

Teologia e Pós-Modernidade: Encontros e Desencontros

Wolfgang Schürger *

Sinopse

Uma visão geral sobre a discussão entre teologia e pós-modernidade mostra que há tanto pontos de encontro, como também desencontros entre ambas. A pós-modernidade mostra-se sobretudo como um fenômeno de duas faces: suas proposições holísticas são tomadas de bom grado pela teologia, já suas posições desconstrutivistas são rapidamente desqualificadas. O artigo mostra, porém, que desconstrução não significa – em contraste com compreensões errôneas – um total tanto-faz, mas justamente uma imprescindível “responsabilidade pelo imprevisível”. Levando em consideração que sempre existe algo “mais” e “diferente” daquilo que determinados conceitos de realidade compreendem, a pós-modernidade desconstrutivista coloca à teologia um desafio “a ser considerado”, ou seja, desta maneira pode sempre se tornar novamente consciente a imprevisibilidade de Deus e do mundo – mesmo dentro de um “sistema” teológico.

Palavras-chave: Pós-modernidade; desconstrução; teologia.

Zusammenfassung

Der Überblick über die Diskussion Theologie und Postmoderne zeigt gelingende Begegnungen, aber auch Mißverständnisse. Insbesondere erweist sich die Postmoderne als doppelgesichtiges Phänomen: holistische Ansätze werden gerne theologisch aufgegriffen, dekonstruktivistische dagegen schnell abqualifiziert. Dekonstruktion, so zeigt der Artikel, bedeutet – entgegen mancher Mißverständnisse – aber gerade nicht die völlige Beliebigkeit, sondern die unbedingte Verantwortung

* Doutor em Teologia pela Universidade de Erlangen; professor na Augustana Hochschule de Neuendettelsau, Alemanha.

für das Unverrechenbare". In dieser Wahrnehmung dessen, daß es immer "mehr" und "anders" gibt als das, was eine bestimmte Wirklichkeitskonzeption einschließt, stellt die dekonstruktivistische Postmoderne eine "achtenswerte" Herausforderung für die Theologie dar, die sich auf diese Weise der Unverrechenbarkeit Gottes und der Welt – auch innerhalb eines theologischen "Systems" – wieder neu bewußt werden kann.
Stichwörter: Postmoderne; Dekonstruktion; Theologie

1 - Introdução: A Dupla Face da Pós-Modernidade

Fazem quase dois anos que não vou ao Brasil, e talvez não esteja mais a par da discussão teológica brasileira. No entanto, apesar da distância, e estimulado pelo editor dessa revista, arriscô uma avaliação: não se tem uma discussão bem estruturada entre a filosofia pós-moderna e uma teologia propriamente brasileira. Embora meu conhecimento seja restrito, penso que nem tudo que se escreve teologicamente no Brasil sobre a pós-modernidade é originariamente brasileiro. No que se segue, tratarei de apontar para a dupla face da pós-modernidade e de como ela pode ser – ou mesmo é – percebida no contexto do discurso teológico brasileiro e latino-americano em sentido lato.

Num estudo de Alberto Antoniazzi, publicado na Internet pela CNBB, lê-se algo sobre a pós-modernidade quando ele fala da "força do subjetivismo e do individualismo":

Essa tendência se manifesta também num novo movimento religioso, de fronteiras mal definidas, ligado à chamada pós-modernidade. Nele há uma redescoberta do divino e do sagrado, separada, porém, de uma fé clara num Deus pessoal ou da adesão a uma religião bem definida, institucionalizada. Busca-se uma espécie de comunhão com o cosmo, uma imersão no Todo, um "holismo sem contornos". Apela-se para religiões orientais e rejeitam-se o cristianismo e os monoteísmos como religiões violentas. Procura-se uma nova era de paz e uma religião afetiva, sem conteúdos doutrinários claros.¹

¹ Alberto ANTONIAZZI, Mudanças da Religião [N. do E.: Para referências bibliográficas completas deste e dos outros títulos, cf. as Referências Bibliográficas abaixo.]

A pós-modernidade aparece aqui como um novo despertar dos sentimentos religiosos, porém um despertar assustador e perigoso, pois é individualizante e dificilmente controlável pela Igreja oficial.

Na obra de Juan Gonzales Faus,² representante assumido da teologia da libertação na Europa, a pós-modernidade se apresenta com uma face diferente: a face da desconstrução, que, na opinião de Faus, lida em última análise com a impossibilidade de qualquer projeto histórico, sendo inclusive o questionamento institucionalizado de qualquer pensamento universal – note-se que um pensamento universal se encontra necessariamente na base de um projeto histórico, orientando-o num sentido teleológico.

Nessa face dupla, estão se refletindo, ao meu ver, as faces norte-atlânticas da pós-modernidade, as quais podem ser vistas nas discussões dos EUA e da Europa, porém com um rosto latino-americanizado. O filósofo alemão Wolfgang Welsch, na introdução a sua coletânea de textos-chave da pós-modernidade, fala do “uso inflacionário” do termo “pós-modernidade”.³ De fato, parece difícil encontrar dois livros nos quais se usa o termo com a mesma significação. “Pós-modernidade” se tornou uma palavra chave na arquitetura e na arte em geral, na literatura e na filosofia, como também na teologia e nas ciências sociais. É necessário que se faça uma especificação do que se quer dizer quando se usa a palavra. Na discussão norte-atlântica a face holista, diferente da exposta por Antoniazzi, muitas vezes é vista como a chance de um encontro entre teologia e pós-modernidade. A face desconstrutivista, semelhante àquela entrevista por Faus, mas que às vezes parte de pontos diferentes, representa o rosto assustador: pós-modernidade – não é ela o sinônimo da falta de um projeto histórico,⁴ o sinônimo de um individualismo até agora

2 Cf. José I. G. FAUS, *Desafio da pós-modernidade*.

3 Wolfgang WELSCH (ed.), *Wege aus der Moderne*, p. 1.

4 Leio assim as reações de representantes da teologia da libertação, como p. ex. FAUS, *Desafio ...*, ou, no contexto europeu, Dorothee SÖLLE, Kuno FÜSSEL et alii, *Die Sowohl-als-auch-Falle*. Não tenho conhecimento de reações de origem brasileira: tanto Faus como Stefano MARTELLI, *A religião na sociedade pós-moderna*, são obras traduzidas.

desconhecido, no qual tudo se torna possível (a arbitrariedade expressa em *"anything goes"*), o sinônimo do fim da ética e, por fim, o sinônimo da impossibilidade de qualquer pensamento fundamentador e de qualquer razão última? Como então julgar a pós-modernidade? Como reagir?

Gostaria de mostrar algumas pistas e ao longo deste artigo resgatar sobretudo o pensamento desconstrutivista como sendo digno de diálogo e como uma contribuição importante para a busca de uma teologia ou de teologias enraizadas nas condições pós-modernas. Primeiramente mostrarei as seduções de um encontro entre teologia e pós-modernidade holista nos EUA e na Europa. Em um segundo momento tentarei esclarecer a face assustadora da pós-modernidade desconstrutivista, explicando o que significa falar em "desconstrução". Tentarei, então, mostrar as relações teológicas desse pensamento desconstrutivista. Por fim, procurarei reler a desconstrução no contexto das tradições bíblicas e cristãs e, como consequência, traçar, com algumas pinceladas inacabadas, as pistas de um possível pensamento teológico pós-moderno.

2 - A Face Sedutora de uma Pós-Modernidade Holista

A característica da pós-modernidade como despertar dos sentimentos – e pensamentos – religiosos, descrita no texto de Antoniazzi, encontra-se também na discussão norte-atlântica. Frente ao segmentarismo e racionalismo da modernidade, a pós-modernidade, nesta descrição, apresenta-se como o surgir de um novo movimento holista, no qual a razão se encontra em equilíbrio com a emocionalidade e no qual, ao lado da visão científica do mundo, abre-se um novo espaço para outras visões do mundo – como a religiosa –, não menos legítimas do que a primeira.⁵

5 Cf. p. ex., os ensaios na obra coletiva editada por David R. GRIFFIN, William A. BEARDSLEE, Joe HOLLAND, *Varieties of Postmodern Theology* (esp. HOLLAND, *The Postmodern Paradigm and Contemporary Catholicism*). Cf. tb. GRIFFIN, *God and Religion in the Postmodern World*; Nancey MURPHY, *Anglo-American*

É óbvio que, com isso, reabre-se também um (novo) espaço para a teologia dentro do âmbito das ciências: ela está retornando à sala dos mestres como reflexão crítica e teórica dessa visão religiosa do mundo. Ela mesma define o lugar no qual ela vai se situar: a metodologia legítima (para a percepção desta visão) e a contribuição para o diálogo.⁶

Assim, como resultado deste encontro com a pós-modernidade – entendida como movimento holista –, temos uma pluralidade de teologias, algumas abertas e dialógicas, outras bastante fechadas em si mesmas, as quais referem-se e legitimam apenas a própria tradição denominacional. Todas elas tem em comum entre si uma forte “auto-estima” como ciência (*Wissenschaft*). É interessante notar que são sobretudo os(as) teólogos(as) norte-americanos(as) que são seduzidos(as) por essa pós-modernidade holista. Na Europa, o principal encontro com o pensamento

Postmodernity; Id., Beyond Liberalism and Fundamentalism. Segundo essa última obra, uma visão holista não rejeita o racionalismo da modernidade; antes, “[...] holism means that each belief is supported by its ties to its neighboring beliefs and, ultimately, to the whole. Justification consists in showing that problematic beliefs are closely tied to beliefs that we have no good reason to call into question.” (P. 94). Surge assim, uma “rede” de opiniões, pensamentos, visões, na qual o racionalismo moderno representa apenas um dos fios. É essa a crítica de uma pós-modernidade holista à modernidade: “It does not simply carry the premises of modernity through to their logical conclusions, but criticizes and revises those premises. Through its return to organicism and its acceptance of nonsensory perception, it opens itself to the recovery of truths and values from various forms of pre-modern thought and practice that had been dogmatically rejected by modernity.” (GRIFFIN et alii, *Varieties*, p. 13). Nesta visão holista, “secularism is rejected and the sacred is rediscovered, but as disclosed in the creative communion across the natural and social ecology of time and space.” (HOLLAND, *The Postmodern Paradigm ...*, p. 21.)

- 6 David Ray Griffin, ao fundamentar seu pensamento em Whitehead, torna-se universalista; Nancey Murphy, pela ênfase no relacionalismo e na importância da língua como meio de representação da “realidade”, abre-se para o diálogo; George Lindbeck e outros/as se contentam com o esclarecimento de um ou de alguns nó(s) da rede de opiniões, sendo este(s) as posturas da própria tradição (cf. George A. LINDBECK, *The Church’s Mission to a Postmodern Culture*).

pós-moderno – e os principais conflitos – se dá com sua face desconstrutivista.⁷

3 - A Face Assustadora da Desconstrução:

O Que Ela É e o Que Não É

A desconstrução não quer simplesmente dizer destruição – são vários os críticos que, ao meu ver, não percebem este detalhe com a nítida precisão.⁸ O “com”, no centro da palavra, deve ser percebido, além da análise que deve ser feita sobre sua intervenção e de sua importância: a desconstrução não quer simplesmente acabar com a modernidade, mas abri-la para novas pistas. (Por que este “com”, em português? Não representa esta palavra uma certa cumplicidade, uma cumplicidade com aquilo que se quer acabar?) Destruir sim, mas apenas a uniformidade e o universalismo do pensamento moderno, além de sua tentativa de unificação: dos pensamentos, da verdade, do mundo, da economia. Esta unificação não suporta a diferença nem os diferentes e, por isso mesmo, elimina todos aqueles que permanecem diferentes.⁹ Deste modo, a pós-modernidade não pode ser a eliminação da modernidade, porque eliminando-a, ela se tornaria universalizante e,

7 Por enquanto, tenho conhecimento somente de um artigo que se refere à pós-modernidade holista: Denis MÜLLER, *La théologie postmoderne constructive et la situation actuelle de l'éthique théologique*. Referindo-se a Griffin e Whitehead, Müller desenvolve uma ética sem fundamentações últimas. Considerando a difícil recepção de Whitehead na Europa, é possível ver nisso uma das razões da pouca importância do pensamento holista.

8 Cf. p.ex. David R. Griffin. Para ele, a desconstrução representa o fim de qualquer pensamento universal “by eliminating the presuppositions of worldviews as such. It does this by taking some of the premises of modernity to their logical conclusions, thereby eliminating not only God, but also freedom, purposive agency, the self, realism, truth, good and evil, and historical meaning.” (GRIFFIN, *Postmodern Theology and A/Theology*, p. 52.)

9 Cf. p. ex. François LYOTARD, *Das postmoderne Wissen*, caps.8-11; id., *Der Widerstreit*, nn. 148, 158-60; id., *Heidegger und die Juden*.

assim, a modernidade retornaria.¹⁰ Não acabar com a modernidade, portanto, mas relê-la a partir das diferenças e das rupturas. Relê-la de maneira tal que se mostre que não há somente uma razão, uma lógica, uma possibilidade de encadeamento, uma teleologia ou um projeto histórico. Deve-se enfatizar, então, no meio do projeto teleológico e universalizante da modernidade, as diferenças e os(as) diferentes que não são alheios a ela e que ela, a modernidade, tenta eliminar. É necessário inscrever, então, os pensamentos críticos da modernidade dentro da própria modernidade, invertendo-a (*verwinden*)¹¹ sem terminá-la.¹² Após esta inversão – ou esta reinscrição – ela não será mais a mesma, será diferente: pós-modernidade, na qual se abrirão novamente as diferenças e rupturas para serem reinscritas.

4 - Enfatizar as Diferenças, Prestar Atenção à Contradição

Ênfase nas diferenças, ênfase na contradição como colisão antagonica (*Widerstreit*). Colisão contraditória das possíveis continuações de uma frase, por exemplo, referindo-me a François Lyotard; Lyotard presta atenção a esta mínima ruptura que surge no momento de “Como continuar a frase, mas também o

10 O mito universalizante não pode ser destruído, porque a universalização não aceita negação alguma; cf. p. ex. LYOTARD, *Der Widerstreit*, n. 160.

11 As palavras “inverter” e “inversão” me parecem refletir muito bem o que Derrida quer dizer quando fala em “*verwinden*” (na tradução alemã). Conforme o *Dicionário Aurélio*, “inverter” significa, entre tantas outras coisas, “virar-se em sentido contrário”, mas também “alterar, mudar, trocar”. Por outro lado, são palavras que refletem igualmente o medo dos críticos, os seus preconceitos, porque “inverter” também pode significar “voltar ou virar em sentido contrário ao natural”. Eis aí o juízo valorativo que tenta definir de uma maneira absoluta e universal o que é o “natural”. Não vem daí a tendência – não só no Brasil – de eliminar os invertidos, os homossexuais? (Aurélio Buarque de Holanda FERREIRA, *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*, p. 369.)

12 Jacques DERRIDA, *Signatur Ereignis Kontext*, p. 313-14; Geoffrey BENNINGTON, DERRIDA, *Jacques Derrida: Ein Portrait*, p. 270. O conceito de “inversão” já pode ser encontrado em Heidegger; cf. Gianni VATTIMO, *Das Ende der Moderne*, p. 186-97.

agir?” – A continuação depende de muitas decisões, de intenções e de situações. As possíveis continuações estão em conflito; só uma vai ser realizada. E as outras (...)?¹³

Tudo podia ser – ou antes, continuar – diferente. A universalidade não é possível nem desejável, porque ela não respeita este conflito antagônico. Este conflito se torna perceptível para os filósofos da pós-modernidade. Em primeiro lugar na língua, na textura; a frase é antes: *“il y a”* / “eis aqui” – não um sujeito, não um mundo, mas sim, uma frase. O *cogito* de Descartes não justifica a existência de um ser, um sujeito, mas sim de uma frase.¹⁴ A frase é anterior; antes do ser do ego, antes do mundo. E a frase reivindica a continuação, reivindica outra frase, seja ela resposta ou negação, protesto ou obediência. E como não falar?¹⁵ Já colocando a pergunta, eu tenho que falar, eu tenho que inserir-me – ou inscrever-me? – no mundo da língua que estou usando. A frase, a língua é anterior, um antes irrecuperável, inalcançável (*uneinholbar*): sou atingido por ela, aproveito-me dela, mas nunca alcanço o “antes” dela. Ela sempre fica numa diferença frente ao antes, mas também às necessidades e possibilidades da continuação. A minha resposta, a minha *“Ant-Wort”* (eis aqui, em alemão, a palavra, a frase e a postura de se posicionar frente-a-algo que já foi pronunciado como *“Wort”*, palavra) é apenas uma das continuações possíveis, é apenas um reagir frente a esta frase que exige continuação.¹⁶

E ainda mais: não há apenas as diferenças das respostas e dos mundos que são estruturados por uma língua. Existe também a diferença entre língua falada e texto escrito: a frase escrita se separa daquele que a pronunciou, torna-se “vagabunda”, fica solta da situação na qual ela foi pronunciada.¹⁷ Ao contrário da hermenêutica moderna, a qual, nesta situação vagabunda,

13 LYOTARD, *Der Widerstreit*, nn. 122-51.

14 Ibid., n. 94.

15 Cf. o título de um artigo de DERRIDA, *How to Avoid Speaking*.

16 LYOTARD, *Der Widerstreit*, nn. 136-39.

17 Tudo isso, à primeira vista, parece bem conhecido a partir da teoria dos atos de fala e da hermenêutica. Mas, de novo: a desconstrução procura as rupturas e diferenças, relendo-as e assim reinscrevendo-as no próprio contexto da teoria.

procura a inequívocidade (*Eindeutigkeit*) do sentido da frase em um acordo com o contexto histórico¹⁸ e, assim, acaba com este vagabundismo. (Não defenderia a hermenêutica a uniformidade – da frase – que não respeita o tudo e sempre antes da frase, o conflito antagônico relativo a como continuar, sobreestimando a concretização de certas continuações históricas, eliminando assim outras possíveis, mas não realizadas?) A desconstrução pós-moderna gosta das vagabundas e dos vagabundos, estima-os porque são sinais da ruptura, das diferenças inalcançáveis causadas pelo antes da frase e do texto. Esta estima e avaliação dos(as) vagabundos(as) possibilita entrar em contato com eles(as) sem eliminá-los(as). Ela entra num jogo criativo com as frases e os textos, invertendo-os, relendo-os e, ao final, reescrevendo-os. Sempre na busca por ler as diferenças (dentro dos textos, dentro das frases e, por eles, dentro do mundo) de maneiras diferentes.¹⁹

5 - Ter Que Responder e Responsabilidade

Podem-se ler esses pensamentos como re-leitura da hermenêutica de Paul Ricoeur, que enfatiza o processo da tradicionalidade estendida entre a situação histórica do texto e o contexto, as expectativas e os interesses atuais do leitor,²⁰ processo este que não deve cair para o lado histórico,²¹ mas que

18 Cf. p.ex. Peter STUHLMACHER, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, §14.

19 Cf. p. ex. a seguinte colocação de Derrida: "Jedes (...) Zeichen kann als kleine oder große Einheit zitiert, in Führungszeichen gesetzt werden; dadurch kann es mit jedem gegebenen Kontext brechen, unendlich viele neue Kontexte auf eine absolut nicht saturierbare Weise erzeugen. Dies setzt nicht voraus, daß das Zeichen (...) außerhalb von Kontext gilt, sondern im Gegenteil, daß es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt. (...) Was wäre ein Zeichen (...) das man nicht zitieren könnte? Und dessen Ursprung nicht unterwegs verlorengelangen könnte?" (DERRIDA, *Signatur ...*, p. 304.)

20 Paul RICOEUR, *Zeit und Erzählung*, v. 3, cap. 7.

21 Cf. a crítica de Ricoeur frente a Hans-Georg Gadamer: RICOEUR, *Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie*, p. 251-2.

abre caminho para uma “produção de sentido”.²² A desconstrução, porém, critica também a Ricoeur, opinando que também ele procura a inequivocidade da frase – pelo menos em um certo contexto. Inequivocidade essa que necessita da sobreposição do sujeito à frase, que sujeita o antes da frase sob a vontade (interpretativa) do sujeito e assim desrespeita o conflito antagônico, o antes, da frase.

Mas se a frase é irredutivelmente antes, como pode ser a *minha* frase? Vimos acima que a minha frase, antes de ser frase originária, sempre é resposta: “*Ant-Wort*” a um “*Wort*”, uma palavra que era antes de e ante mim, com a qual me encontrei confrontado. Não é, assim, originariamente a minha frase – é antes frase-resposta de uma outra frase. E não ficará sendo apenas a minha frase: no momento de ser pronunciada, ela vai se tornar frase reivindicadora, frase que exige continuação – seja ela interpretação, (não-)obediência, protesto ou resposta. Ela se tornará coisa comum (do mundo comum?), frase que estará ante e antes de outras (frases e pessoas). E para reclamá-la como minha frase, vou ter que reinscrever-me a mim mesmo na “minha” frase para assim autorizar como proclamado por mim o que já não é só meu.²³ Eis aqui de novo a diferença entre texto escrito e língua falada: a mesma frase, por ficar tão mais solta do seu autor/proclamador, não é mais a mesma, torna-se diferente, de maneira que eu tenho que reapropriar-me da minha frase pela assinatura...²⁴

Falar na desconstrução é, antes de tudo, responder. O sujeito racional não é mais primordial ao mundo, mas se encontra desafiado a responder. Ele responde – a uma

22 Cf. a releitura teológica da hermenêutica de Ricoeur na hermenêutica bíblica de José Severino Croatto.

23 DERRIDA, Signatur

24 Derrida marca essa diferença – inalcançável pela língua falada – pela palavra francesa “différance”: o equivalente de diferença, em francês, seria “différence”. A palavra derridiana “différance” não difere de “différence” pela maneira de pronunciá-las. Assim, perceptível só pela escrita, ela marca a “différance” inalcançável. Jacques DERRIDA, *Semiotique und Grammatologie*, p. 63-71; *Id., Implikationen*, p. 40-4.

frase, mas também a um mundo que, pela frase, está vindo ao encontro dele. Respondendo, ele cria conexões; e pelas conexões, que não são só as minhas, mas, uma vez que a frase foi proclamada e/ou escrita, também as de outros/as, cria-se um mundo (comum). Ou antes: trata-se de conectar frases e, conectando-se as frases, cria-se uma história/narração.²⁵ Cria-se então, uma narrativa que pretende interpretar, entender o mundo. Lendo e (re-)escrevendo a narrativa, faz-se o mundo comum.

Mas qual a objetividade desse mundo, qual a importância do conflito antagonico, do “como continuar?”, do “como conectar?” e das possibilidades não realizadas de conexão? Eis aqui a suspeita dos pós-modernos frente a qualquer meta-narrativa, às grandes narrativas que pretendem decifrar, descrever (de maneira objetiva) e explicar o mundo. Elas desrespeitam as rupturas, eliminam as diferenças na teleologia universalizante e uniformizante inerente à sua dinâmica. Por essa tendência universalizante e uniformizante, elas se tornam totalitárias – diz Jean F. Lyotard – eliminando o que não cabe na narrativa. A desconstrução, pelo contrário, presta atenção a estas rupturas e diferenças, entendendo-as como sinais de que possa haver outras conexões, igualmente legítimas mas diferentes daquelas da narrativa dominante.²⁶ Prestar atenção às diferenças, quebrar e inverter as grandes narrativas – significa isso realmente o fim da história, a impossibilidade dos projetos históricos, o declínio do cristianismo, etc.?

25 Cf. a diferença-conexão no inglês: a “*history*” é a história, mas a “*story*” é a narrativa: “(*hi*) *story*”.

26 Por isso, a meu ver, a desconstrução antes de tudo pode ser entendida como uma segunda virada do pensar crítico depois da virada epistemológica: nessa, no limiar da modernidade, o sujeito saiu da sua dependência de um mundo aistórico e metafísico para se encontrar a si mesmo – primeiro, assustado, mas depois como centro e sujeito do mundo, que se tornava explicável e dominável pelo emprego do pensar crítico, da razão. Na virada pós-moderna, de novo no limiar da modernidade, este sujeito “livre” e independente está descobrindo a sua profunda dependência da língua e limitação por ela. Língua esta que começou antes e sem ele, que é antes e sem ele, e que será depois e sem ele. Língua-diferença, inalcançável em qualquer uso atual que dela faça. Há outra saída do que prestar atenção às diferenças que provêm dessa diferença/*différance*?

Enfatizar as diferenças e rupturas, pensar o que foi pensado, falado e escrito de uma maneira diferente – existe algum projeto em que possa perdurar este questionamento, este conflito antagônico da contradição? E quem decide como conectar, como continuar a frase, a narrativa, a vida e a história? Não têm razão aqueles críticos da pós-modernidade que dizem que ela necessariamente se torna a arbitrariedade absoluta, na qual tudo é possível,²⁷ e que representa, assim, a última e mais sofisticada invenção do sistema capitalista?²⁸

É verdade que, conforme o pensamento desconstrutivista, não podem mais existir princípios (éticos) absolutos. Mas não foi o recurso a tais princípios absolutos nas doutrinas da modernidade que, decidindo de uma vez por todas o que é bom e o que não é, causou os totalitarismos e as ditaduras deste século? Não foi a ética (dos princípios) um privilégio dos ricos e abastados, enquanto os pobres e famintos tiveram (e ainda têm) que lutar pela sobrevivência?²⁹ Tornam-se necessárias decisão, conexão e continuação. No entanto, nem sempre essa decisão deixa-se guiar por regras absolutas. Às vezes, ela se encontra provocada pela mera necessidade – de responder, de (sobre)viver. A complexidade da vida, o “caráter episódico dos acontecimentos da vida e a instabilidade de todos os aspectos da existência social” não se deixam inserir em um sistema de regras (normas) universais e fixas, não se deixam ser entendidos a partir de uma “linha divisória entre o bem e o mal erigida de antemão”. Eis aqui, nas palavras de Zygmunt Bauman, a diferença entre ética e moral: a condição pós-moderna marca, segundo a ótica de Bauman, o fim da ética como sistema de regras absolutas. Mas:

Os contemporâneos de nossa era pós-moderna, por assim dizer, não de enfrentar face a face a sua autonomia moral tanto quanto

27 Cf. a máxima de um representante muito popular da pós-modernidade, Paul Feyerabend: “*anything goes!*”.

28 Kuno FÜSSEL, *Es gilt, absolut plural zu sein*.

29 Zygmunt BAUMAN, *Flaneure, Spieler und Touriste*, p. 69-75.

a sua responsabilidade moral. Eis aqui a razão da agonia moral. Mas eis aqui, também, uma chance nunca antes oferecida ao sujeito moral.³⁰

A moral, sempre presente nas decisões da vida, na sensibilidade de justiça(s) e injustiça(s), não se orienta por regras absolutas, mas pelo imediato e pelo necessário. O imediato, porém, é responder, é reagir, a fim de continuar. A máxima (ética e moral) da pós-modernidade pode, pois, ser descrita da seguinte maneira: “se elas [i. e., as regras e as normas, além das decisões morais] orientam e sustentam a convivência dos seres humanos”.³¹ Isentos da ética moderna e das normas absolutas, as pessoas pós-modernas não deixam de ser pessoas responsáveis (que têm que responder e reagir). Confrontados com o imediato do encontro,

bem pode acontecer que homens e mulheres estarão livres – e obrigados – a enfrentar a realidade da sua própria autonomia moral de uma maneira bem imediata, face a face. Isto significa estarem obrigados a enfrentar a sua própria responsabilidade moral – inexorável (unabdingbar) e inalienável.³²

Independência de regras absolutas e autonomia moral sim; mas não um libertinismo ou uma libertinagem pós-moderna. Emerge, desta forma, uma nova responsabilidade moral que, na percepção do imediato e do necessário, tende a fazer proliferar uma vida comunitária e pluriforme. A prevalência da vida comum, ao meu ver, é um traço importante em qualquer pensamento pós-moderno. Nota-se, também, que boa parte dos filósofos pós-modernos são de origem judaico-cristã e pensam e escrevem a partir da experiência do holocausto:³³ no sistema totalizante do nazismo, partindo da clara linha divisória entre bem e mal, os judeus se tornaram o outro (totalmente diferente e não-integrável), o qual não cabia dentro do sistema universalizante e, por isso, tinha que ser reduzido a não-pessoa (os números

30 BAUMAN. *Flaneure...*, p. 75.

31 *Ibid.*, p. 65.

32 *Ibid.*

33 Mais expressamente em Lévinas, Derrida e Lyotard.

nos campos de concentração!) e ser eliminado.³⁴ Prestar atenção às diferenças e rupturas significa, por isso, prestar atenção à irreduzibilidade do outro. A face da outra pessoa, antes mesmo de falar, é a palavra que exige resposta, reação: “Não me mate!” A resposta que deve ser dada àquela palavra sem palavras é tal que possa abrir caminho para uma vida comum. Uma vida comum que, no entanto, não elimina as diferenças (e com essas: o/a outro/a). A mera presença do/a outro/a se torna, então, um grito, um chamado e uma ordem de responsabilidade.

Assim, no fundo da desconstrução, encontra-se um amor profundo à vida, mais especificamente à vida comum. Um amor que reconhece as diferenças das múltiplas vidas ao redor da minha vida e que sabe da fragilidade do convívio. É um amor que sabe serem eliminados o amor e o/a amado/a no momento no qual o/a outro/a se encontra totalmente integrado/a, internalizado/a no eu. Daí a necessidade de se enfatizar as diferenças, prestar atenção às rupturas, desconstruir as instituições (sociais).³⁵

6 - Como Responder (Teologicamente) à Desconstrução?

O pensamento desconstrutivista está aí. Pensamento e palavras que nos desafiam a responder e a reagir. Palavras que não estão meramente soltas, nem palavras quaisquer, mas palavras comprometidas. Este comprometimento não é com a verdade ou com o projeto histórico, mas com as rupturas e as diferenças – a diversidade

34 Cf. Emmanuel LÉVINAS, *Ist die Ontologie fundamental?*; Id., *Sprache und Nähe*; LYOTARD, *Der Widerstreit*, n. 157.

35 Por isso, a pós-modernidade se torna necessariamente política, pelo menos na convicção de WELSCH (ed.), *Wege aus der Moderne*, p. 37-8. Mas pode-se respeitar a pluralidade e no mesmo pensar estabelecer uma ética em nível macro mundial? Welsch divisa caminhos para isso, uma vez que se reconheça que *“zwischen den heterogenen Ansprüchen keine rechtlich begründete Entscheidung mehr getroffen werden kann.”* Uma ética pós-moderna da política, por isso, não pode basear-se em uma das grandes narrativas (políticas): *“Sie verkündet nicht noch einmal ein inhaltlich bestimmtes – idealistisches, marxistisches, kapitalistisches etc. – Ideal, sondern setzt sich die Verteidigung der vielen Inhalte, unterschiedlichen Konzeptionen und mannigfachen Lebensformen zum Ziel.”* (Ibid., p. 39.)

e irreduzibilidade da(s) vida(s). Não teria este pensamento algo de verdadeiro (se é que esta palavra ainda pode ser usada)? Não estaria ele desmascarando a outra face da modernidade, intolerante e violenta? A teologia (teologia libertadora) não deveria, exatamente por isso, procurar uma aliança com os desconstrutivistas? Mas: qual aliança e até que ponto? Pode ela correr o risco de não falar em regras, verdades absolutas e projetos universais? E como falar d'Ele: o verdadeiro e absoluto, Deus?

Eis a seguir as duas maneiras de reagir. Por um lado, a teologia respeita a desconstrução, tentando relê-la e invertê-la, de modo a inscrever uma dimensão vertical nas rupturas horizontais enfatizadas pela desconstrução, relativizando assim as diferenças, orientando-as pela diferença transcendental. Por outro, a teologia pode levar esta aliança mais adiante tentando redescobrir e inscrever o pensamento desconstrutivista dentro das próprias tradições cristãs, invertendo, assim, não a desconstrução, mas sim a própria tradição; descobrindo as rupturas as diferenças e as diversidades dentro dela (ou antes: delas). Vejamos as opções mais detalhadamente.

7 - (Re-)Inscrever a Teologia na Desconstrução:

A Busca de Inequivocidade na Inversão Vertical

Quem não se lembra das polêmicas da teologia moderna contra a centralidade do sujeito? E como não encontrar aliados, nesta polêmica, nos pensadores pós-modernos? Não estão eles de- ou ex-centralizando o sujeito no mundo? Antes de ser centro, o sujeito se encontra desafiado, responsável por responder (*antworten*) pelo outro. Sua palavra (*Wort*) é falada antes de ser pronunciada, pela mera e irreduzível presença da face: "A verdade do seu ser não se encontra no sujeito mesmo, mas lhe advém da dimensão do Outro. (...) O Outro é o absoluto."³⁶ Eis aqui, no desmascaramento do sujeito, o valor da aliança. No entanto,

36 Erwin MÖDE, *Offenbarung als Alternative zur Dialektik der Moderne*, p. 300.

a desconstrução, conforme teólogos como Erwin Möde, não vai longe o bastante.

Na desconstrução, o absoluto da diferença/diferença³⁷ só se torna “presente” de uma maneira negativa. Com o descentramento do sujeito, abre-se caminho para uma mística negativa, mas não se chega a uma(s) resposta(s) à crise de sentido, na qual o sujeito se encontra devido à sua descentralização. É aqui que a desconstrução, na opinião de Möde, abre caminho para a teologia:³⁸ dentro do pensamento desconstrutivista ele descobre o surgimento do “fato antropológico primordial” (*anthropologische Urtatsache*) da procura de identidade e sentido, porém sem que esta procura/pergunta receba resposta. O sujeito se encontra descentrado pelas diferenças e pela “diferença” do Outro, um outro inalcançável e sem rosto. Constitui-se na tarefa de uma “teologia renovada e adialética” – que Möde procura estabelecer – “verticalizar” a diferença e reinterpretar as definições do concílio Vaticano II para poder, desta forma, entender Deus como a instância absoluta do Outro. Este Outro, porém, não é o outro inalcançável e sem rosto, mas se revela no acontecimento da verdade, no *mysterium salutis*.³⁹ Aqui, na auto-revelação de Deus, o sujeito também encontra-se descentrado, não de uma maneira meramente negativa, mas numa restituição como sujeito em relação: com um outro que revelou o seu rosto, um rosto de amor. Desconstrução e revelação cristã, conforme Möde, interpretam-se reciprocamente.⁴⁰

Möde entende seu projeto como “Inversão da desconstrução e revelação sob o conceito condutor da personalidade.”⁴¹ O mero problema da tradução mostra que ele se

37 N. do E.: O uso do termo “diferença” é do próprio autor. Para uma leitura do neologismo proposto por Derrida (*différance*), que em uma só palavra une os sentidos da “diferença” e do “diferimento”, cf. as notas 24 e 26 acima e, p. ex., Jonathan CULLER, *Sobre a desconstrução: teoria e crítica do pós-estruturalismo*, Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987. p. 111-15 *et passim*.

38 MÖDE, *Offenbarung*, p. 511-17.

39 *Ibid.*, p. 584.

40 *Ibid.*, p. 559-60.

41 *Ibid.*, p. 553.

refere a um conceito diferente e estranho ao pensamento desconstrutivista. Resolvi traduzir a palavra “*Verwindung*” da desconstrução por “inversão” e o verbo por “inverter”. Estas são palavras que a rigor não podem ser usadas para a tradução de Möde. Nele, nada é invertido, porque não temos apenas um fio, e sim dois. Dois pensamentos diferentes que são unidos – como numa corda, na qual os fios ficam bem visíveis. Um destes fios parece mais forte: o fio da revelação. É ele que proporciona a força (sentido e identidade) da corda. Não se usa o pensamento crítico da desconstrução para perceber as rupturas e diferenças dentro do próprio pensamento teológico, mas para descrever a “condição humana” e a pergunta antropológica para a qual a revelação divina apresenta a resposta. Segue-se, nisso, o esquema da teologia moderna.

8 - Inscrever a Desconstrução na Teologia: O Caráter Inacabado de Qualquer Teologia e a Capacitação para Lidar com a Diversidade e as Rupturas

Se o caminho de Möde acaba no ressurgimento da teologia moderna, seria ainda possível o caminho contrário? Poder-se-ia inscrever a desconstrução na teologia (cristã) e assim “inverter”, não a desconstrução, mas sim a teologia? Creio que sim.

Algumas pistas podem ser descobertas no teólogo francês Jean-Luc Marion.⁴² O ponto de partida do pensamento de Marion é a crítica da desconstrução ao caráter representativo de qualquer conceito (lingüístico). O conceito (resultado e resumo de frases que foram pronunciadas, escritas e conectadas) sempre hospeda a inexatidão, a equivocidade, as rupturas e diferenças de outras conexões possíveis, de outras maneiras de entender e de interpretar. Qualquer conceito, então, reflete um certo ponto de vista. A realidade representada pelo conceito não é a realidade do

42 Refiro-me à obra principal dele: Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'Être*. Como introduções ao pensamento de Marion podem-se consultar Merold WESTPHAL, *Postmodernism and Religious Reflection*; e Philipp W. ROSEMANN, *Penser l'Autre: théologie négative et 'postmodernité'*.

acontecimento em toda a sua profundidade. Os conceitos, usando as palavras de Marion, são como o caixilho da janela: por ele enxerga-se uma paisagem, e a paisagem se enxerga nas matrizes dele. Mas o caixilho não é a paisagem, nem a paisagem é apenas o que se enxerga pelo caixilho. O universal, o absoluto da paisagem, fica inalcançavelmente antes do caixilho.

Sendo esta a característica de qualquer conceito, como, então, deveria qualquer conceito teológico de Deus poder representar de uma maneira adequada e inequívoca o absoluto, Deus? Retomando a crítica de Martin Heidegger à ontoteologia, Marion relê, além disso, a tradição dogmática das igrejas, sobretudo Tomás de Aquino: conforme Marion, não é possível falar da primazia do conceito de Deus como *"summum ens"*,⁴³ como faz Tomás:

Antes, qualquer conceito metafísico de Deus – até o conceito negativo, o qual se expressa na "morte de Deus" – assume um caráter idolátrico no momento em que pretende representar a realidade de Deus e assim nega o seu caráter de ser um ponto de vista humano.⁴⁴

Inscrever a desconstrução na teologia significa, pois, acabar com a primazia do pensar ontoteológico e "liberar o conceito de "Deus" do Ser do ente";⁴⁵ liberar "Deus" do cativo do conceito, e especialmente do conceito do Ser: "Deus sem Ser". Mas como falar de Deus, como pensar Deus sem o cativar no conceito, sem negar as rupturas, as diferenças e a inadequação em qualquer conceito? Marion lembra o entendimento icônico dos conceitos:

(...) o ícone impõe ao conceito beber a distância da profundidade infinita; (...) não se trata de determinar pelo conceito uma essência, mas sim uma intenção – aquela do invisível avançando no visível e se inscrevendo pela reflexão mesma, a qual ele impôs nesse visível do invisível (...).⁴⁶

43 MARION, *Dieu sans l'Être*, p. 154.

44 *Ibid.*, p. 86-91, 120.

45 *Ibid.*, p. 91.

46 *Ibid.*, p. 36.

O invisível nunca se alcança, mas pelo ícone se torna visível – na inadequação do conceito. O visível, o ícone, o conceito não é o invisível, mas pelo ícone ele se dá, a fim de ser visto; revelação do invisível que “se abre dentro de uma visão na qual a vista humana não enxerga nada, mas remonta ao infinito do visível, ao invisível pela graça do visível”.⁴⁷

Entendido assim, qualquer conceito de Deus remonta o invisível de Deus, o qual dá-se a ver no visível, pela mera graça da sua (auto-)revelação. O importante, no falar e pensar teológico de Deus, não é mais a diferença ontoteológica do Ser e do ente (*Sein und Seiendes*), mas a diferença das condições humanas da percepção e da revelação divina.

Quem então decide que o modo da revelação, da qual a Bíblia sublinha que ela fala *polumerôs kai polutropôs* [i. e., de muitas e distintas maneiras] (...), deve, por previsão, sacrificar ao Ser?”⁴⁸

É aqui que o pensamento teológico de Jean-Luc Marion se abre para uma pluralidade de conceitos teo-lógicos⁴⁹ – distintos e inadequados – mas sempre expostos à necessidade do absoluto e do invisível dar-se a ver através deles. Mas, obviamente, Marion não pode suportar tanta diversidade e tanta ruptura: uma vez que ele, desta maneira, inscreveu a desconstrução dentro da teologia, procura uma nova inequivocidade. Inequivocidade esta que, nitidamente, está na dinâmica da frase citada de Hebreus 1.1: “Nos tempos antigos, muitas vezes e de muitos modos Deus falou aos antepassados por meio dos profetas. No período final em que estamos, falou a nós por meio do Filho.”⁵⁰

Houve muitas e várias maneiras da revelação – muitos ícones conceituais – nos tempos antigos, mas agora – e também hoje, no tempo do teólogo cristão Marion – tem-se o ícone

47 Ibid., p. 31.

48 Ibid., p. 106, cf. Hb 1.1.

49 Utilizo-me da palavra hifenizada ao referir-me ao teo-lógico no sentido estrito: logos/palavra, falando de Deus.

50 Hb 1.1-2, tradução da *Bíblia*, Edição Pastoral das Edições Paulinas, 1990.

exemplar: o Filho, Jesus Cristo.⁵¹ Neste ícone Deus se dá a ver, mas sem estar presente de uma maneira ontoteológica. Ademais, a vista meramente humana não consegue enxergar o divino na pessoa de Jesus; apenas na profundidade do ícone dá-se a revelação do divino, e “se dá como o Verbo”.⁵² Nota-se uma diferença importante: Cristo não diz o verbo de Deus, mas se diz o Verbo de Deus e, com isso, está invertendo e cruzando a diferença entre o conceito, sua referência e o locutor. Este “percruzamento” (*Durchkreuzung*) da palavra “Deus”, porém, não é possível para qualquer falar teológico. Por isso, para Marion, a própria teologia se torna icônica, dependendo do dar-se do Verbo: para o teólogo, trata-se de “abandonar o seu discurso e qualquer tentativa de falar, e de deixá-los para o Verbo, para que ele se deixe dizer pelo Verbo, assim como o Verbo se deixa dizer pelo Pai (...)”.⁵³

Neste Cristo como o Verbo, Deus se revela como aquele que está cruzando a diferença entre o Ser e o não-Ser. A cruz e a ressurreição de Cristo não obedecem a esta diferença ontoteológica, mas seguem, sim, a lógica da doação. Eis aqui o paralelismo entre Deus, que se dá a ver no ícone, e Cristo, o Verbo que se dá na cruz – e na eucaristia! Por isso, uma teologia que proclama o seu próprio discurso, que se deixa dizer pelo Verbo e que deixa de ser hermenêutica de textos para se tornar hermenêutica do Verbo (genitivo subjetivo!) “culmina na eucaristia (...), na qual o Verbo em pessoa, silenciosamente, fala e bendiz, fala enquanto está bendizendo”.⁵⁴ Pelo rito eucarístico, porém, o Verbo está “qualificando o padre como a sua pessoa”.⁵⁵ Em última análise, “só o padre (...) merece o título de teólogo”,⁵⁶ pois apenas ele está autorizado a celebrar

51 Cf. expressamente p.ex. MARION, *Dieu sans l'Être*, p. 29, 197.

52 Ibid., p. 197.

53 Ibid., p. 202-3.

54 Ibid., p. 212.

55 Ibid., p. 214.

56 Ibid., p. 215.

a eucaristia e, assim, só ele garante o vínculo com a auto-revelação do Verbo (dada na eucaristia).

Na vinculação com a eucaristia, como auto-revelação do Verbo, e com o padre, como celebrante legítimo da eucaristia, a teologia, conforme Marion, encontra a sua orientação definitiva. Uma vez que o Verbo se revela na Sua presença e na Sua graça, a tarefa da teologia, para Marion, só pode ser a de responder a esta revelação: resposta de silêncio (de adoração?) e de louvor; resposta de amor ao amor experimentado.⁵⁷

A teologia de Marion é pós-moderna no sentido de que ela sabe do “atraso” de qualquer palavra humana: o “texto” teológico (seja escrito ou falado) não tem como alcançar a abundância do Verbo. Daí a abertura de Marion e a possibilidade de uma variação infinita de teologias. Mas dentro deste pensamento pós-moderno, a busca de orientação e de inequivocidade se dá vinculada à eucaristia como sendo o lugar exemplar da revelação e – *horribile dictu* para um teólogo luterano! – com a autoridade do padre. Usando as próprias palavras de Marion: nós não temos a verdade (do absoluto), mas a verdade aparece, dá-se a ver, acontece através do ícone.

Mas é o ícone (seja ele qual for!) capaz de assumir, de espelhar toda a infinidade do absoluto? Não estaria Marion fracassando frente ao desafio que ele mesmo colocou, ou seja, o desafio de não prender Deus no conceito? Mesmo enfatizando a diferença entre o Verbo e os verbos dos teólogos, a eucaristia não representa um conceito no qual se prende a revelação do Verbo?⁵⁸ Qual a importância dos outros, vários

57 Ibid., p. 154-5.

58 Nota-se que a eucaristia, na discussão atual, não é tida como o único lugar exemplar possível da revelação. Também discutindo a relação entre pós-modernidade e teologia, Pierre Bühler, p.ex., chega à conclusão que o lugar exemplar da revelação, a partir do qual a teologia devia entrar em discussão tanto com a modernidade como com a pós-modernidade, é a cruz; cf. Pierre BÜHLER, *Déconstruction et herméneutique*, esp. p. 402.

e distintos modos da revelação ainda hoje, dos quais falava o texto de Hebreus? E qual a importância dos outros momentos e acontecimentos nos quais Cristo está(va) se revelando como ícone de Deus, como Verbo? Não se mostram neles rupturas e diferenças que não podem nem devem ser unificadas no conceito eucarístico? Diferenças e rupturas essas que, antes de serem provocadas pela inadequação dos verbos (que narram estes acontecimentos), resultam do fato de que não só nenhum conceito, mas também nenhum acontecimento do mundo é capaz de assumir a infinidade do absoluto?

Esta convicção é o ponto de partida de um outro teólogo, Mark C. Taylor. Como Marion, Taylor também está assumindo a crítica heideggeriana à ontoteologia e o pensamento desconstrutivista da inadequação dos conceitos. Mas, ao contrário de Marion e teologizando o pensamento de Derrida,⁵⁹ especialmente o caráter inalcançável e irrepresentável da diferença/diferença, Taylor chega à conclusão de que “não é possível aproximar-se daquilo que é irrepresentável de uma maneira direta, mas só de uma maneira indireta, por viradas e voltas lingüísticas que nunca podem ser retificadas”.⁶⁰

A teo-logia que se segue a este pensamento torna-se teologia na busca e no vestígio de Deus, sem alcançar a mera presença do santo, Deus. Deus como santo, absoluto, diferença escapa a qualquer e a toda (re-)apresentação plena. Escapa, fica inalcançável, mas não morto. Por isso, Taylor não entende seu empreendimento como teologia da morte de Deus (como em Dorothee Sölle ou Thomas Altizer). Na teologia da morte de Deus perde-se o vestígio: uma vez liberado da transcendência, o santo, o absoluto, torna-se presente de uma maneira radical na imanência. Pela santificação da imanência – ou, em termos

59 Um empreendimento que parece possível pelas próprias palavras de Derrida, o qual, numa palestra em Jerusalém, assume essa possibilidade de uma virada teológica do seu pensamento: “I objected in vain to the assimilation of the thinking of the trace or of *différance* to some negative theology (...)” DERRIDA, *How to Avoid Speaking*, p. 82.

60 Mark C. TAYLOR, *The End(s) of Theology* –, p. 245-6.

latino-americanos, do projeto histórico – perde-se o caráter inalcançável do vestígio e se sobrepõem as rupturas e diferenças intramundanas. Para se falar da morte de Deus, segundo Taylor, há que se falar de uma maneira diferente:

Ao invés de levar à presença total, constitutiva da realização plena tanto de Deus como da humanidade, a morte de Deus questiona a própria possibilidade de uma realização plena, atrasando para sempre a realização da presença.⁶¹

A teologia, pois, torna-se teologia no entremeio, “*a/theology*”, “*a/teologia*”:

Uma *a/teologia* não é totalmente desconstrutiva nem construtiva, “ela pode ser definida algo como uma teologia negativa não-negativa, a qual, não obstante, não é positiva. A *a/teologia* persegue, ou antes, é perseguida por uma alteridade que nem existe nem não existe, mas está além do Ser e Não-Ser” (...).⁶²

A teologia e a fé tornam-se, pois, “*erring*”, errações, práticas errabundas, no sentido duplo das palavras: desorientadas e também na busca. Busca dos lugares e momentos nos quais o santo, o absoluto se dá e se revela. De novo, então, a busca da revelação, do dom do absoluto, mas sem o encontro definitivo, seja na eucaristia, seja na cruz, seja em qualquer outro lugar ou acontecimento. Uma teologia modesta, mas uma teologia, assim espero, com maior sensibilidade para os contextos da vida, para as diferenças e para as rupturas no nosso mundo cotidiano. Sensibilidade essa que está na busca dos vestígios do santo – dentro deste mundo, dentro destas rupturas.

Uma tal teologia da busca, no entender de Taylor, precisa da religião no sentido estrito da palavra: “(re-)ligação a”. Ligação aos vestígios do inalcançável e aos traços que ele deixou nas tentativas de homens e mulheres de outros tempos e de outros lugares de falarem desse Deus e de suas experiências com ele. Religação, sabendo, no entanto, que qualquer uma dessas

61 Ibid., p. 242.

62 Terrence W. TILLEY, *Postmodern Theologies*, p. 62, citando Taylor.

tentativas não é mais do que um traço marcado pela inadequação do pensar e do falar. Religação não à metanarrativa universalizante e orientadora, mas às narrativas fragmentárias e inadequadas (mais adequadas, porém, que a narrativa universalizante), descobrindo as rupturas e as difere(a)nças, tentando ler no entremeio dessas rupturas e difere(a)nças e relendo-as a partir das rupturas e difere(a)nças de hoje para, desta forma, “pensar a alteridade de uma maneira alternativa e pensar a diferença de uma maneira diferente”.⁶³ É possível uma teologia assim, e quais são as suas chances?

Uma teologia pós-moderna e desconstrutivista é sensível às rupturas e às diferenças, tanto dentro do mundo de hoje, como dentro dos textos da tradição; mais ainda: ela enfatiza as diferenças. Descubrem-se, assim, na percepção teológica do cotidiano, as pluralidades, as diferenças e rupturas dentro do nosso próprio contexto. Percebe-se, pelo menos no contexto da Europa e dos EUA, que boa parte dos/as nossos/as contemporâneos/as não estão mais seguindo um único projeto de vida: “A pluralidade pós-moderna é algo inerente ao indivíduo (...). Vários projetos de vida podem marcar uma vida, várias identidades são possíveis.”⁶⁴

Através de decisão própria ou por razões externas, o filho do médico não aprende mais a profissão do pai, o agricultor deixa sua terra, o metalúrgico se torna especialista em computador. O bom filho dentro da família se torna, no escritório do banco, cobrador severo, mas à noite participa da distribuição da merenda para sem-tetos. Rupturas e diferenças dentro da própria biografia e/ou identidade. Tem-se ainda as rupturas no nível da sociedade: o PIB está crescendo, os índices das bolsas subindo. Subindo também o desemprego, subindo os prédios luxuriosos e também os sem-tetos. Sobrepasar todas estas rupturas por um único projeto histórico? Não é certo o fracasso?

63 TAYLOR, *The End(s)...*, p. 248.

64 Ottmar JOHN, *Zur Frage nach dem Subjekt kirchlicher Praxis angesichts der modern-postmodernen Situation*, p. 218.

Qual a teologia, então, que poderia orientar todas estas diferenças, unificar as vidas e as biografias e sobrepassar as rupturas? Não iria ela produzir exatamente este horror totalizante, esta metanarrativa, para os quais Lyotard chama a nossa atenção? E se ela recorrer a uma das chamadas “condições básicas” do ser humano – notem a polêmica: não sei quantas definições existem! –, a que isso levará? Não é muito diferente, por exemplo, a procura de sentido de um bancário daquela de uma faxineira, e ambas daquela de um sem-terra? Podem todas estas procuras ser orientadas pelo mesmo projeto histórico? É duvidoso.

E a tradição cristã – qualquer que seja: a católica, a luterana ou aquela da Assembléia de Deus –, reflete ela um único projeto? Talvez através da discussão descobriremos que em todas as nossas tradições existe uma perspectiva da esperança teleológica ou escatológica. Mas como pronunciá-la, quais os conceitos para torná-la visível? Acabaremos “pintando” quadros mais ou menos distintos e cada um deles refletirá, com certeza, certos conceitos teológicos e – por que não dizer – bíblicos. Será, então, que também na própria Bíblia, no “fundamento” de nossa fé, não se encontra a inequívocidade de um único projeto? Creio que é bem isso, vou demonstrá-lo em alguns exemplos.

9 - O Conflito dos Projetos: As Contranarrativas dos Profetas

Quem não conhece os profetas dos séculos 8 a 6 a.C.? E quem não diria (hoje, retrospectivamente) que eles estavam certos? Mas temos que nos dar conta de que as narrativas proféticas, no tempo em que foram pronunciadas, eram contranarrativas e sinais de rupturas das quais surgiram conflitos de projetos históricos.

“Será que guerrearéi com sucesso contra Ramot de Galaad?”, pergunta o rei de Judá, Josafá, e toda a teologia oficial, representada pelos profetas da corte, proclama como projeto de Deus: “Pode ir, porque Javé a entregará nas mãos do rei.” Só um, de fora da corte, Miquéias, acaba dizendo: “Vai, e o rebanho de Israel não

terá mais pastor.” E proclama um projeto histórico diferente: “Que cada um volte em paz para casa” (cp. 1 Reis 22). Não é difícil de imaginar que o projeto histórico adequado ao projeto de Deus, naquele momento, não era nada de inequívoco.

É possível ver rupturas semelhantes nas narrativas de outros profetas, como por exemplo Jeremias. Muitas das situações narradas podem ser lidas como reflexos da pergunta lyotardiana: “Como conectar, como continuar?” Como religar com aquela que era, até então, tradição da fé? Reescrevê-la em linha reta, a fim de continuá-la para que se torne regra e garantia do futuro (por exemplo, confiando na continuação eterna da dinastia davídica, em 2 Sam 7.12s)? Ou reescrevê-la invertendo-a? Nesse caso, segue-se o seu vestígio, mas cria-se algo diferente – por exemplo, a teologia de Is 7.6s e 11.1-5, na qual a dinastia davídica continua “presente”, mas de uma maneira quebrada, como tronco que não consegue cobrir as rupturas da história.

10 - O Reflexo Quebrado do Verbo

Ou como julgar o fato de que não temos nem mesmo a narrativa da revelação de Cristo como o Verbo de uma maneira única, inequívoca? Nós a temos apenas de maneira quebrada, quádrupla (no mínimo), nas narrativas dos evangelhos – não contando, pelo momento, os enfoques, de novo diferentes, das cartas. Gerações de teólogos/as tentaram, e boa parte deles/as ainda tenta, reescrever, através destas narrativas quebradas, a narrativa autêntica – e com isso: de autoridade universal – de Jesus. Não o conseguiram⁶⁵ – e não o conseguirão, pois o infinito de Deus não cabe numa só narrativa.

Mais adiante ainda: olhando o “projeto de Deus” através destas narrativas, tantas vezes quebradas, olhando-o, para usar a palavra de Marion, através de tantos caixilhos diferentes, ele

65 Cf. Albert SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*.

não se apresenta como projeto de rupturas e quebras; ele mesmo é uma história de quase-fracassos e re-iniciações, sendo, aliás, uma história em fragmentos.⁶⁶ O ícone de Deus, Cristo, torna-se fragmento na quádrupla quebra dos evangelhos. E ainda mais os ícones ou rostos de Deus que se revelam através das múltiplas narrativas bíblicas. Ou como reconciliar o rosto do Deus de Jó com o rosto do Pai de Lucas 15, por exemplo? Prestando atenção às rupturas e às diferenças dentro das narrativas bíblicas, pode-se perceber que a identidade não só de Cristo, mas também de Deus, revela-se como fragmento, remetendo assim à inadequação de qualquer conceito – de Cristo, de Deus, de um projeto histórico, *da verdade*.⁶⁷

11 - As Chances de uma Teologia Pós-Moderna Desconstrutivista

Se é verdade (e creio que é) que muitos de nós, humanos pós-modernos, estão vivendo projetos de vidas cheios de rupturas, vivendo, então, numa identidade fragmentada, e se é verdade que a ipseidade (o fato que todos estes fragmentos são relativos à mesma pessoa) se faz pelas narrativas que se contam da pessoa,⁶⁸ então um dos desafios dos nossos tempos pós-modernos é lidar com essas rupturas biográficas, escolher os

66 O fragmento, conforme o pensamento moderno, representa o inacabado, o fracasso. Num entender pós-moderno, porém, "fragmento" pode ser entendido em paralelo com a diferença, ao caráter inalcançável do outro: "Das Wesen des Fragments war nicht als endgültige Zerstörtheit oder Unfertigkeit verstanden, sondern als über sich hinausweisender Vorschein der Vollendung. In ihm verbindet sich also der Schmerz immer zugleich mit der Sehnsucht. Im Fragment ist die Ganzheit gerade als abwesende auch anwesend. Darum ist es immer auch Verkörperung von Hoffnung." (Henning LUTHER, *Identität und Fragment*, p. 175.)

67 Eis aqui porque, na opinião de Joachim Track, a(s) narrativa(s) cristã(s) escapa(m) da crítica lyotardiana às grandes narrativas: não pode (m) se juntar numa única narrativa totalizante! Cf. Joachim TRACK, *Theologie am Ende – am Ende Theologie?*, p. 53-6.

68 Cf. RICOEUR, *Zeit und Erzählung*, v. 3, p. 392-8.

projetos possíveis de vida e, assim, construir a própria identidade – sabendo, porém, que o indivíduo não é o centro do mundo e que, então, esta identidade também depende do que as outras pessoas estão contando.

Dentro deste contexto da vida, a tradição cristã (ou antes: as tradições cristãs), re-lida(s) na perspectiva desconstrutivista, oferece(m) uma variedade imensa de exemplos que narram como certas pessoas, em certas situações e tempos, lidaram com suas rupturas biográficas. No encontro e no diálogo com essas pessoas, mulheres e homens de hoje podem descobrir formas de lidar com as rupturas atuais. Tanto mais porque podem descobrir que até o homem verdadeiro, Jesus Cristo, o Verbo de Deus, tinha que lidar com estas rupturas – e as comunidades também, re-escrevendo sua biografia.

Rupturas e diferenças, desta maneira, podem ser percebidas não só como deficiências ou como afastamentos do projeto histórico verdadeiro, mas como pontos-chave da continuação – como continuar? –, nos quais se mostra algo da infinidade do santo inalcançável, Deus. As crises e os conflitos podem se tornar chances. Chances de revisão dos projetos (sejam eles históricos ou biográficos) e de reorientação. Reorientação esta que presta atenção às diferenças e às rupturas reveladas ao longo do caminho percorrido e que sabe que qualquer decisão de continuação vai eliminar outras – também possíveis, também de valor.

Mas como então decidir, como então continuar? Não chegamos aqui exatamente na arbitrariedade dos projetos históricos e da vida? De fato já vimos que uma ética desconstrutivista não tem mais como partir de normas absolutas. E uma vez que vimos também a pluralidade de projetos dentro das narrativas bíblicas, também a ética cristã vai se tornar muito modesta em formular regras absolutas. Mas pode-se avançar mais – ou antes, mais na profundidade do absoluto inalcançável. No abismo – para não dizer “fundo” ou “fundamento” –, a meu ver, estão duas convicções: o fato do *“il y a”* / “eis aqui” e a gratuidade do dom.

1 - “// y a” / “eis aqui”: “eis aqui” algo: uma frase, um/ a outro/a, o mundo. Algo sempre já é (existe?) num antes de mim, num antes em relação ao qual estou atrasado, num antes inalcançável. E ao desafio deste antes tenho que responder, tenho que a ele re-ligar-me, tenho que continuá-lo. Antes, no antes inalcançável, na diferença absoluta, não “é” nada, “é” algo. E este algo não é caos, é algo que se dá a ver, que (se) proclama e que a mim se endereça exigindo resposta. Antes – é vida. Vida em uma abundância de formas e projetos, vida na pluralidade. Do encontro com o antes da vida e da necessidade de responder, de continuar, surge o compromisso ético: “Deve haver seres humanos no futuro”.⁶⁹

2 - Mas esta continuação da vida (humana) não é garantida; bem pelo contrário. O encontro com o outro está cheio de perigo: ele podia me matar. Por isso, no rosto do outro está “escrito” o grito: “Tu me matarás!”⁷⁰ Daí, a necessidade de responder-lhe, o compromisso ético. Matar, para Lévinas, é a consequência da tentativa de incorporar. Incorporar o outro, adequá-lo a mim, unificá-lo. Isto não é possível. Ele não é eu, ele é diferente; e terei que matar o diferente para incorporá-lo. A continuação da vida, pois, sempre depende da alteridade e do fato de o outro me deixar ser diferente, relacionando-se comigo mesmo assim. A minha vida, por isso, não é minha, não pertence a mim. Ela é dom, gratuidade. Ela é do outro que me deixa ser – diferente, eu. Descobrimo isso, toda a vida e o próprio mundo tornam-se dom, gratuidade. Nessa postura de gratuidade eu também, agora e só agora, posso dar vida e até a minha vida para que a vida continue.⁷¹ A ética sem normas torna-se aqui ética radical: defesa da vida em toda a sua pluralidade.⁷²

69 Herbert GRABES, *Ethics, Aesthetics and Alterity*, p. 27.

70 LÉVINAS, *Die Philosophie und die Idee des Unendlichen*, p. 198; cf. tb. Id., *Ist die Ontologie ...*, p. 116-7.

71 DERRIDA, *The Gift of Death*, e as interpretações impressionantes de Lc 15, Rm 4.17 e 1 Co 1.26-29 em MARION, *Dieu sans l'Être*, p. 128-46.

72 Cf. WELSCH (ed.), *Wege aus der Moderne*, p. 37-8.

Note-se bem: os filósofos da desconstrução chegam a uma ética radical e, para chegar lá, parecem usar palavras que se refletem no espelho das narrativas bíblicas. A gratuidade da vida – não é essa a mensagem de todos os textos que tratam da criação? A fragilidade dessa vida e a questão de como continuá-la – não se espelham aqui os conflitos dos profetas? E dar a vida – não lembram o Cristo e os milhares de mártires da fé?

Abre-se então, no encontro da teologia com a desconstrução, um horizonte comum – comum, antes de tudo, do mundo: o horizonte do amor à vida e da responsabilidade por ela. Mas um horizonte inalcançável como a vida em abundância, da qual sempre só posso usufruir em parte – por limitações humanas, do espaço e do tempo. E um horizonte que se pode enxergar por vários caixilhos sem que deixe de ser o mesmo horizonte. Ou, como unificar todas as vidas e projetos, por exemplo, dos/as mártires? Não são eles todos diferentes – e exatamente por isso, interessantes e exemplos, unidos apenas de maneira fragmentada, estendendo-se ao mesmo horizonte?!

12 - Depois: Os Projetos Históricos

Esta ética radical – não estaria ela se abrindo exatamente para o projeto histórico que suspeito estar no fundo dos pensamentos de Faus: o projeto da libertação dos pobres? Com certeza, existem boas razões para, numa perspectiva cristã, identificar o outro – ameaçado de morte – da ética pós-moderna com o pobre, o outro predileto do Deus da Bíblia. Mas não estariam surgindo rupturas e diferenças até dentro do conceito de pobre: quem é pobre e quem não é? Só vale a pobreza material ou, por exemplo, vale também a pobreza de relações humanas?

Na Europa (ainda?) não temos tanta pobreza material como na América Latina, mas são enormes o isolamento e a solidão.

Capacitar uma vida digna, dentro deste contexto, não é também um projeto legítimo? Mas isso significa reescrever a teologia da libertação, invertê-la a partir do contexto europeu. Ou a questão das mulheres: sei por muitas conversas que ao longo de vários anos o grito por uma teologia feminista foi visto pelos teólogos (homens) da libertação como algo burguês, que afastaria a teologia do projeto de Deus. Isso sem falar da situação atual dos homossexuais, no contexto da teologia latino-americana...

Conclui-se, então, que qualquer projeto histórico (incluindo a teologia da libertação) corre o risco de se tornar totalizante e opressor, a partir do momento que passa a se considerar absoluto. Também na sua realização tem que se dar atenção aos outros, aos excluídos pelo projeto, e às rupturas e diferenças que possam estar surgindo. Só assim o projeto pode ser reescrito e invertido. Só assim pode servir ao que está no horizonte: que todas/os tenham vida, e-vida em abundância (Jo 10.10).

Referências Bibliográficas

- ANTONIAZZI, Alberto: *As mudanças da religião: entre sectarismo e individualismo*. URL: <http://www.cnbb.org.br/estudos/sinamjo5.html>.
- BAUMAN, Zygmunt. *Flaneure, Spieler und Touristen: Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg: 1997.
- BENNINGTON, Geoffrey, DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida: Ein Portrait*. Frankfurt/M: 1994.
- BÜHLER, Pierre. *Déconstruction et herméneutique: quelques thèses et quelques commentaires*. In: GISEL, Pierre, EVRARD, Patrick. (eds.) *La théologie en postmodernité*. Genève: 1996, p. 387-403.
- DERRIDA, Jacques. *Implikationen: Gespräch mit Henri Ronse*. In: ___. *Positionen: Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*. Graz/Wien: 1986, p. 33-51.

- _____. Semiotologie und Grammatologie: Gespräch mit Julia Kristeva. In: *Positionen: Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Luis Houdebine, Guy Scarpetta*. Graz/ Wien: 1986, p. 52-82.
- _____. Signatur Ereignis Kontext. In: _____. *Randgänge der Philosophie*. Wien: 1988, p. 291-314.
- _____. How to Avoid Speaking: Denials. In: COWARD, Harold, FOSHAY, Toby. (eds.) *Derrida and Negative Theology*. Albany: SUNY, 1992, p. 73-142.
- _____. *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago, 1995.
- FAUS, José Ignacio Gonzáles. *Desafio da Pós-Modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1996.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- FÜSSEL, Kuno. Es gilt, absolut plural zu sein: kritische Überlegungen zum Diskurs der Postmoderne. In: FÜSSEL, Kuno, SÖLLE, Dorothee, STEFFENSKY, Fulbert. (eds.) *Die Sowohl-als-auch-Falle: eine theologische Kritik des Postmodernismus*. Luzern: 1983, p. 35-81.
- GRABES, Herbert. Ethics, Aesthetics and Alterity. In: Gerhard HOFFMANN, Alfred HORNUNG, *Ethics and Aesthetics: The Moral Turn of Postmodernism*. Heidelberg: Winter, 1996, p. 13-28.
- GRIFFIN, David Ray. *God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology*. Albany: SUNY, 1989.
- _____. Postmodern Theology and A/Theology: A Response to Mark C. Taylor. In: GRIFFIN, David Ray, BEARDSLEE, William A., HOLLAND, Joe. (eds.) *Varieties of Postmodern Theology*. Albany: SUNY, 1989.
- _____. BEARDSLEE, William A., HOLLAND, Joe. (eds.) *Varieties of Postmodern Theology*. Albany: SUNY, 1989.
- HOLLAND, Joe. The Postmodern Paradigm and Contemporary Catholicism. In: GRIFFIN, David Ray, BEARDSLEE, William A., HOLLAND, Joe. (eds.) *Varieties of Postmodern Theology*. Albany: SUNY, 1989, p. 9-27.

- JOHN, Ottmar. Zur Frage nach dem Subjekt kirchlicher Praxis angesichts der modern-postmodernen Situation. In: HAUSMANNINGER, Thomas. (ed.) *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*. Paderborn: 1993, p. 203-24.
- LÉVINAS, Emmanuel. Die Philosophie und die Idee des Unendlichen. In: _____. *Die Spur des anderen*. Freiburg/München: 1983, p. 185-208.
- _____. Ist die Ontologie fundamental? In: _____. *Die Spur des anderen*. Freiburg/München: 1983, p. 103-19.
- _____. Sprache und Nähe. In: _____. *Die Spur des anderen*. Freiburg/München: 1983, p. 261-94.
- LINDBECK, George A. The Church's Mission to a Postmodern Culture. In: BURNHAM, Frederic B. (ed.) *Christian Faith in a Pluralistic World*. San Francisco: Harper and Row, 1989, p. 37-55.
- LUTHER, Henning. Identität und Fragment. In: _____. *Religion und Alltag: Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart: 1992, p. 160-82.
- LYOTARD, François. *Das postmoderne Wissen: ein Bericht*. Graz/Wien: 1986.
- _____. *Heidegger und "die Juden"*. Wien: 1988.
- _____. *Der Widerstreit*. München: 1987.
- MARION, Jean-Luc. *Dieu sans l'Être*. Hors-Texte. Paris: Fayard, 1982.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MÖDE, Erwin. *Offenbarung als Alternative zur Dialektik der Moderne*. München: 1995.
- MÜLLER, Denis. La théologie postmoderne constructive et la situation actuelle de l'éthique théologique. In: GISEL, Pierre, EVRARD, Patrick. (eds.) *La théologie en postmodernité*. Genève: 1996, p. 213-28.

- MURPHY, Nancey. *Anglo-American Postmodernity: Philosophical Perspectives on Science, Religion, and Ethics*. Boulder, Col.: Westview, 1996.
- _____. *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*. Valley Forge: Trinity, 1996.
- RICOEUR, Paul. Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, v. 84, 1987, p. 232-53.
- _____. *Zeit und Erzählung*. Band 3: die erzählte Zeit. München: 1993.
- ROSEMANN, Philipp W. Penser l'Autre: théologie négative et "postmodernité", *Revue Philosophique de Louvain*, v. 91, p. 296-310, 1993.
- SCHWEITZER, Albert. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen: Mohr, 1913.
- SÖLLE, Dorothee, FÜSSEL, Kuno, STEFFENSKY, Fulbert. *Die Sowohl-als-auch-Falle: eine theologische Kritik des Postmodernismus*. Luzern: 1993.
- STUHLMACHER, Peter. *Vom Verstehen des Neuen Testaments: eine Hermeneutik*. Göttingen: 1986.
- TAYLOR, Mark C. The End(s) of Theology. In: Sheila Greeve DAVANEY. (Ed.) *Theology at the End of Modernity: Essays in Honor of Gordon D. Kaufman*. Philadelphia: Trinity, 1991, p. 233-48.
- TILLEY, Terrence W. *Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity*. Maryknoll: Orbis, 1995.
- TRACK, Joachim. Theologie am Ende - am Ende Theologie? Ein Gespräch mit Jean-François Lyotard. In: Hans-Jürgen LUIBL. (Ed.) *Spurensuche im Grenzland: Postmoderne Theorien und protestantische Theologie*. Wien: 1996, p. 15-64.
- VATTIMO, Gianni. *Das Ende der Moderne*. Stuttgart: 1990.
- WELSCH, Wolfgang. (Ed.) *Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion*. Weinheim: 1988.

WESTPHAL, Merold. Postmodernism and religious reflection,
International Journal for Philosophy of Religion, v. 38, p.
127-43, 1995.

Wolfgang Schürger
Mathildenstraße 26
D-90489
Nürnberg, Alemanha