

DA TEOLOGIA AO PENSAMENTO TEOLÓGICO: CONSEQUÊNCIAS PÓS-MODERNISTAS NA HERMENÊUTICA BÍBLICA

Maria João PIRES *

My dear Philip, don't be so defeatist. The whole thing is absurd and therefore something can be done'. Mr Surrogate opened his lips to protest against this assumption that life of its nature was not absurd, but cleared his throat instead. What was the good? Caroline Bury had Faith. He was not quite certain in what she had faith, whether in the God of the Jews, of Rome, of Canterbury, of Mrs Eddy or of Mrs Besant, but however vague her faith, it was unshakable; perhaps it was unshakable because of its vagueness. It was useless to disprove the divinity of Christ, for then it would be found that this was not one of the articles of her belief. She could waive the divinity of Christ, she could waive the Old Testament and the Gospels and the Acts. She could waive the Koran, she could even waive the sacred books of India; these were minor points. She had Faith.¹

Retirada de um romance essencialmente anti-dogmático de Graham Green, a citação supra constitui um bom ponto de partida para as nossas reflexões em torno da(s) atitude(s) pós-modernista(s) face aos textos e exegese bíblica². Grandemente orientada segundo a negação da autoridade e conseqüente valorização da leitura, a atitude pós-modernista encontra, especialmente na corrente hermenêutica liderada por Paul Ricoeur, a busca de uma nova forma de dependência, uma *anapausis* surgida do envolvimento do eu no próprio sentido³. A esta dependência chama Paul Ricoeur *second naïveté* - trata-se do reconhecimento do dilema da consciência crítica pós-modernista: manter a fé, ou qualquer forma de fé, não perdendo contudo de vista a liberdade de interpretação⁴.

É claro que, tanto o cepticismo da personagem Mr. Surrogate de G. Green, como o absurdo dos romances de Kafka, ou ainda o legado niilista nietzschiano, para tomarmos alguns exemplos, podem hoje ser lidos pela consciência crítica contemporânea segundo métodos interpretativos onde a liberdade e a dependência se completam. Trata-se de abordagens maioritariamente orientadas, desde os anos 70 deste século, segundo princípios que privilegiam na demanda hermenêutica a leitura, ou ainda de correntes onde a visão feminista empresta à leitura bíblica a novidade do limiar do século XXI.

É que, não apenas a teologia, mas sim a própria filosofia, têm sofrido nos últimos duzentos anos o abalo proveniente dos sucessivos processos de questionação e múltiplos mecanismos de accionação de sentido em que a mente humana se tem progressiva e conseqüentemente envolvido. Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger e mais recentemente Jacques Derrida têm vindo também a fazer da teologia uma disciplina do pensamento. Como afirma George A. Lindbeck em *The Nature of Doctrine*:

/religions/ ... comprehensive interpretive schemes, usually embodied in myths or narratives and heavily ritualized, which structure human experience and understanding of self and the world.⁷

Funcionando como um *a priori* kantiano, uma 'religião' deve ser vista como um 'idioma' que, pertencendo a um sistema cultural e linguístico, tem a fluidez de um jogo de linguagem wittgensteiniano - um esquema cuja natureza não é nunca universal mas sim dialéctica⁸. Ou seja, as religiões mudam com a experiência e começam a falhar a partir do momento em que são vistas como: *'an array of beliefs about the true and the good'*⁹. Neste sentido, e como Karl Barth sustenta, a história e a antropologia que compõem a *religio* contêm episódios de transcendência e grandiosidade mas estão também minadas pela superstição e pelo absurdo.

Ao investigar um texto, o trabalho hermenêutico necessita de espaço - trata-se de um conhecimento *através* do texto, ou seja, de uma determinação da sua própria *textualidade*. Dois pontos se afirmam pois de capital importância: o estatuto do texto e o mundo que passamos a habitar, ou herdamos, no acto da leitura⁸. Há que abandonar pois a *arrogância interpretativa* hermenêutica e mergulhar na natureza e no encanto natural da textualidade.

Quando referimos *textualidade* queremos significar o *modo de ser dos textos*, algo que se encontra no ponto de convergência entre o texto e a energia da escrita. Para tomarmos as palavras de Roland Barthes, na relação entre a obra (*l'oeuvre*) e a escrita (*l'écriture*) ou, se quisermos, entre o texto e a escritura. A textualidade torna-se assim um lugar de acção a ser distinguido da obra autorizada, assinada e acabada que supervisiona, controla, purifica, banaliza, codifica e, acima de tudo, impõe uma visão à comunicação⁹. Para Karl Barth, por exemplo, esta busca da escrita, ou da textualidade como lugar de escrita, conduz à evidenciação de um vazio, do 'outro' (*a void becomes visible*)¹⁰. É que, o texto teológico evoca uma Presença que, apesar de ausente, é, *não sendo* - a escrita dá voz a uma textualidade que simultaneamente se escreve e apaga. Assim sendo, o texto teológico não pode simplesmente dar origem à teologia, objectivamente entendida como um sistema, mas sim ao dinamismo do pensamento teológico sempre preparado para responder às suas próprias afirmações.

Neste ponto somos inevitavelmente conduzidos às reflexões de Jacques Derrida em *Of Grammatology* (1967), afastando-nos conseqüentemente da 'gramática de interpretação de Schleiermacher, rumo àquilo que Derrida designa no capítulo de abertura *the end of the book and the beginning of writing*. Questionando a autoridade da obra (no sentido de fechada, selada e assinada), Derrida não apenas reabilita a escrita como um processo dentro da própria textualidade como desafia o princípio da prioridade da presença sobre a ausência. Por outras palavras, insistindo no processo da textualidade e da escrita, Derrida leva-nos à própria *écriture* - não se afastando totalmente da tradição filosófica de Schleiermacher, ele lembra contudo o filósofo e o leitor/intérprete da necessidade de emergir da sombra das obras e penetrar na textualidade.

The inflation of the sign 'language' is the inflation of the sign itself, absolute inflation, inflation itself. Yet, by one of its aspects or shadows, it is itself still a sign: this crisis is also a symptom. It indicates, as if in spite of itself, that a historico-metaphysical epoch must finally determine as language the totality of its problematic horizon. It must do so not only because all that desire had wished to wrest from the play of language finds itself recaptured within that play but also because, for the same reason, language itself is menaced in its very life,

*helpless, adrift in the threat of limitlessness, brought back to its own finitude at the very moment when its limits seem to disappear, when it ceases to be self-assured, contained, and guaranteed by the infinite signified which seemed to exceed it.*¹¹

Trata-se de uma crise na linguagem que, desde Kierkegaard a Nietzsche e mesmo Heidegger se tem vindo a evidenciar nas experiências socio-políticas e nas orientações de poder que o nosso século continuamente ensaia. Como Derrida afirma, não há um mundo exterior ao texto, um *hors-texte* - tudo se passa no jardim da textualidade e, assinar um texto, significa declarar uma ausência absoluta: *the signature carries my death in that event*¹². A crise segundo a qual Barth reflectia em 1921 é hoje vista como a crise da linguagem e da textualidade, afigurando-se assim a chamada 'crise da pós-modernidade' como simultaneamente inevitável e teológica. Nas palavras de Barth:

*Theology owes its existence in history and its place in the universitas litterarum only to this essential, final, necessary, venture, and to its abnormal, irregular, revolutionary attack.*¹³

Barth já negava a teologia do impossível, valorizando pelo contrário o pensamento preparado para coexistir plenamente com o paradoxo e com os jogos da linguagem, sem a protecção das significações últimas presas e mortas no tempo.

Descobrimo, como temos vindo a fazer, a corrente contrária à tradição Schleiermachiana chegamos, via Barth, à compreensão da chamada *teologia da morte de Deus*, tal como é amplamente tratada por exemplo pelo teólogo americano Thomas Altizer. Na linha de Kierkegaard e Nietzsche, Altizer desenvolve linearmente o seu pensamento desde os anos 60 deste século no conceito de misticismo enquanto *experiência de Deus como 'ausência'*, *contemplando igualmente a tradição poética que*, vindo de Milton a Blake, chega, apesar de distintamente, também a James Joyce. O que caracteriza o pensamento de Altizer é deste modo a necessidade de *pensar* em Deus - ao fazê-lo, numa dialéctica radical que tantas vezes se nega e desautoriza, ele reconhece um lugar de pensamento teológico, em si mesmo contrário à tradicional teologia como sistema.

Tal como Barth, Altizer regressa insistentemente a Kierkegaard e focaliza a *kenosis* na qual os opostos se realizam através da sua própria diferença. Ou seja, à semelhança da morte de Cristo na cruz, também a morte de Deus justifica na sua génese a presença ausente, o fim, o começo e o fim novamente.¹⁴ Faltou, como falta muitas vezes na teologia, a capacidade de se libertar do sistema e se instituir como pensamento onde se problematiza o impensável e se arrisca a perda da autoridade. Milton, como Blake, ousaram o radicalismo de pensar a génese de Deus simultaneamente como a morte de Deus. Referindo-se a Milton, Blake afirma:

*was a true poet and of the Devil's party without knowing it.*¹⁵

Atente-se a este propósito nas palavras de Altizer num ensaio dedicado a William Blake:

...faith of the radical Christian continues to remain largely unknown, and this is so both because that faith has never been able to speak in the established categories of Western thought and theology and because it has so seldom been given a visionary expression (or, at

*least, the theologian has not been able to understand the radical vision, or even perhaps to identify its presence)*¹⁶

Exactamente como Joyce em *Finnegans Wake*, para quem a queda é simultaneamente criação, morte e ressurreição, também a teologia deve desafiar, na energia da textualidade e da leitura a inteligibilidade dos conceitos acabados, das definições e da autoridade. Naquilo que podemos designar de 'condição pós-modernista' se deverá representar, não a teologia, mas o novo modelo do pensamento teológico.

A perda progressiva de enquadramentos conceptuais traz inevitavelmente consigo o desaparecimento de reflexões normativas. Ou seja, a teologia, tal como é concebida, desarticula-se social e culturalmente de um mundo onde os valores sofrem processos de permanente mutação. A derrota da teologia no mundo moderno nasce do facto de ter deixado de dar contributos válidos para o actual sistema social. Contudo, e na sequência do que dissemos até aqui, se a teologia tem adversários, eles não provêm certamente do discurso e das correntes críticas pós-modernistas. É o próprio sistema organizacional da sociedade, com os seus enquadramentos políticos e económicos que impõe ao indivíduo e aos grupos princípios destruidores da liberdade de escolha e do desenvolvimento das capacidades críticas e analíticas. O ditado da competitividade maximiza *ironica e falsamente* a liberdade individual na medida em que a ele subjazem complexos jogos de poder que manipulam o ser humano:

*Power can be stopped only by power, and if the threatening society has discovered ways to magnify its power through innovations in mechanization or technology (or whatever), the defensive society will have to transform itself into something more like its foe in order to resist the external force.*¹⁷

Tomando a designação que este autor utiliza (parábola das tribos), diríamos que no mundo moderno a teologia é como uma tribo. Sendo as formas do poder inevitáveis e incontornáveis nas suas consequências de múltipla destruição, absorção e transformação, também a derrota cultural da teologia surge como consequência, não propriamente das falhas da argumentação interna, mas sobretudo das leis que regem o sistema do mundo actual. Relembremos a este propósito Karl Barth que concebia a teologia como uma força motivadora da própria cultura ocidental. Barth defendia a necessidade de os teólogos falarem de Deus (*They ought to speak of God*) – sendo a cultura o centro formador da religiosidade, as questões dever-se-iam então dirigir no sentido de apurar a génese e objectivos da vida humana.

Ou seja, e de uma forma paradoxalmente mais específica mas também mais lata, trata-se de estreitar o foco de investigação no que poderíamos apelidar de estudo e análise dos limites: ideológicos, vitais, mas também e no caso da disciplina teológica, do próprio texto. No dizer de Derrida:

*All those boundaries that form the running border of what used to be called
A text, of what we once thought this word could identify ...
A sort of overrun that spoils all these boundaries and divisions and forces us
To extend the accredited concept, the dominant notion of a 'text' ... a 'text' that
Is henceforth no longer a finished corpus of writing, some content enclosed*

*In a book or its margins, but a differential network, a fabric of traces referring
Endlessly to something other than itself.*¹⁸

Também Foucault, por exemplo, emprega frequentemente imagens de limite (como o que separa o mar da terra) para designar a acção transgressora da linguagem. Assim, reflectir sobre conceitos como o começo e o fim, a vida e a morte, o sagrado, o secular e o profano é sempre uma aventura de ambivalências na esperança de obter o outro omnipresente mas escondido nas margens do silêncio e do incomprovável.

Por outro lado, avançar para lá dos limites da nossa própria disciplina intelectual é abrimo-nos à interdisciplinaridade e à capacidade de questionarmos a(s) política(s) cultural(ais) que separa(m) filosofia de literatura, sociologia de antropologia, teologia de teoria crítica. É que, pela sua própria natureza, a teologia facilmente se coloca nos limites de si mesma: tendo sempre a todos os níveis lidado com a transgressão de limites, o discurso teológico requer outros discursos para se viabilizar. Já São Tomás de Aquinas afirmava em *Summa Theologica* essa capacidade interdisciplinar da teologia – hoje, e como referimos anteriormente, torna-a activa e pertinente enquanto disciplina do pensamento.

Muito se poderia aqui acrescentar, em especial se recorressemos ao poeta por excelência do limite e da transgressão – Dante. Nas últimas 13 linhas do *Inferno*, Dante conduz-nos ao ponto mais longínquo do reino de Satanás:

*To the farthest part ... which is known not by sight, but by the sound of a stream
That descends there. ...
The Leader and I entered on that hidden road to return into the bright world, and
Without caring to have any rest we climbed up.*¹⁹

A vertigem intelectual é uma das principais características do encontro interdisciplinar: tal acontece sempre que a teologia cruza a literatura, a filosofia, a antropologia ou a psicologia. Ou seja, quando o pensamento teológico se institui, descobrem-se presas nas estratégias textuais outras sequências disciplinares.

No momento em que nos aproximamos do final das nossas reflexões é pois pertinente perguntar: Quando é que pensamos «teologicamente»? Onde estão os limites da nossa percepção e como nos apercebemos das divisões que separam as diferentes disciplinas?

Seja qual for a possibilidade de resposta(s) para estas perguntas, parece certo que hoje assistimos a uma expansão progressiva dos diferentes reinos interdisciplinares que a teologia estabelece, nomeadamente com a literatura, a filosofia, a psicologia ou a antropologia. O importante será predispor-mo-nos a uma orientação heurística que nos leve ao vasto território do intratextual.

A teologia entendida como «conversa sobre Deus» - *theo-logos* – está intimamente associada a questões de representação; enquanto religiões baseadas em acontecimentos históricos de base, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo desenvolvem uma teologia por demais comprometida com as questões da **história**; na medida em que Deus é uma entidade tradicionalmente entendida como Bem absoluto, também a teologia é indissociável da **ética**; por outro lado, a teologia enraiza-se **antropologicamente** na experiência religiosa levando a que a transcendência se represente **esteticamente**. Com a **literatura**, a **filosofia** e a **teoria crítica**, ela

estabelece os laços interdisciplinares que o próprio texto e a escrita permanentemente viabilizam. Talvez resida aqui a possibilidade de alargarmos os limites rígidos da teologia tradicional para então instituímos o pensamento teológico.

NOTAS

* Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

¹ GREEN, Graham - *It's a Battlefield*, London, Penguin Books, 1977, p. 89.

² Cf. BURNETT, Fred W. - «*Postmodern Biblical Exegesis: The Eve of Historical Criticism*», *Semeia* 51 (1990), pp. 51-80.

³ Cf. MCKNIGHT, Edgar V. - *Postmodern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism*, Nashville, Abingdon Press, 1988.

⁴ RICOEUR, Paul - *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia, Fortress Press, 1980.

⁵ LINDBECK, George A. - *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, London, 1984, p. 32.

⁶ *Ibid.*, p.41.

⁷ *Ibid.*, p.42.

⁸ Cf. SCHARLEMANN, Robert P. - «The Textuality of Texts», *Meanings in Texts and Actions: Questioning Paul Ricoeur*, ed. David E. Klemm & William Schweiker, Charlottesville, 1993.

⁹ BARTHES, Roland - *Roland Barthes*, trans. Richard Howard, New York, 1977.

¹⁰ BARTH, Karl - *The Epistle to the Romans*, trans. Edwyn C. Hoskyns, Oxford, 1968, p. 33.

¹¹ DERRIDA, Jacques - *Of Grammatology*, trans. Gayatri Spivak, Baltimore, 1976, p. 6.

¹² *Ibid.* - *Glas*, trans. John P. Leavey & Richard Rand, Nebraska, 1986, 19b.

¹³ BARTH, Karl - *op. cit.*, p. 531.

¹⁴ ALTIZER, Thomas J. J. - *Radical Theology and the Death of God*, Harmondsworth, 1968.

¹⁵ BLAKE, William - «*The Marriage of Heaven and Hell*», *Complete Writings*, ed. Geoffrey Keynes, Oxford, 1966, p. 150.

¹⁶ ALTIZER - «*William Blake and the Role of Myth*», *op.cit.*, p. 182.

¹⁷ SCHNOOKLER, Andrew Bard - *The Parable of the Tribes: The Problem of Power in Social Evolution*, Los Angeles & London, 1984, p. 21.

¹⁸ DERRIDA, J. - «Living on: Border Lines», tr. James Hulbert, *The Derrida Reader: Between the Blinds*, ed. Peggy Kamuf, Harvester, 1991, pp. 256-7.

¹⁹ DANTE - *Inferno*, tr. John D. Sinclair, Oxford, 1961, pp. 426-7.