é substituído pelo indeterminismo da matéria, as probabilidades substituem as antigas leis fixas. Assim, o desencanto pós-moderno, surgido face à crise das utopias da ciência, da revolução social e da tecnologia midiática na sociedade globalizada, tem conexão com esse germe de superação, presente no próprio interior da perspectiva moderna que emerge com força quando se percebe que algo ficou comprometido no pensamento da identidade e da plena presença porque “descobriu-se a necessidade de ‘caminhos sem o risco da presença e da plenitude’” (FORTE, 2005, p. 191). No âmbito da reflexão filosófica, Nietzsche já prenunciava o umbral da agonia do Ocidente no que ele denominou dramaticamente de “morte de Deus” como vaticínio do ocaso de

8 No seio da reflexão filosófica, esse esgotamento da totalidade foi levado às suas últimas consequências no século XX por meio de uma dupla via, a saber: uma de corte existencialista, que foi de Heidegger a Wittgenstein e Derrida; a outra mais fenomenológica, passando por Levinas e Ricoeur.

uma civilização baseada na construção todo-poderosa da ideia de Deus, do cosmos e do ser humano, ligados todos por sua vontade de totalidade e unicidade. Mais recentemente, a fenomenologia moderna da subjetividade passou da clara postulação da ideia de Deus como garantia da intuição e da percepção em Husserl, para a designação de Deus como horizonte ético (Levinas) e de sentido (Ricoeur) no território da imanência assumida como modo de vida e compreensão onde irrompe o infinito no humano. Daí a crítica, tanto à totalidade como ao totalitarismo de qualquer natureza: ideológico ou político, religioso ou sexista, de classe ou étnico. Representaria essa passagem um favorecimento das possibilidades ou das impossibilidades de narrar Deus? Sem pretensão de uma resposta direta e exclusiva, não podemos nos omitir, no mínimo, a considerar que a desconstrução de todos os sistemas referenciais de sentido aparece como a base comum no pensamento contemporâneo, na medida em que sobre eles pesa a suspeita de serem destituídos do poder de designar a transcendência⁹. Desconstrução e

⁹ Nesse sentido afirma Vattimo: “Portanto, é somente com a morte do Deus metafísico, guardião das leis da natureza, fiador da matemática (e dos comércios que se fazem também à base do cálculo), que podemos nos transformar em religiosos, abrir um diálogo com Deus, seja lá o que Ele for, além da pura aceitação admirada da ordem do mundo. Deus é a desordem do mundo, é aquele que nos chama a não consi-

crítica à metafísica se fundem, perspectivadas, especialmente, pelo pensamento de Heidegger que denuncia a transformação, em operação desde o começo da filosofia grega, da doação originária do ser e do tempo em objeto de apreensão, sobre o qual se pode pôr a mão e pela qual a metafísica acaba se constituindo no esquecimento do ser. A desconstrução vislumbra uma experiência espiritual do sagrado livre da pretensão de totalidade, onipotência e violência, bastante peculiares ao sistema de relação humano-divina, baseado na retribuição e no sacrifício. Terão os cristãos reservas de sentido para uma hermenêutica que desvincule Deus das imagens sacrificiais, pelas quais o sofrimento e o mal são vistos como parte de sua pedagogia? Essa problemática se agudiza se considerarmos que o Deus revelado a Israel e em Jesus de Nazaré se manifesta como amor incondicional, como extrema doação, que exatamente por isso quis pagar o preço da aventura de nossa liberdade.

Assim, para os que creem inquietamente, apresenta-se no cenário atual uma necessidade de reflexão sincera e sem subterfúgios sobre os descaminhos e critérios

derar como definitivo nada disso que já está aqui. Deus é projeto, e nós o encontramos, quando temos a força para projetar”. Cf. *IHU On-Line* – revista do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, edição n. 128, 20.12.2004. Disponível em: <www.unisinos.br/ihuonline>.

da relação entre sistemas de referência e transcendência. Impõe-se, na mesma esteira, o desafio do discernimento face aos encantos de uma transcendência que, desvinculada de toda mediação referencial, pode encontrar grande aceitação, na medida em que tende a resolver-se na realização do desejo individual sem limites.

3 Narrar Deus hoje: exigências e horizontes de inserção no centro da vida

Não poderia empreender o tratamento deste último tópico sem evidenciar a parcialidade do interlocutor com o qual e para o qual ousou propor minha reflexão: tratam-se daqueles (as) cristãos (ãs) inquietos (as)¹⁰, marcados (as) pela convicção do potencial humanizador e libertador da mensagem cristã, mas, ao mesmo tempo, bombardeados (as) e perplexos (as), por um lado, pelos apelos das tendências restauradoras no interior do cristianismo, centradas na concepção positivista da verdade através de um enfoque extrinsecista da revelação, e, por outro lado, pela rejeição das certezas devido à sua

associação com os totalitarismos, com a intolerância e com os obstáculos à realização da satisfação individual. Além desses fatores, a perplexidade desse (a) cristão (ã) inquieto(a) amplia-se face aos imensos desafios da realidade social, política, ecológica e cultural com as novas formas de pobreza, configuradas na exclusão da sociedade de conhecimento e do acesso às novas tecnologias¹¹. Parece que a situação remete ao drama do exílio babilônico: como cantar a Deus em terra estranha? É possível falar de Deus numa atmosfera ambígua que nos situa entre o declínio da antropologia do sujeito histórico e a alternativa da antropologia da diferença irredimível?¹²

10 A opção por esse(a) interlocutor(a) representa minha pré-compreensão que, portanto, orienta as linhas da reflexão e condiciona simultaneamente seus alcances e seus limites.

11 Indicadores mostram que apenas 25% da população concentram 75% da produção mundial, ao passo que menos de 250 mil clãs de famílias (0,2% da população mundial) respondem por quase 50% da riqueza global. Cf. POCHMANN, M. Outro padrão civilizatório. Folha de S.Paulo, 4 de maio de 2008, Dinheiro B 2. Isso significa uma escandalosa conexão entre o consumo exacerbado de poucos e a marginalização de muitos. De acordo com Manfredo, "... a nova forma de configuração do capitalismo aprofundou a desigualdade social, desvalorizou mais ainda o trabalho e avançou descontroladamente na exploração das energias e riquezas da terra" (MANFREDO, 2008, p. 21).

12 Essa distinção é proposta por Bruno Forte, que associa à modernidade emancipatória uma "antropologia do domínio da identidade" e à pós-modernidade uma espécie de "antropologia à prova da diferença", inspirada num programa de recusa da razão. (Cf. FORTE, 2003, p. 97-104.)

Na situação do Brasil temos uma amplificação dessa ambiguidade devido à simultaneidade de representações pré-modernas, modernas e pós-modernas de ser humano e, por sua vez, de Deus (cf. DE MORI, 2004, p. 21-23), configurando um contexto religioso poroso e ambíguo, que comporta dimensões essenciais da fé e, ao mesmo tempo, pede um “discernimento do crer” (RUBENS, 2008).

Face à complexidade da realidade, a tendência mais fácil é enveredar pela linha do impasse entre o silêncio resignado e a afirmação empedernida de Deus. Ambas representariam formas de capitulação, a primeira à negação absoluta e a segunda ao fundamentalismo crasso. Mas esse impasse não é intransponível. O cristão inquieto tem diante de si a tarefa viável de integrar a negação a partir do seu potencial de dessacralização do presente e das pretensões de presença absoluta, portanto, a partir daquilo que a negação comporta de evocação de uma alteridade não dedutível do já disponível, de uma Alteridade que não se dispõe como mais um objeto entre a multiplicidade dos objetos expostos ao consumo. Pode, para além do impasse, portanto sem cair nas malhas do fundamentalismo, falar de Deus pelas vias da narração e da analogia, que designam, respectivamente, a memória de uma origem não capturável no relato

e a consciência do limite e da dessemelhança e, dessa forma, a abertura à ulterioridade. As vias da narração e da analogia realizam isso, como poeticamente descreve Bruno Forte, na medida em que através delas:

O pressuposto se deixa perceber, mas não entender nos relatos da memória originária. [...] Ao calar, dizendo, e ao dizer, calando, a analogia é palavra do silêncio e silêncio da Palavra: ela está no limite entre o mudo silêncio da equivocidade de sentido e a palavra indiscreta da univocidade que tudo quereria absorver (FORTE, 2003, p. 91).

Aceitando a plausibilidade das considerações anteriores, podemos inferir que a fala de Deus na era contemporânea depende profundamente da capacidade de autêntica comunicação. E isso significa, de acordo com a definição mais simples, capacidade de enviar ao interlocutor uma diferença que faz uma diferença. Se não há compreensão da mensagem, não haverá percepção da diferença.¹³ Portanto, no reino da emergência da diferença, se não for possível comunicar diferença, é melhor ca-

13 Na perspectiva do Vaticano II a revelação divina em Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e descobre-lhe a sublimidade do seu destino (GS 22). Seu destino não é que o homem saiba algo (do que, de outra maneira, ser-lhe-ia impossível ou difícil saber), mas a que viva num nível mais humano (Cf. SEGUNDO, 1991, p. 413).

lar. Narrar Deus nas coordenadas de uma comunicação autêntica exige que nós cristãos nos situemos no centro, na vida de nossos contemporâneos, pois como defende Bruno Forte,

se a Palavra quis ecoar nas palavras de nossa linguagem, não em outra parte, mas em nossa história, não na periferia, mas no meio da aldeia, o falar cristão de Deus não poderá jamais ser proposto sem se situar em relação ao mundo ao qual se dirige: se não fizesse esse esforço não passaria de uma ulterior forma do silêncio da Palavra (FORTE, 2003, p. 79-80).

Ora, esse situar-se no “meio da aldeia” supõe o diálogo que somente se efetivará superando uma visão religiosa sacralizadora das estruturas e instituições, inflexível a toda nova imagem de mundo. Dizer diálogo significa também a predisposição para auscultar o que as novas imagens de mundo oportunizam em termos de profundidade e atualidade e, assim, de pergunta à mensagem da Revelação¹⁴. Aqui se impõe renovadamente

14 É significativo nesse contexto o que pensa Juan Luis Segundo sobre a contribuição do mundo para a mensagem da Igreja, porque permanece atual: “Le da, a modo de exigencia, es cierto, una urgencia, una profundidad, una actualidad que nunca pudo tener de otra manera. Situación del mundo y mensaje de la Iglesia convergen. Por supuesto que cada hombre tiene que responder de lo que se le ha dado, y que en eso, y no en la cantidad recibida,

a recorrência à sensibilidade para com os “sinais dos tempos”, que tem como ponto de partida a fé na ação misericordiosa de Deus em toda a humanidade e da qual advém o imperativo de

discernir en la historia – en su historia – los lugares, los acontecimientos, que son, de por sí, una preparación evangélica. Quiere decir que el “acontecimiento humano” no es una “mera ocasión” para que el creyente ejerza su “caridad”, o aplique su “doctrina”, sino que ese acontecimiento posee un interior hecho de gracia y, por ende, porta en sí un llamado al evangelio (SEGUNDO, 1968, p. 157).

A fé revelada não deve se constituir num empecilho à inserção do crente no centro da vida, pois o irreformável e intocável da revelação cristã não constitui causa de fechamento doutrinário. Em primeiro lugar,

está la salvación y la santidad. No medimos, pues, la santidad de cada uno, pero, en sí misma, la edad del Cristo total madura en el mundo. Y hoy nuestra Iglesia, com sus problemas y sus crisis, sus esclerosis y sus impulsos, es dos mil veces más adulta que la Iglesia del siglo I. Un militante cristiano corriente, que viva com los ojos y el corazón abiertos al mundo del siglo XX, ya no tendrá que ser sólo una vez testigo de su fe. Ya no tendrá que dar una vez su vida. Tendrá que darla a cada instante, en todos sus actos y a todos los hombres. Maravillosa época, magnífico umbral el nuestro, a pesar de todos nuestros fallos, deficiencias y cobardías!” (SEGUNDO, 1968, p. 156-157).

porque a revelação não informa o crente sobre como modificar o experimental. Ela não tem por finalidade nos fornecer uma ciência do real. Assim, encontramos-nos todos, crentes e não crentes, diante da mesma tarefa de buscar a verdade. Em segundo lugar, a revelação não constitui uma lista de soluções eternas para problemas concretos. O fato de o cristão inspirar-se no que foi revelado para buscar soluções dos problemas da história não lhe permite a pretensão de que tal solução seja a solução cristã (GS 43). Assim, o dado revelado pode inspirar todas as decisões do cristão e não determinar totalmente nenhuma, pois sempre haverá algo irreduzível, proveniente da experiência histórica compartilhada com o resto da humanidade. O dado revelado, intocável, irreformável, como, por exemplo, de que Jesus Cristo é Deus, iluminará o cristão, mas não o disporá dos meios e da técnica de intervenção e modificação da realidade.¹⁵ A inquietude de muitos cristãos (ãs) de hoje pode

15 Nesse sentido, ainda não tiramos as consequências da afirmação de Segundo “y, al mismo ritmo de la maduración cristiana, el camino entre la frase inmutable y la acción concreta se alarga y exige pasar por todos y cada uno de los interrogantes humanos. Saber que Jesus Cristo es Dios seguirá iluminando la acción, pero la importancia determinante de esos interrogantes, no sólo para la praxis, sino aun para saber todo lo que significa la fórmula de la fe, creceará indefinidamente. Y en la misma medida el cristiano adulto, sin

se enriquecer dessa perspectiva tanto pela recuperação de aspectos olvidados no cotidiano da vivência da fé como pelo aprofundamento de aspectos já em avançado estágio de maturação na teologia atual, favorecendo deslocamentos importantes para a fidelidade criativa ao Evangelho com relevância pública na construção de um mundo mais humano:

- ▶ *De uma recepção da revelação como ditado para uma perspectiva de processo pedagógico*, pois a revelação não se reduz a uma síntese de doutrinas atemporais e universais, à qual se possa aceder passando por cima dos processos históricos e existenciais. O fundamental, no tocante à revelação, não consiste na comunicação de verdades objetivas, mas na apropriação pessoal de dados transcendentais, que se tornam fontes de sentido num processo de aprendizagem que não enfatiza a mera acumulação dos dados transmitidos, mas sim a sua reinterpretação criativa e constante, conforme as exigências de cada nova situação.
- ▶ *Por um novo e fecundo equilíbrio entre ortodoxia e ortopraxis*, que, por sua vez, pressupõe

negar la irreformabilidad de su fe, pasará del fanatismo al diálogo” (SEGUNDO, 1968, p. 180).

uma relação com a verdade para além das coordenadas da posse. A verdade revela sua força quando se torna a base de atitudes e projetos verdadeiramente humanos. Mais do que um saber, esse novo equilíbrio deve suscitar uma sabedoria, na medida em que não designa algo objetivável, ou seja, uma realidade extrínseca aos sujeitos envolvidos, mas repercute no mundo como arte de vida, como estilo de habitar o mundo e de relacionar-se com os outros numa base comunicativa.

- ▶ *De uma pedagogia apressada para uma escuta atenta e acolhedora*, pois a eficácia da mensagem cristã supõe tomar a sério a busca, a pergunta em elaboração, de cada pessoa. Respostas para perguntas que não foram colocadas terão no mundo atual uma recepção negativa, porque se revelarão arbitrarias como totalidades asfixiantes porque extrínsecas ao interlocutor. E isso não deve redundar numa negação da heteronomia no processo da fé. Trata-se, apenas, de tirar consequências do caráter dinâmico do cristianismo, cujo conteúdo, pelo próprio mistério da encarnação, envolve uma via

de mão dupla no sentido de uma comunicação e de uma criatividade intersubjetiva.

- ▶ *De uma fé sustentada na ideia de monopólio da ação de Deus para uma fé kenótica*, atenta à experiência de Jesus de Nazaré, que manifesta sua divindade em chave de esvaziamento (cf. Fl 2, 6-8), que não nos fornece as formas específicas do futuro, mas nos remete a um dever de fraternidade universal, compreendida como gratuidade, dom, oferenda, reconciliação em meio à ambiguidade da história.
- ▶ *De um único modelo de cristianismo para um cristianismo como estilo*, pois no mundo plural e secularizado haverá cada vez menos instrumentos eficazes de coerção para a sustentação de modelos duradouros em qualquer plano. Essa realidade, no entanto, não é em si um obstáculo à revelação de Deus em Jesus Cristo, que não concorre com a liberdade humana, mas a afirma. Como servidor da Palavra, o cristão não precisa se inserir no mundo montado numa imagem de superioridade por causa da sua doutrina ou por deter um modelo fixo de ser. A noção de estilo é mais compatível com a experiência do infinito amor de Deus e com-

porta a graciousidade da abertura, da benevolência e da acolhida para com toda inquietude, para com toda busca sincera na convicção de que o contato com o outro, com o mundo, com o não crente não põe em risco a fé, mas, ao contrário, abre-lhe horizontes insuspeitados. Diferentemente do modelo que aponta para uma noção mais mecânica e digital, a noção de cristianismo como estilo¹⁶ designa melhor a constituição dialogal da revelação cristã, por um lado, e, por outro, a missão de significar o mistério consciente do amor num mundo pluralista através de um contínuo processo de aprendizagem baseado na tensão dinâmica entre a fé e sua objetivação, na consciência de que a experiência não é redutível ao conceito. A esperança cristã destina-se a tornar-se sentido de existência e não fórmula a ser repetida. Isso demanda do cristão uma ação dinâmica que integre simultaneamente a escuta, a criatividade e o testemunho. Em outras palavras,

um estilo de convivência amistosa na partilha do olhar sensível sobre a história e no compartilhamento prático de valores cultivados; de criatividade para que o conteúdo do crer não se degenere em mera repetição de fórmulas feitas; de testemunho, em atos e palavras, de que crer numa Boa Notícia.

Referências

- ÁLVAREZ, Carlos Mendoza. *El Dios otro: um acercamiento a lo sagrado em el mundo postmoderno*. México: Plaza y Valdés, S.A. de C. V., 2003.
- COMBLIN, José. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.
- DE MORI, Geraldo. *A pós-modernidade e a teologia: desafios e tarefas*. Mimeografado, 2004.
- DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio: o desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- FORTE, Bruno. *Nos caminhos do uno: metafísica e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- _____. *Para onde vai o cristianismo?* São Paulo: Loyola, 2003.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Cristianismo e construção da cidadania. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap*. Recife, Ano VII, 2008, n. 7.
- PALÁCIO, Carlos. *Deslocamentos da teologia: mutações do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2001.

16 “Cristianismo como estilo” é a noção aplicada pelo teólogo jesuíta Christoph Theobald, professor da Faculdade de Teologia do Centre-Sèvres – Paris, em sua abordagem sobre o cristianismo na pós-modernidade. O termo estilo evoca a tradição fenomenológica com vertente hermenêutica. (Cf. THEOBALD, 2007.)

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte*. São Paulo: Paulus, 2003.

RUBENS, Pedro. *O rosto plural da fé*. Da ambiguidade religiosa ao discernimento do crer. São Paulo: Loyola, 2008.

ROCHA, Alessandro. *Teologia sistemática no horizonte pós-moderno: um novo lugar para a linguagem teológica*. São Paulo: Editora Vida, 2007.

SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta para el laico adulto: esa comunidad llamada Iglesia*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1968. vol. I.

_____. *O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. São Paulo: Paulinas, 1991.

THEOBALD, Christoph. *Le christianisme comme style: une manière de faire de la théologie en postmodernité Tomes 1 et 2*. França: Du Cerf, 2007.

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

Cadernos Teologia Pública: temas publicados

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

- Nº 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- Nº 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel
- Nº 22 – *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
- Nº 23 – *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Nº 24 – *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- Nº 25 – *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 – *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 – *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 – *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 – *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 – *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 – *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 – *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 – *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 – *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 – *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 – *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 – *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 – *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 – *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 – *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 – *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 – *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi
- N. 43 – *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno

- N. 44 – *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 – *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 – *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 – *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 – *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels
- N. 49 – *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos*
– Karl-Josef Kuschel
- N. 50 – *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Giraudo, SJ
- N. 51 – *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 – *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 – *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 – *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo
- N. 55 – *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 – *Igreja Introversa: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 – *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 – *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
- N. 59 – *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger
- N. 60 – *Razão e fé em tempos de pós-modernidade* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 – *Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura* – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 – *Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição* – Luigi Perissinotto
- N. 63 – *A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico* – Felix Wilfred
- N. 64 – *Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea* – François Euvé
- N. 65 – *O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade* – Marco Lucchesi
- N. 66 – *Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno* – Mary E. Hunt
- N. 67 – *Silêncio do deserto, silêncio de Deus* – Alexander Nava
- N. 68 – *Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites* – Jean-Louis Schlegel



Degislando Nóbrega de Lima possui graduação em Teologia pelo Centro de Estudos de Filosofia e Teologia do seminário Imaculada Conceição, da Arquidiocese da Paraíba (1992). Também é graduado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (1991) e possui doutorado em Teologia da Missão pela Westfälische Wilhelms Universität (2001). É professor assistente II e coordenador de pós-graduação da Universidade Católica de Pernambuco. Tem experiência na área de Teologia e Ciências da Religião, é docente no Mestrado em Ciências da Religião, atuando principalmente nos seguintes temas: pluralismo, libertação, hermenêutica, mediação socioanalítica e cristianismo e modernidade.

Algumas publicações do autor

LIMA, Degislando N. “Cristianismo e libertação em tempos pós-modernos”. In: *Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER*. (Org.). Deus e Vida: desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe. São Paulo: Paulinas, 2008.

LIMA, Degislando N.; TRUDEL, Jacques (org.). *Teologia em diálogo*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2002.