

## 2

### **Do monólogo ao diálogo: Caminhos para a relação com a literatura e com o ateísmo**

A partir dos desafios de dialogar com a literatura e, sobretudo com uma literatura marcada pelo ateísmo, como a de Saramago é que se impõem as tarefas desse capítulo, a saber: Perscrutar caminhos para aproximar a teologia da literatura e do ateísmo.

Dito de outra maneira, o que se propõe nesse primeiro capítulo é assinalar caminhos para o diálogo com a obra saramaguiana. Portanto, num primeiro momento, pretende-se apontar a questão da tensa relação entre teologia e literatura e posteriormente analisar algumas formas de trabalhar a relação entre esses saberes<sup>1</sup>. Isto é, como têm sido apresentadas as pesquisas em tal área e com quais perspectivas e métodos elas se efetuam. Não se trata de catalogar todos os trabalhos feitos nesse campo, o que fugiria ao propósito da dissertação e nem seria possível tal a profusão de livros, dissertações e teses nos últimos anos. Mas, de apontar caminhos que conferem validade epistemológica a um trabalho em tal ramo. Já num segundo momento, levando em conta que Saramago é ateu confesso, pretende-se apresentar, de forma breve, como a teologia, sem cair numa apologética cega e sem abrir mão da fé, pode dialogar com o ateísmo.

---

<sup>1</sup> Cabe ressaltar que muitos pesquisadores tem buscado caminhos para o diálogo da teologia com a literatura. Cf. BARCELLOS, J. C. *O Drama da Salvação: espaço autobiográfico e experiência cristã em Julien Green*. Juiz de Fora: Subiaco, 2008.; Cf. KUSCHEL, K. *Os escritores e as escrituras: retratos teológicos literários*. São Paulo: Loyola, 1998.; Cf. MAGALHÃES, A. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000.; Cf. MANZATTO, A. *Teologia e Literatura: Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Loyola, 1995.; Cf. BRANDÃO, E. *O nascimento de Jesus-Severino no auto de natal pernambucano como revelação poético-teológica da esperança: Hermenêutica transtexto-discursiva na ponte entre teologia e literatura*. Tese de doutorado defendida na Universidade Metodista de São Paulo, 2001.; TENÓRIO, W. *A bailadora andaluza. A explosão do sagrado na poesia de João Cabral de Melo Neto*. São Caetano do Sul: Atelie, 1996.; Cf. FERRAZ, S. *As faces de Deus na obra de um ateu – José Saramago*. Juiz de Fora/Blumenau: UFJF/Edifurb, 2003. BINGEMER, M. C.; YUNES, E. (orgs.). *Murilo, Cecília e Drummond: 100 anos com Deus na poesia brasileira*. São Paulo: Loyola, 2004. Esses trabalhos renderam frutos ao inaugurarem um vasto campo de pesquisa. Abriram perspectivas para todo um trabalho teológico que manteve o diálogo com a literatura, e foi desenvolvido por outros teólogos e estudiosos da literatura. Nesta dissertação serão destacados alguns desses trabalhos pioneiros.

## 2.1 A tensa relação entre teologia e literatura

A pergunta sobre o enlace entre teologia e literatura se impõe desde muito cedo. De acordo com Waldecy Tenório:

Se fizéssemos essa pergunta ao evangelista João, ele certamente diria que no princípio era o Verbo, e não estaria dizendo pouco. Quer dizer, essa relação entre literatura e teologia já aparece na origem, ou na aurora do mundo, como se fosse uma culpa ou um pecado original. Na antigüidade grega, encontramos a doutrina do entusiasmo, que associa a inspiração poética à profecia ou mesmo à possessão por um Deus. No mundo judaico, não se concebe a escrita a não ser dentro de uma ligação muito forte com o divino... O fato é que o sagrado e o profano se encontram na literatura, sendo a poesia a última forma de êxtase ou, como diz Murilo Mendes a transubstanciação do leigo no sagrado. Então, resumindo: foram e são relações profundas, essas que se dão nas camadas subterrâneas do texto. E os teólogos e os críticos, mais do que nunca, estão descobrindo isso.<sup>2</sup>

No entanto, desdobramentos posteriores podem ser vistos como ingredientes que apontam para certo distanciamento entre teologia e literatura e contribuem para que estas vivam uma relação de tensão e muitas vezes conflituosa. Portanto, para compreender melhor esse afastamento entre os saberes se faz necessário avaliar os sabores desses ingredientes. Dentre eles estão, a saber: o avanço da secularização que trouxe a reboque a emancipação dos ditames das instituições, o preconceito das outras ciências quanto à literatura como forma de compreender a realidade, e a pretensão da teologia dogmática de ver-se como a única portadora de respostas às questões de fé. Ingredientes esses que se misturam no caldeirão da história.

Conceição citando Magalhães afirma que a separação existente entre teologia e literatura se origina basicamente em Tertuliano, Agostinho e Jerônimo, pois os mesmos viam na filosofia a melhor interlocutora para a teologia e os textos poéticos como nada mais que invenção humana.<sup>3</sup>

No entanto, a pretensão totalizante da teologia dogmática também cooperou para o afastamento ao longo da história entre teologia e literatura. Aos poucos a teologia tomou para si a exclusividade na interpretação dos assuntos da fé, o que

---

<sup>2</sup> TENÓRIO, W. “*Meu Deus e meu conflito*”: *Teologia e Literatura*. IHU-Online. 17. mar. 2008. Disponível em <<http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1205796599.74pdf.pdf>> acesso em 28. 03. 2011.

<sup>3</sup> Cf. CONCEIÇÃO, D. *Fuga da promessa e nostalgia do divino: a antropologia de Dom Casmurro de Machado de Assis como tema no diálogo teologia e literatura*. Rio de Janeiro: Horizontal, 2004. p. 25.

fez com que a literatura ocupasse um papel secundário na reflexão sobre os temas já cristalizados. Sobre isso constata Waldecy Tenório:

As duas têm a mesma idade, nasceram na mesma época, a poesia era a alma dos ritos religiosos. Com o tempo, a teologia foi se transformando numa senhora sisuda, muito respeitável, uma velhinha que não tira nunca o véu da cabeça, enquanto a outra parece mais jovem, irreverente, a louca da casa, de reputação às vezes duvidosa, e é claro que isso acabou por criar um certo conflito ou uma certa desconfiança entre as duas.<sup>4</sup>

A teologia tornou-se sisuda, se enrijeceu e petrificou os temas da fé, rechaçando assim de seus arraiais a literatura considerada por ela como profana.

Esse processo se deu na esteira do que se pode chamar de “helenização da fé cristã”.<sup>5</sup> Como destaca Pastor: “A linguagem teológica do teísmo cristão nasce do encontro da mensagem profético evangélica da divina monarquia com o mundo da cultura grega, especialmente com a filosofia do platonismo.”<sup>6</sup> Ou seja, é a filosofia grega clássica somada sincreticamente a outras práticas filosóficas e religiosas que serve de suporte ao discurso teológico cristão.<sup>7</sup>

Para González Fauss um arquétipo marcante desse processo de helenização é a interpretação dada ao termo *logos*, que, segundo ele, no evangelho de João tem um significado semita, mas que com o decorrer do tempo passa rapidamente a uma conotação plenamente grega. Assim, “*Logos* e *Dabar* podem significar “palavra”. Porém no mundo grego se trata da palavra que explica, que dá razão e sentido. Enquanto que no mundo semita se trata de uma palavra que é ação e, deste modo, manifesta a uma pessoa e não meramente idéias.”<sup>8</sup>

Evidentemente, antes de tudo é preciso perceber esse processo também como uma etapa do esforço inculturador na tentativa de salvaguardar a experiência salvífica cristã dentro de um quadro interpretativo mais amplo.<sup>9</sup> De tal modo, destaca-se que a bricolagem da mensagem cristã com a filosofia grega precisa ser vista dentro da característica missionária do cristianismo e de seu acento apologético.

<sup>4</sup>TENÓRIO, W. “*Meu Deus e meu conflito*”: *Teologia e Literatura*. IHU-Online. 17. mar. 2008. Disponível em <<http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1205796599.74pdf.pdf>> acesso em 28. 03. 2011.

<sup>5</sup> Cf. GONZÁLEZ FAUSS, J. *Des-helenizar el Cristianismo*. In: *Revista Latinoamericana de Teologia*. 17 (2000). p. 235.

<sup>6</sup> PASTOR, F. *A lógica do inefável*. São Paulo: Loyola, 1989. p. 11-12.

<sup>7</sup> Cf. ROCHA, A. *Teologia sistemática no horizonte pós-moderno: Um novo lugar para a linguagem teológica*. São Paulo: Vida, 2007. p. 42.

<sup>8</sup> GONZÁLEZ FAUSS, J. *Des-helenizar el Cristianismo*. p. 235.

<sup>9</sup>MIRANDA, M. *Inculturação da fé. Uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001. p.122.

Ao encontrar o mundo grego, o cristianismo tinha diante de si a tarefa de demonstrar que o Deus revelado da aliança era também o Deus desconhecido e misterioso, objeto transcendente do sentimento religioso universal, coincidindo inclusive com o princípio último da realidade (arché), buscado na ontologia grega. Assim, os apologetas do cristianismo pensaram encontrar na filosofia grega da religião, particularmente do platonismo, estoicismo e neoplatonismo, uma linguagem adequada para descrever o caráter extático da experiência religiosa.<sup>10</sup>

Assim, ao encontrar na filosofia grega o instrumental teórico capaz de comunicar a fé em categorias metafísico-ontológicas o cristianismo passou a ver a revelação, sobretudo, como uma comunicação de verdades.<sup>11</sup> O que, em certa medida, gerou uma intelectualização da fé. Inclusive, a aceitação rigorosa da regra da fé, muito mais do que qualquer outro fator, tornou-se condição fundamental para a comunhão e participação na comunidade cristã.<sup>12</sup>

Contudo, essa excessiva intelectualização da teologia, conforme destaca Barcellos, continua no contexto dos séculos em tempos de Idade Média.<sup>13</sup> É possível dizer que, desde o século XI com as contribuições de Anselmo de Aosta e no século XIII com Tomás de Aquino essa ênfase se reforça.<sup>14</sup>

Com Anselmo, através do desenvolvimento do célebre argumento ontológico que demonstra a existência de Deus pelo próprio conceito de Deus e pelo método da *fides quaerens intellectus*, da fé em busca de inteligência, reforça-se a dimensão cognitiva da fé. Ou seja, destaca-se o fato de a fé buscar compreender-se, compreender e fazer compreender.<sup>15</sup> Todavia, é de fato, na obra de Aquino que se reivindica o estatuto epistemológico de ciência que justifica a presença da teologia na universidade. No dizer de Gibellini: “Se Agostinho é teólogo como bispo, Tomás é teólogo como *magister*, exercendo a docência na universidade.”<sup>16</sup> Ao ilustrar o regimento epistemológico da teologia como questão introdutória na *Suma Teológica*, Aquino retorna à concepção aristotélica segundo a qual a ciência procede dedutivamente de princípios evidentes.<sup>17</sup> Dessa forma, o

<sup>10</sup> PASTOR, F. *A lógica do inefável*. p. 13.

<sup>11</sup> GONZÁLEZ FAUSS, J. *Des-helenizar el Cristianismo*. p. 236.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.* p. 235.

<sup>13</sup> Cf. BARCELLOS, J. C. *O Drama da Salvação*. p. 26-27.

<sup>14</sup> Cf. GIBELLINI, R. *Breve história da teologia do século XX*. Aparecida: Santuário, 2010. p. 14-15.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.* p. 14.

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 15.

<sup>17</sup> BOFF, C. *Teoria do método teológico. Versão didática*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 21-23.

discurso teológico ganha força por uma ênfase no método racional, argumentativo e sistemático.<sup>18</sup> Isso contribuiu para afastar ainda mais a literatura da teologia.

Todavia, a separação entre os dois saberes precisa ser colocada também dentro da ruptura da Idade Média e Idade Moderna. De acordo com Kuschel: “religião e literatura encontram-se em uma relação de tensão ao menos desde o fim da identidade entre cultura burguesa e cristandade.”<sup>19</sup> Ou seja, o avanço da secularização e a busca da autonomia da obra literária contribuíram para um afastamento entre a teologia e a literatura.<sup>20</sup>

Isso ocorre, em princípio, porque durante séculos, na Idade Média, os artistas se viram obrigados a produzir sob os ditames das autoridades eclesiásticas. Situação essa que se alterou com o alvorecer do humanismo renascentista e depois do Iluminismo, e proporcionou gradualmente aos artistas a possibilidade de uma emancipação.

Entretanto, esse distanciamento tem uma pitada de outro ingrediente, a saber, a compreensão de que as ciências perpassadas pelo rigor da razão eram a mais apropriada forma de conhecimento da realidade em detrimento das artes, o que contribuiu para que a literatura fosse vista como a tarefa de tratar de uma fantasia.

Ou seja,

O trabalho dos poetas e autores dentro do que passou a ser considerado como literatura, foi, quase sempre, colocado na esfera da motivação estética e não da hermenêutica, servindo, portanto, mais para momentos de fruição e devaneio do que para os de análise e reflexão.<sup>21</sup>

Tal concepção ainda se faz presente. Afinal “muitas pessoas – e não poucos acadêmicos – ainda vêem a arte como uma espécie de *hobby* destinado a preencher horas vagas ou a aliviar as tensões após um exaustivo dia de

---

<sup>18</sup> Não se pretende aqui fazer uma análise crítica sem levar em consideração as contribuições anselmianas e tampouco as de Aquino, mas, apenas apontar para o acento intelectual que a teologia ganha com a obra desses dois teólogos. Conforme destaca Geffré: “A genialidade de Tomás de Aquino está em ter identificado as verdades fundamentais da mensagem cristã, a saber, os artigos da fé com aquilo que chamamos primeiros princípios no sentido aristotélico. Por aí Santo Tomás conseguiu mostrar como a teologia verifica os critérios da ciência aristotélica.” GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 32.

<sup>19</sup> KUSCHEL, K. *Os escritores e as escrituras*. p. 13.

<sup>20</sup> Para Magalhães é necessário entender o debate entre teologia e literatura dentro do processo de emancipação da cultura burguesa dos resquícios do autoritarismo eclesiástico. Cf. MAGALHÃES, A. *Deus no espelho das palavras*. p. 22.

<sup>21</sup> *Ibid.* p.49.

trabalho.”<sup>22</sup> Esse tratamento dado à literatura aliado à preocupação exagerada com a ortodoxia religiosa rechaçou a possibilidade de os textos literários se tornarem fontes de compreensão acerca da realidade.<sup>23</sup>

O esquema racionalista moderno privilegiou o conhecimento a partir de um sistema fechado de relação sujeito-objeto em detrimento das outras esferas da vida humana, e com isso fragmentou a realidade em um mundo de especializações, o que trouxe a reboque a pretensão de um conhecimento pormenorizado e unívoco fechado em seus dados e descobertas sem diálogo com outros campos do saber.<sup>24</sup>

O cientista social francês Michel Maffesoli sugere a recuperação do que chama de Razão Sensível. Alerta para o fato de que a compreensão mais profunda dos fenômenos atuais exige a consideração do sensível, do afetivo, em suma, do aspecto mais dionisíaco da existência humana.<sup>25</sup> Essa necessidade de reconsiderar o sensível nasce da constatação de que o paraíso prometido pelos arautos do cientificismo racionalista não foi alcançado. O que dito de outra maneira significa que a ênfase cartesiana (*Cogito, ergo sum*) legou soluções e propostas que já não respondem às demandas da atualidade.<sup>26</sup>

Todavia, tratar a modernidade unilateralmente como motivo de separação entre os dois saberes não é legítimo. É imperioso realçar que, de certa forma, as intensas críticas dos quatro cavaleiros da modernidade, a saber, Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, também contribuíram para a abertura de um diálogo entre teologia e literatura, e afinal, foram um forte golpe no pensamento metafísico sobre o qual a teologia se apoiara.<sup>27</sup> Ou seja, sem poder recorrer ao discurso ontológico-metafísico das grandes tradições que haviam sido estremecidas pelos golpes dos pensadores supracitados, a teologia, para não se perder num mundo em

<sup>22</sup> CALVANI, C. *Teologia e MPB*. São Paulo: Edições Loyola/Editora Metodista, 1998. p.11.

<sup>23</sup> Cf. MAGALHÃES, A. *Religião e Interpretação Literária: Perspectivas de diálogo das Ciências da religião com a literatura*. In: *Religião e Cultura*, São Paulo, v.3, n. 6, jul.-dez.2004. p. 17-29.

<sup>24</sup> Cf. MAFFESOLI, M. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 23.

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.* p. 27.

<sup>26</sup> É importante ressaltar que, de maneira alguma, a integração dessas dimensões mais da ordem do sensível significa o abandono do intelecto. Significa, portanto, que em vez de continuar pensando segundo o modelo racionalista, ou de ceder ao irracionalismo exagerado, que se caminhe rumo ao reconhecimento das ambivalências que se fecundam, interpenetram e dialogam. Cf. *Ibid.* p. 37.

<sup>27</sup> BARCELLOS, J. C. *Teologia e Literatura: Uma definição*. IHU-Online. 17. mar. 2008. Disponível em <<http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1205796599.74pdf.pdf>> acesso em 26. 06. 2011.

que o céu havia sido interdito, refugiou-se no empréstimo de outras formas de conhecimento.

A questão surgida a partir da modernidade que deflagra esse processo é a que se pode chamar de “morte de Deus”. No dizer de Alves, a “morte de Deus passou a ser um símbolo para exprimir aquela experiência humana que em outros tempos fazia uso do símbolo “Deus” para articular-se.”<sup>28</sup> Essa questão provocou uma diluição da imagem religiosa do mundo e esvaziou a antiga compreensão de Deus. Ou seja, esse problema tradicionalmente atribuído a Nietzsche golpeou fortemente a teologia cristã e de certa forma influencia a produção literária até hoje. Ainda na concepção alvesiana, “querendo ou não, somos, em parte, o passado que herdamos.”<sup>29</sup> Portanto, quando se fala na morte de Deus não se pode evitar a emersão de traços que delineiem o colapso de uma tradição cultural outrora fundada em argumentos metafísicos.

A morte de Deus em Nietzsche é um diagnóstico de um mundo em que a compreensão de Deus tornou-se cada vez mais dispensável em favor da autonomia humana. No aforismo 125 da sua obra *A Gaia Ciência* está posto o anúncio da morte de Deus:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – Gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? (...) Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob nossos punhais – quem nos limpará este sangue?”<sup>30</sup>

O homem chamado de louco não entende como os outros homens não sabem o que aconteceu a Deus e logo chega à mesma conclusão deles: Deus está morto! Mas será esse anúncio o obituário de um ser eterno? Antes disso, o que está em jogo é a constatação de que as estruturas de pensamento e de linguagem

<sup>28</sup> ALVES, R. *O enigma da religião*. Campinas: Papirus, 1988. p. 59.

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 60.

<sup>30</sup> NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.p. 147-148.

oferecidas pelo teísmo entraram em colapso.<sup>31</sup> Ou seja, com o anúncio da morte de Deus desmorona pelo menos em parte certa cosmovisão. Segundo Rocha, “o Deus que morreu e que teve sua morte anunciada na aurora do século XX é aquele que nasceu do coito entre a religião cristã e a cultura helênica, sobretudo platônica.”<sup>32</sup> E sua morte que seria declarada por Nietzsche vinha sendo preparada desde a evidenciação da impossibilidade metafísica feita por Kant.<sup>33</sup>

Nesse sentido, a morte anunciada é de um fundamento último no qual se apoiavam valores morais e religiosos. A morte de Deus é a morte de um paradigma metafísico. Isso indica que a declaração nietzscheana se voltou contra um discurso teológico que identificou Deus com uma representação cultural.

Essa identificação foi tão forte e intensa que muitos cristãos viram na declaração de Nietzsche realmente a morte do Ser eterno, e isso porque esses cristãos não conseguiram diferenciar Deus das suas representações fundamentadas na metafísica platônica. Como destaca Penzo:

Para o homem metafísico, a morte de Deus é vivida de modo dramático, justamente porque marca o fim de um longo desejo que é necessário ao homem para viver com uma consciência de segurança. Nietzsche faz sua essa “angústia desesperada” do homem metafísico diante do “advento do niilismo”. Supera, porém tal angústia, quando observa que a morte de Deus é um acontecimento cultural e existencial necessário para purificar a face de Deus e, por conseguinte, a fé em Deus.<sup>34</sup>

Ou seja, Nietzsche não mata Deus, mas constata a ausência do divino na cultura de seu tempo, acusando a própria metafísica como causa dessa morte.<sup>35</sup> Essa é uma questão que a teologia precisa levar a sério.

Rocha destaca que “para a teologia a contribuição fundamental do ataque de Nietzsche à metafísica em sua representação deificada, sobretudo em seu corte sistemático, consiste na descredibilização de toda abordagem essencialista.”<sup>36</sup> E complementa afirmando que “dessa forma o discurso humano sobre qualquer realidade, mesmo a divina deverá assumir uma irreduzível condição existencial.”<sup>37</sup>

Assim, só será possível avançar na tarefa do diálogo entre teologia e literatura a partir da percepção da ineficiência da teologia entendida como

<sup>31</sup> Cf. ALVES, R. *O enigma da religião*. p. 60.

<sup>32</sup> ROCHA, A. *Teologia sistemática no horizonte pós-moderno*. p. 123.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.* p. 123-124.

<sup>34</sup> GIBELLINI, R; PENZO, G. *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 31.

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.* p. 32.

<sup>36</sup> ROCHA, A. *op. cit.* p. 130.

<sup>37</sup> *Ibid.* p. 130.

discurso totalizante com pretensão de ser a última palavra no trabalho de decifrar a experiência do ser humano no mundo contemporâneo.<sup>38</sup> Ou seja, a teologia deve caminhar para uma reflexão tanto do ponto de vista do seu objeto quanto do seu método. Claude Geffré, afirma que:

a vontade de colocar a fé em estado de ciência ainda continua sendo um modelo clássico e exemplar da teologia compreendida como inteligência da fé, *intellectus fidei*, para retomar a expressão agostiniana. Como a ciência da fé não é outra coisa senão a explicação da ordem do universo, a teologia tem a pretensão de ser a rainha das ciências. Mas quando a noção de ordem é colocada em questão na época moderna, passa-se necessariamente de uma compreensão ainda axiomática para uma compreensão empírica e histórica da ciência, que se define pela experimentação: seu objeto: seu objeto com efeito não é a verdade eterna, mas a história e o conjunto dos fenômenos. Como por definição Deus escapa aos limites da razão, o próprio objeto da teologia vai transformar-se (...) Dessa forma a teologia tende a ser compreendida não simplesmente como um discurso sobre Deus, mas como um discurso que reflete sobre a linguagem sobre Deus, um discurso sobre uma linguagem humana que fala humanamente.<sup>39</sup>

Evidentemente isso não significa que o mundo atual e o ser humano não devem ser interpretados à luz da tradição cristã e tampouco que a teologia ocupa um lugar inferior em relação a outros saberes. Obviamente não se trata de colocar a questão de Deus entre parênteses.<sup>40</sup> Mas antes de tudo, para Geffré deve-se perceber que se a teologia não se encaixa tanto nos critérios de uma ciência no modelo aristotélico, mas pode-se dizer que confirma os critérios de uma ciência hermenêutica.<sup>41</sup> Dito de outra maneira, nos casos das ciências humanas e das naturais o conhecimento científico é interpretativo e não há acesso imediato da realidade fora da linguagem, e a linguagem já é de certo modo uma interpretação. Com isso, o que se tem na verdade, segundo Geffré, são novas formas de compreensão do trabalho que a teologia deve realizar, no sentido de estar cada vez mais comprometida com uma tarefa crítico-interpretativa da tradição cristã.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Cf. GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje. Hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 7.

<sup>39</sup> Id. *Crer e interpretar*. p. 32.

<sup>40</sup> Na concepção de Geffré, “a teologia é exatamente um discurso que tem como objeto um discurso sobre Deus, mas evidentemente ela não deve praticar um completo “colocar entre parênteses” a questão de Deus, o que é o caso hoje de muitas filosofias da religião, filosofias anglo-saxônicas em particular.” Assim, a teologia levanta a questão do teólogo com o seu texto, mas sempre baseada numa hermenêutica que se refere, de um lado, à positividade de uma revelação e, de outro, a intencionalidade do sujeito que crê, ou seja, a teologia compreendida como ciência hermenêutica leva em consideração a questão do rompimento com o pensamento metafísico, mas não renuncia a validade ontológica dos enunciados teológicos. Cf. Ibid. p. 34.

<sup>41</sup> Ibid. p. 33.

<sup>42</sup> Cf. Id. *Como fazer teologia hoje*. p. 7.

Com certeza, nessa tarefa a literatura pela sua característica em lidar com o universo simbólico do humano emerge como interlocutora que propicia novas aberturas de interpretação. Prova disso é o pronunciamento da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II:

A literatura e as artes são também segundo a maneira que lhes é própria, de grande importância para a vida da Igreja. Procuram elas dar expressão à natureza do homem, aos seus problemas e à experiência de suas tentativas para conhecer-se e aperfeiçoar-se a si mesmo e ao mundo; e tentam identificar a sua situação na história e no universo, dar a conhecer a suas misérias e alegrias, e necessidades e energias, e desvendar um futuro melhor. Conseguem assim elevar a vida humana sob muitas diferentes formas, segundo os tempos e lugares. Por conseguinte, deve trabalhar-se para que os artistas se sintam compreendidos, na sua atividade, pela Igreja e que gozando de uma conveniente liberdade, tenham mais facilidade de contatos com a comunidade cristã.<sup>43</sup>

Isto posto, o que se pretende é aproximar os dois saberes e apontar a possibilidade de se fazer teologia ou de capturar o dado transcendente através do texto literário. Dito de outra maneira, o que se procura na literatura é o seu caráter teológico explícito ou latente.<sup>44</sup> Entretanto, não se deve fazer como destaca Conceição, da literatura uma espécie de lugar teológico onde se encontram uma teologia imutável e imagens religiosas cristalizadas pela tradição.<sup>45</sup>

Assim, essa pesquisa visa ratificar a necessidade de abertura ao diálogo por parte da teologia tendo como interlocutora a literatura, a fim de, se superarem os distanciamentos impostos ao longo da história dos dois saberes.

## 2.2 Portas pioneiras para o diálogo entre teologia e literatura

Devido à profusão de trabalhos científicos que visam aproximar teologia e literatura é de grande importância para a condução do diálogo com a teologia a descrição dos aportes teórico-metodológicos de forma geral. Evidentemente seria impossível perscrutar todas as veredas abertas pelos muitos pesquisadores. Afinal,

A produção científica contemporânea que, de algum modo, se reporta à relação entre literatura e teologia já é propriamente inabarcável. Chama atenção não apenas o grande número de obras recentemente publicadas, nos mais diferentes quadrantes, acerca dessa

<sup>43</sup> *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 618.

<sup>44</sup> Cf. JOSSUA, J; METZ, J. *Teologia e Literatura (editorial)*. *Concilium*. Rio de Janeiro. v. 5, n. 115, 1976. p. 3.

<sup>45</sup> Cf. CONCEIÇÃO, D. *Para uma poética da vitalidade: religião e antropologia na escritura machadiana (uma leitura de Memórias Póstumas de Brás Cubas de Machado de Assis)*. Tese de doutorado defendida na Universidade Metodista de São Paulo, 2007. p. 41.

problemática, mas sobretudo a extrema diversidade de objetivos, fundamentos teóricos e procedimentos metodológicos por elas adotados.<sup>46</sup>

Além de Barcellos, Antonio Manzatto aponta para o fato de a literatura ser variada e possuir diversas formas de ser estudada. Por isso, em sua opinião, diversos são também os procedimentos e métodos teológicos compreendidos dentro de uma sadia pluralidade.<sup>47</sup>

Barcellos em seu artigo distingue os métodos da seguinte maneira:

à parte a estética teológica de Hans Urs Von Balthasar, na qual não nos detivemos neste artigo, encontram-se três grandes paradigmas de articulação entre literatura e a teologia: um paradigma hermenêutico (a literatura como forma não-teórica de teologia: prioridade à metodologia dos estudos literários); um paradigma heurístico (a literatura como lugar teológico: prioridade à metodologia teológica) e um paradigma interdisciplinar (a literatura e a teologia como pólos de um diálogo intercultural: método da analogia estrutural).<sup>48</sup>

Evidentemente o artigo citado não compreende as últimas pesquisas e se restringe ao terreno católico, contudo, mesmo os outros autores podem ser abarcados pela descrição de Barcellos. Adiante serão descritos alguns trabalhos importantes que marcaram o diálogo entre teologia e literatura e que também trazem à baila luz questões importantes para a aproximação ao texto saramaguiano.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> BARCELLOS, J. C. *Literatura e teologia: Perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo*. In: NUMEN - revista de estudos e pesquisa da religião. v. 3, n. 2. Juiz de Fora : NEPREL/UFJF, 2000. p. 10.

<sup>47</sup> Cf. MANZATTO, A. *Pequeno panorama da teologia e literatura*. In: MARIANI, C; VILHENA, M. (Orgs.). *Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos de renovação*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 221- 234.

<sup>48</sup> BARCELLOS, J. C. op. cit. p. 27.

<sup>49</sup> O processo de aproximação entre teologia e literatura no continente latino-americano, além da profusão de inúmeros trabalhos sobre o tema, culminou na formação da Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia, criada efetivamente em Abril de 2007 por ocasião do 1º Colóquio Latino-Americano de Literatura e Teologia, de 26 a 28 de Abril de 2007, na PUC-RJ, Rio de Janeiro. Este evento reuniu várias instituições acadêmicas a partir de seus membros fundadores signatários representantes, e possibilitou a apresentação de suas linhas de pesquisas e a abertura de portas para outras mais. Os pesquisadores brasileiros presentes na fundação da Alalite foram, por instituições acadêmicas: Eliana Lucia Madureira Yunes, Maria Clara Luchetti iBingemer, Cleide Oliveira e Delambe Ramos de Oliveira (PUC-RJ); Salma Ferraz de Azevedo de Oliveira e Rafael Carmolingo Alcaraz (UFSC); Luís Henrique Dreher e Eduardo Gross (UFJF); Antonio Manzatto e Alex Villas Boas Oliveira Mariano (Pont. Fac. Teo. N. Sra. Assunção-SP); Paulo Astor Soethe (UFPR); José Carlos Barcelos (UERJ/UFF) e Waldecy Tenório de Lima (USP). Houve também uma segunda versão do evento em Outubro de 2008 em Santiago do Chile, em que estiveram presentes: Suzi Frankl Sperber (UNICAMP); Antonio Carlos Magalhães (UMESP); Juliana Perez (USP); Juliana Gervason Defilippo (UFJF); Jonas Tenfen e Juliana Steil (UFSC); Nilvanda Barbosa Dantas e Eli Brandão da Silva (UEPB); Douglas Rodrigues da Conceição (UEPA); Adna Candido de Paula (UFGD); Auricléa Oliveira das Neves (UEA); Davina Moscoso de Araujo (COR) e Maria Aparecida Rodrigues Fontes (PUC-Santiago). Cf. MARIANO, A. *O sentido da vida na trajetória poética de Carlos Drummond de Andrade: Reflexão teológica a partir da antropologia contida na obra drumondiana*. Dissertação de mestrado defendida na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 2008. p. 14. Com a atuação desses

### 2.2.1 Kuschel, os escritores e as escrituras

Apesar dos desdobramentos históricos que contribuíram para o afastamento entre teologia e literatura, no cenário europeu, principalmente o alemão, estes dois saberes se influenciaram mutuamente. Neste país, a despeito da irreversível secularização a teologia ajudou a construir a identidade cultural e lingüística. Por exemplo, “a língua alemã ganha *status* e legitimidade cultural a partir da tradução da Bíblia por Lutero.”<sup>50</sup>

Nos debates recentes em face da secularização, veio à tona também a reflexão sobre a Teologia da Cultura, e em particular a área de estudos de Teologia e Literatura. Uma grande contribuição sobre essa perspectiva foi a de Paul Tillich<sup>51</sup>, que do ponto de vista metodológico lança postulados fundamentais como o método da correlação, que estabeleceu referências entre a revelação e a realidade humana.<sup>52</sup> Ao analisar o método correlativo Kuschel afirma que para Tillich, “as respostas presentes no evento da revelação só teriam sentido pleno na medida em que estivessem em correlação com perguntas respectivas ao todo da existência humana.”<sup>53</sup>

Já na tradição católica os esforços de reflexão em direção a um diálogo frutificaram em obras densas como as de Romano Guardini e Hans Urs Von Balthasar.<sup>54</sup>

Teve também um papel fundamental nesse processo de desenvolvimento dos estudos entre Teologia e Literatura a tese de doutoramento de Pie Duployé, defendida em Estrasburgo em 1964, intitulada de *La Religion de Péguy*, porque valoriza exatamente o reencontro da teologia com a literatura contemporânea, além de afirmar que a literatura de Péguy é uma teologia sob forma literária.<sup>55</sup>

---

e de outros pesquisadores a Alalite representa a consolidação do movimento na direção do diálogo entre teologia e literatura na América - Latina e a possibilidade de amparo e valorização de novas pesquisas tanto para teólogos quanto para especialistas em literatura.

<sup>50</sup> SOETHE, P. *Teologia e literatura: a cena alemã*. IHU-Online. 17. mar. 2008. Disponível em <<http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1205796599.74pdf.pdf>> acesso em 01. 04. 2012.

<sup>51</sup> Cf. KUSCHEL, K. *Os escritores e as escrituras*. p. 219

<sup>52</sup> Cf. Ibid. p. 219.

<sup>53</sup> Ibid. p. 219.

<sup>54</sup> Cf. SOETHE, P. loc. cit.

<sup>55</sup> Cf. BARCELLOS. J. C. *O Drama da Salvação*. p.112-116.

Outro teólogo de considerável destaque na Europa que empreendeu tratar desse assunto foi Marie-Dominique Chenu. Em 1969, num artigo, ao tecer comentários sobre o texto de Duployé, referiu-se à literatura como “lugar teológico”. Essa leitura, de certa maneira, “desviou o eixo da questão da possibilidade de se considerar a Literatura como forma não teórica de Teologia para estoura da Literatura como lugar teológico.”<sup>56</sup>

No entanto, é a partir da década de 70 que se estabelece o paradigma do diálogo que se caracteriza por considerar a Literatura em sua multiplicidade de realização. O que incorre no reconhecimento da especificidade da Literatura e de sua autonomia sem instrumentalizá-la.

Em 1976 Jean-Pierre Jossua e Johann Baptist Metz assinam o editorial de um número da revista *Concilium* que é dedicada ao tema do diálogo entre Teologia e Literatura. Neste número assinalam categoricamente a insuficiência de ver na Literatura um lugar teológico, onde a teologia imutável buscasse apenas ilustrações para ratificar seus postulados.<sup>57</sup> Portanto, afirmam a Literatura como uma forma singular e específica de compreensão da realidade.

Ainda nesse mesmo número da revista *Concilium*, Hervé Rousseau faz uma diferenciação entre “poder teológico implícito”, que é o caráter teológico que pode ser desenvolvido em qualquer obra e “poder teológico explícito” que seriam as obras que tematizam explicitamente questões teológicas.<sup>58</sup>

No entanto, atualmente, o pensador com maior produção na área de teologia e literatura e que marcou o cenário com seu método é Karl- Josef Kuschel que inicia sua produção na esteira de Hans Küng e Walter Jens.<sup>59</sup>

Nascido na Alemanha em 1948, vice-presidente da Fundação ética Mundial, doutor “*honoris causa*” pela universidade de Lund na Suécia, atua hoje como professor titular de Teologia da Cultura e de Teologia do diálogo inter-religioso

<sup>56</sup> Ibid. p. 117.

<sup>57</sup> Cf. JOSSUA, J, METZ, J. *Teologia e Literatura (editorial)*. p. 3-6.

<sup>58</sup> Cf. ROUSSEAU, H. *A Literatura: Qual é o seu poder teológico?* In: *Concilium*. Rio de Janeiro. v. 5, n. 115, p. 7-15, 1976.

<sup>59</sup> Os dois desenvolveram algumas atividades conjuntas e em 1984 organizaram um simpósio em Tübingen que, segundo Söethe, pode ser considerado como o evento de fundação dos Estudos de Teologia e Literatura na Alemanha. Cf. SOETHE, P. *Teologia e literatura: a cena alemã*. IHU-Online. 17. mar. 2008. Disponível em <<http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1205796599.74pdf.pdf>> acesso em 01. 04. 2012.

na Universidade de Tübingen.<sup>60</sup> Foi um dos principais responsáveis por formalizar a entrada da matéria Teologia e Literatura no cenário acadêmico alemão. Concentra seus esforços sobre uma cristopoética e uma teopoética na obra de grandes autores da literatura como Franz Kafka, Rainer Maria Rilke, Thomas Mann e Herman Hesse. Em 1999, sua obra *Os Escritores e as Escrituras* foi traduzida para o português.

Essa obra se constitui em leitura obrigatória para todos os que pretendem perscrutar os caminhos da aproximação entre Teologia e Literatura. Seu ponto culminante é, a saber, o último capítulo intitulado *A Caminho de uma Teopoética*<sup>61</sup>.

Antes de descrever o seu método Kuschel aponta para aspectos importantes da relação entre os dois saberes utilizando a frase de Kurt Marti que tomou para epígrafe, a saber: “Talvez Deus mantenha alguns poetas à sua disposição (veja que digo poetas!), para que o falar sobre Ele preserve a sacra irredutibilidade que sacerdotes e teólogos deixaram escapar de suas mãos.”<sup>62</sup>

Primeiro, ao tomar tal a expressão “sacra irredutibilidade” da sentença, o teólogo aponta para o perigo de se confundir Deus com uma grandeza redutível e calculável. Desse modo,

Afirma-se aí a que a sacra irredutibilidade (e não se deve confundi-la com a irredutibilidade arbitrária do sagrado) – ora, que a “indisponibilidade” e a imprevisibilidade do próprio Deus teriam sido transformadas em destinação e em prevenção não-sagradas. O discurso sobre o “Deus Santo” teria sido transformado em sedativo para a tranquilização de crises existenciais, calmante para as nostalgias religiosas, narcótico para o arquetamento de experiências dolorosas de sofrimento em meio a um mundo que ainda espera por sua salvação definitiva.<sup>63</sup>

Depois, ao se referir à expressão “Deus mantém à disposição alguns poetas” Kuschel marca o interesse da teologia pela literatura, ou, no seu dizer o interesse de Deus pelos poetas. Dessa maneira, destaca-se que o próprio Deus se empenha

---

<sup>60</sup> Outra valorosa característica da obra de Kuschel é o cruzamento entre as suas duas principais áreas de atuação, a saber, o diálogo inter-religioso e o diálogo entre teologia e literatura, que se pode constatar com a sua publicação no periódico da Pontifícia Universidade de São Paulo em 2004, que teve como título: “*Sentir Deus a partir de Mohammed*”: a experiência islâmica de Rilke e seu significado para o discurso da teologia das religiões do futuro. Cf. KUSCHEL, K. *Sentir Deus a partir de Mohammed: a experiência islâmica de Rilke e seu significado para o discurso da teologia das religiões do futuro*. In: *Religião e Cultura*, São Paulo, v.3, n. 6, p.17-29, jul.-dez. 2004.

<sup>61</sup> Id. *Os escritores e as escrituras*. p. 209-230.

<sup>62</sup> Ibid. p. 209.

<sup>63</sup> Ibid. p. 209-210.

para escapar dos sistemas teológicos impostos acerca dele e para que haja pessoas sensíveis a sua insondabilidade, “e que, ao expressá-la, tornem possível aos outros a intuição dos abismos insondáveis em que o ser humano ingressa, por não ter seu Deus, mas apenas estar no caminho em direção a ele.”<sup>64</sup>

Além disso, toma a palavra “poetas” também como chave para sua teorização acerca do que é literatura. Segundo a sua concepção: “Só merece a designação honrosa de literatura a escrita que para além de toda representação pálida, logra ingressar a fundo na realidade prestando assim a sua colaboração a desbanalização da vida.”<sup>65</sup>

Dessa forma, Kuschel abre caminho para o debate do discurso acerca de Deus como decorrente da experiência de crise. Ou seja, o discurso sobre Deus saído das penas dos escritores provém das experiências de crise e critica os traços ilusórios da religião.<sup>66</sup> Contudo, esse discurso reflete a complexidade das formas próprias de ser religioso gestadas na contradição indissolúvel do mundo, das quais categorias clássicas não conseguem dar conta.<sup>67</sup> Essas novas formas de ser religioso são no dizer Kuscheliano novos amálgamas espirituais.<sup>68</sup>

Desse modo, o discurso acerca de Deus é fruto desses novos amálgamas espirituais que apontam para a ruptura com base na crítica ideológica que sofreu a religião. No entanto, apontam também para o fato de que a preocupação religiosa não foi totalmente suprimida. Em outras palavras, “o discurso sobre Deus no âmbito da literatura contemporânea vem expressar uma crise espiritual da consciência moderna, na medida em que esta percebe as fantasias de auto-endeusamento.”<sup>69</sup>

Em suma,

A maneira própria aos escritores de falarem sobre Deus tornou-se mais resistente em face da “hermenêutica da suspeita” da crítica moderna à religião; ou seja, ela não pode mais ser esgotada pelas categorias da crítica clássica à religião. Não se pode mais liquidar a fé dos escritores sob a mera suspeita de irracionalidade ou projeção, tampouco sob a acusação de repressão ou regressão. Pois quem percebeu os irracionalismos da modernidade com maior perspicácia que a desses escritores? Quem contribuiu mais que eles para o desmascaramento de projeções ilusórias no âmbito religioso? De outra parte, entretanto, o discurso sobre Deus na literatura também se tornou mais resistente contra toda e qualquer

<sup>64</sup> Ibid. p. 210.

<sup>65</sup> Ibid. p. 210.

<sup>66</sup> Ibid. p. 211.

<sup>67</sup> Cf. Ibid. p. 215.

<sup>68</sup> Cf. Ibid. p. 215.

<sup>69</sup> Ibid. p. 217.

apropriação eclesial previamente fixada. O falar sobre Deus tem nos escritores a função de um auto-esclarecimento realista do ser humano acerca de suas possibilidades e esperanças e acerca dos enganos a que ele mesmo se submete.<sup>70</sup>

Depois de situar o discurso sobre Deus na literatura, Kuschel analisa os métodos confrontativo e correlativo. O primeiro na linha de Sören Kierkegaard e Karl Barth, e o segundo na linha de Paul Tillich e da teologia católica do Vaticano II.

O primeiro, segundo a análise Kuscheliana opõe radicalmente as imperfeições da literatura à sagrada palavra de Deus. Perspicazmente, o teólogo alemão mostra que esse método “só pode fazer valer a literatura na medida em que ela se preste a constituir um negativo da teologia.”<sup>71</sup>

Assim,

A teologia cristã pode utilizar o *método confrontativo* e distanciar-se da religiosidade dos escritores e de seus produtos, a partir da posição de uma teologia antitética da revelação. Ela considerará a crítica feita pelos escritores ao cristianismo algo deturpado por fatores individual-biográficos, as visões de mundo de cada um deles, ecléticas e a compreensão de religião que aí se apresenta subjetivista. E refutará todas estas coisas. Na melhor das hipóteses, permitirá que a religião dos escritores tenha alguma validade como um “negativo”, em contraste com o qual pode surgir de maneira ainda mais cabal a verdade da revelação divina em Jesus Cristo.<sup>72</sup>

No entanto, a teologia cristã pode proceder segundo o método correlativo, que foi ricamente desenvolvido por Tillich. Tal método entende que as respostas alocadas no evento da revelação só podem ter sentido pleno na medida em que também estiverem em correlação com perguntas pertencentes ao todo da existência humana.<sup>73</sup> A teologia diante da correlação oferecerá uma análise da situação humana decorrente das perguntas existenciais do próprio humano, como também teria a tarefa de apontar que os símbolos da fé cristã são as respostas para tais perguntas.<sup>74</sup> A debilidade que este método aponta na visão de Kuschel é que ele não se dá conta que as perguntas últimas da existência humana não são suspensas pela revelação, mas formuladas por ela.<sup>75</sup>

Após constatar as limitações de ambos os métodos, o teólogo alemão passa a propor o método da analogia estrutural. Ao recorrer a esse método Kuschel

<sup>70</sup> Ibid. p. 217.

<sup>71</sup> Ibid. p. 221.

<sup>72</sup> Ibid. p. 218-219.

<sup>73</sup> Cf. Ibid. p. 219.

<sup>74</sup> Cf. CONCEIÇÃO, D. *Para uma poética da vitalidade*. p. 61.

<sup>75</sup> Cf. KUSCHEL, K. *Os escritores e as escrituras*. p. 221.

busca apontar as correspondências e as diferenças entre os dois discursos, o teológico e o literário. Com a analogia estrutural,

Torna-se possível considerar seriamente também a experiência e a interpretação literária em suas correspondências com a interpretação da realidade, mesmo quando a literatura não tem caráter cristão ou eclesiástico. E buscar correspondências não significa “cooptar” o objeto analisado, apropriar-se dele. Pensar em termos de analogias estruturais significa justamente evitar que a interpretação literária da realidade seja cooptada como cristã, semi-cristã ou anonimamente cristã. Quem pensa estrutural-analogicamente é capaz de encontrar correspondências entre o que lhe é próprio e o que lhe é estranho. Quem pensa segundo esse método constata também o que é contraditório nas obras literárias em relação à interpretação cristã da realidade, ou seja, o que é estranho à experiência cristã de Deus. Pois justamente quem consegue aceitar o outro como outro, o estranho como estranho, torna-se capaz diante da contradição, capaz de protestar e de delinear uma outra alternativa. Só assim a relação entre teologia e literatura se transforma em uma relação de tensão, diálogo e disputa acerca da verdade.<sup>76</sup>

Dessa maneira, Kuschel ratifica a necessidade de jamais confundir a palavra de Deus com a dos poetas e escritores, mesmo que a teologia leve a sério o discurso da literatura para uma melhor compreensão do ser humano. Contudo, protesta contra a devoção religiosa que serve de álibi para a mediocridade estética, e contra a exaltação da mediocridade estética com base em argumentos religiosos.<sup>77</sup> Além disso, propõe um caminho para o diálogo entre os dois saberes que respeita a insondabilidade de Deus e que critica as ilusões religiosas a partir de experiências.

## 2. 2. 2

### A Bíblia como literatura – Deus como personagem literário.

O livro que a civilização ocidental tem lido por séculos é sem dúvida uma coleção de obras variadas, surgidas em épocas diferentes, fruto do trabalho de diversos escritores com estilos diversificados. No entanto, “apesar desses dados elementares, a Bíblia não tem recebido, salvo poucas exceções, o tratamento literário.”<sup>78</sup>

Entretanto, nas últimas décadas os críticos literários têm voltado o seu olhar para a Bíblia. Dentre aqueles que têm obras em português se destacam, Northrop

<sup>76</sup> Ibid. p. 222.

<sup>77</sup> Ibid. p. 229.

<sup>78</sup> LEONEL, J.; ZABATIERO, J. *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011. p. 19.

Frye<sup>79</sup>, Robert Alter e Frank Kermode<sup>80</sup>, Geraldo Holanda de Cavalcanti<sup>81</sup>, Haroldo de Campos<sup>82</sup>, Jack Miles<sup>83</sup> e Harold Bloom<sup>84</sup>.

Nesta parte da pesquisa serão analisadas as contribuições dos dois últimos autores, a saber, supracitados, principalmente no que diz respeito à preocupação de apresentar Deus como personagem literário. As afirmações dos dois autores remetem, de certa forma, ao que Saramago faz em *Caim* ao inserir Deus como um dos seus personagens.

Harold Bloom nasceu em 1930, atualmente é professor de humanidade em Yale. Escreveu títulos importantes como a *Angústia da Influência: uma teoria da poesia*, *Abaixo as verdades sagradas*, *O cânone Ocidental*, e *O livro de J*.

Em *O cânone ocidental* o autor faz uma análise de vinte e seis autores e apresenta justificativas que, segundo ele, transformaram tais escritores em canônicos. Além disso, a partir da afirmação da influência da literatura javista no cânone ocidental, introduz o problema a respeito do que, no Ocidente, se entendeu por literatura sagrada e literatura secular.

Cabe, para os fins dessa pesquisa, destacar o lugar que ele concede a literatura javista, a ambigüidade do personagem Javé e sua influência no desenvolvimento do cânone ocidental. Para Bloom, a literatura javista é fruto do trabalho de uma autora J que representava a cultura da corte de Salomão, e que tinha como marcas: a sincreticidade e o ecletismo.

O Javé de J é humano – humano demais: come e bebe, muitas vezes perde a paciência, delicia-se com suas travessuras, é ciumento e vingativo, proclama sua imparcialidade enquanto joga constantemente com favoritos, e desenvolve um considerável caso de ansiedade neurótica quando se permite transferir sua benção de uma elite para toda hoste israelita. Quando conduz essa malta enlouquecida e sofredora pelo deserto do Sinai, já se

<sup>79</sup> Cf. FRYE, N. *O código dos códigos. A Bíblia e a literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004.

<sup>80</sup> Cf. ALTER, R.; KERMODE, F.(Orgs.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo: Unesp, 1997.

<sup>81</sup> Cf. CAVALCANTI, G. *O cântico dos cânticos: um ensaio de interpretação através de duas traduções*. São Paulo: Edusp, 2005.

<sup>82</sup> Cf. CAMPOS, H. *Bere'shit: a cena de origem*. São Paulo: Perspectiva, 2000.; Cf. Id. *Éden: um tríptico bíblico*. São Paulo: Perspectiva, 2004.; Cf. Id. *Qohelet: O que sabe – Eclesiastes*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

<sup>83</sup> Cf. MILES, J. *Deus: Uma Biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 21.

<sup>84</sup> Cf. BLOOM, H. *Angústia da Influência: uma teoria da poesia*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.; Cf. Id. *Abaixo as verdades sagradas. Poesia e crença desde a bíblia até os nossos dias*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.; Cf. Id. *O cânone Ocidental: os livros e as escolas do tempo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.; Cf. Id. *O livro de J*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

tornou tão insano e perigoso, para si mesmo e para os outros, que a escritora J merece ser chamada de a mais blasfema de todos os autores que já existiram.<sup>85</sup>

Embora a posição quanto à autoria Javista já tenha sofrido críticas principalmente de exegetas<sup>86</sup>, essa caracterização do personagem literário Javé, da possível autora, é interessante na medida em que difere imensamente da abordagem normativa praticada pelo judaísmo e pelo cristianismo, e deflagra a tese do autor, a saber: o que os autores fazem com os personagens humanos, a autora javista empreendeu com um personagem divino.

Assim, a grande contribuição desse crítico estadunidense se dá no âmbito da percepção de Javé como personagem literário com todas as suas contradições e ironias camufladas ao longo do tempo, e no esforço de diluir as interpretações cristalizadas de textos tidos como sagrados. Contudo, “a partir das postulações de Bloom, percebe-se também que não podemos falar em normatividade de interpretações somente a partir dos textos considerados sagrados, mas também a partir dos considerados profanos.”<sup>87</sup> Ou seja, tanto os textos sagrados foram enclausurados por teólogos, quanto os textos profanos pelos críticos literários.

Dessa forma, todos os textos quer sejam considerados sagrados ou profanos, se abrem sob novas perspectivas investigativas acerca das faces do sagrado. Portanto, como ensina o próprio Bloom, deve haver um esforço para conhecer os autores da literatura tanto quanto os filósofos e teólogos, “visto que os primeiros evidenciam um conhecimento mais profundo do humano, trabalham sua complexidade e ambigüidade, superando dessa forma tanto sistemas filosóficos quanto dogmas teológicos.”<sup>88</sup>

O tratamento de Deus como personagem literário não é exclusividade de Bloom. Em *Deus: Uma Biografia*, Jack Miles assume a possibilidade de escrever “a vida do Senhor como protagonista - e apenas isso – de um clássico da literatura mundial; a saber, a Bíblia Hebraica ou Antigo Testamento”.<sup>89</sup> Assim, traz a lume uma narrativa que tem nos conflitos e fusões da *Imago Dei* o resultado daquele que o autor considera como o primeiro ator da Bíblia hebraica.

<sup>85</sup>Id. *O cânone Ocidental: os livros e as escolas do tempo*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1995. p. 15.

<sup>86</sup>MAGALHÃES, A. *Deus no espelho das palavras*. p. 36.

<sup>87</sup>CONCEIÇÃO, D. *Fuga da promessa e nostalgia do divino*. p. 43.

<sup>88</sup>MAGALHÃES, A. op. cit. p. 35.

<sup>89</sup>MILES, J. *Deus: Uma Biografia*. p. 21.

Miles é um ex-jesuíta que fez seus estudos religiosos na Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma e na Universidade Hebraica de Jerusalém. É doutor em línguas do Oriente Médio pela Universidade de Harvard. Foi professor titular da Universidade da Califórnia.

Sua contribuição derradeira foi o tratamento da Bíblia Hebraica, como obra literária. Para ratificar a sua hipótese Miles se apóia nas diferentes editorações da bíblia, na consonância entre judeus e cristãos a respeito do valor literário da mesma, e na influência que esta causou sobre a sociedade ocidental ao construir-se “como escola para a imaginação, onde o Senhor Deus é a lição maior, mais dominante e menos possível de se esquecer.”<sup>90</sup>

Outro ponto importante para compreender a análise de Miles é a concepção de leitura linear da Bíblia hebraica, ou seja, o escritor parte do ponto de vista do leitor que inicia sua leitura a partir de Gênesis, e lê sem saltos até o último livro. Tal abordagem é proposital e enfoca um movimento duplamente importante, tanto por diferenciar a opção literária de Miles entre o Primeiro Testamento cristão e a Bíblia na concepção judaica, quanto por ressaltar que esta organização é marcadamente teológica, uma vez que em seus conjuntos os dois livros considerados sagrados apresentam Deus sob diferentes eixos de compreensão. Nas próprias palavras do autor é possível perceber tal diferenciação: “Na Bíblia Hebraica, o movimento amplo e característico da ação ao discurso e do discurso ao silêncio não encontra paralelo no Antigo Testamento, cujo movimento é da ação para o silêncio e do silêncio para o discurso.”<sup>91</sup>

Apesar de esse movimento caracterizar a opção hermenêutica que o autor faz, a saber, analisar o protagonista Deus como personagem literário da Bíblia Hebraica, ele admite fortes semelhanças com o antigo Testamento cristão, afinal, a ordem igual nos onze primeiros livros indicam que, em uma leitura seqüencial até aí, Deus é compreendido da mesma forma na Bíblia hebraica e no Primeiro Testamento.<sup>92</sup>

Essa busca do autor apresenta um resultado decisivo, já que, ao constatar a influência do personagem Deus na cultura ocidental, também constata que tal

---

<sup>90</sup> Ibid. p. 454.

<sup>91</sup> Ibid. p. 28.

<sup>92</sup> Ibid. p. 33.

personagem, ao longo da narrativa bíblica demonstra-se como “um amálgama de diversas personalidades num único personagem.”<sup>93</sup>

Todavia, essas diversidades muitas vezes foram abafadas por autoridades eclesiais munidas de pretensões de rigor teológico. Tais pretensões perpetuaram imagens assépticas de Deus, com certas características como, por exemplo: A imutabilidade, as noções de onipotência, onisciência e onipresença.<sup>94</sup>

Esses conflitos se resolveriam facilmente, segundo Miles, “se ele fosse, por exemplo, ou o onipotente Senhor do céu ou o solícito Amigo dos Pobres, mas não ambos. Mas ele é ambos, e não pode escapar.”<sup>95</sup> Todavia, “essa tensão entre essas diversas personalidades faz com que Deus seja difícil, mas também que seja atraente, e até mesmo viciante.”<sup>96</sup> Como consequência disso, para Miles, foi configurada a forma de pensar o eu no ocidente, a saber, tanto como entidade igualmente diversa e ambígua, quanto solitária.

Tal qual Harold Bloom, Jack Miles ao tecer suas conclusões, embora não tenha em mente contribuir especificamente para o diálogo entre teologia e literatura acaba por fazê-lo. Dessa maneira, ao admitir tal possibilidade nessa forma estética e literária de apresentação de Deus, os textos tidos como não sagrados também se tornam passíveis de abordagens que procurem buscar os temas fundamentais da fé que eles abrigam. Ou seja, abre-se aqui mais uma porta para o enlace entre os dois saberes.

### 2. 2. 3

#### **A antropologia como mediação para o diálogo**

Alguns autores pioneiros no interesse pelo diálogo entre teologia e literatura da primeira fase da Teologia da Libertação merecem realce como Pedro Trigo e Gustavo Gutiérrez.<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup> Ibid. p. 16 - 17.

<sup>94</sup> Miles, de certa maneira, com sua abordagem literária rompe com a imagem de Deus forjada pelo teísmo.

<sup>95</sup> Id. Ibid. p. 455.

<sup>96</sup> Id. Ibid. p. 16.

<sup>97</sup> Cf. GUTIERREZ, G. *Entre as Calandras: algumas reflexões sobre a obra de J. M. Arguedas*. In: RICHARD, P. (org.). *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1987.; TRIGO, P. *Teologia narrativa no romance latino-americano*. In: RICHARD, P. (org.). *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1987. Cf. MAGALHÃES, A. *Deus no espelho das palavras*. p. 73-82.

Pedro Trigo deixa transparecer um modelo de análise que procura estabelecer a forma como conceitos cristãos são trabalhados por diferentes autores da literatura latino-americana.<sup>98</sup> Ele explicita a questão da ausência de temas considerados cristãos nos primeiros romances latino-americanos. Posteriormente, já em uma fase chamada de ciclo indigenista do romance é que o elemento religioso cristão assume um papel importante e a religião é vista a partir da perspectiva alienante, sobretudo quando lança mão da esperança de outra vida e do temor do inferno.<sup>99</sup>

Aproveitando o projeto de Trigo, o trabalho de Gustavo Gutierrez, *Entre as calandras: Algumas reflexões sobre a obra J. M. Arguedas* empreende uma reflexão a partir dos personagens de Arguedas, que de alguma maneira, interpelam o leitor, falam de sua realidade marcada pela dor e pela esperança.<sup>100</sup> Um ponto marcante nesse trabalho, segundo Magalhães, e que converge com a preocupação da Teologia da Libertação na América Latina é o tema da idolatria. Esse assunto não é identificado como uma ameaça de fora, mas na forma como a tradição cristã se instaura no continente latino-americano por meios de seus pactos com os poderes econômicos e políticos.<sup>101</sup>

No entanto, no que diz respeito ao diálogo entre teologia e literatura as obras supracitadas também receberam críticas. Segundo Magalhães: “Como se percebe, o romance é lido para confirmar uma crítica social defendida pela Teologia da Libertação, sem conseqüências, porém para o próprio método dessa teologia.”<sup>102</sup> Dessa forma, não se pensa que na literatura há interpretações particulares sobre temas ligados à tradição teológica, mas se utiliza a literatura como denúncia que corrobora um projeto já definido.<sup>103</sup>

---

<sup>98</sup> Cf. MAGALHÃES, A. *Deus no espelho das palavras*. p. 75.

<sup>99</sup> Cf. *Ibid.* p. 77.

<sup>100</sup> Cf. *Ibid.* p. 79.

<sup>101</sup> Esses dois autores tratam a literatura na perspectiva da Teologia Libertação ao afirmarem o interesse pelas imagens de Deus oriundas do processo de colonização, e ao darem destaque as reações a essas imagens. Do mesmo modo, é dada extrema importância aos conflitos sociais, que são amenizados e escondidos pela religião institucional, que, de certa forma, foi uma alavanca nesse processo de dominação, bem como, as experiências religiosas alternativas e libertadoras. Cf. *Ibid.* p. 82.

<sup>102</sup> *Ibid.* p. 83.

<sup>103</sup> *Ibid.* p. 83.

Todos esses trabalhos, de grande riqueza teológica, cada um com suas limitações, marcaram significativamente o horizonte teológico por representarem verdadeiros bafejos de ar fresco para a teologia. Reconheceram a importância da mediação cultural para se fazer teologia, através de um de seus elementos específicos, a saber, a literatura. Também se faz imperioso dizer que esses trabalhos renderam frutos ao inaugurarem um vasto campo de pesquisa. Abriram perspectivas para todo um trabalho teológico que manteve o diálogo com a literatura, e foi desenvolvido por outros teólogos e estudiosos da literatura.

Contudo, no âmbito do diálogo entre teologia e literatura, no escopo da interface com a Teologia da Libertação merece destaque Antonio Manzatto que é mestre e doutor em teologia pela Universidade Católica de Lovaina na Bélgica onde atualmente é professor convidado, além de ser professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Ganha evidência, por ser aquele autor pioneiro que abriu as portas para o diálogo no Brasil e embora seu trabalho tenha recebido algumas críticas, sua contribuição em *Teologia e Literatura: Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado* é de suma importância no horizonte do diálogo entre teologia e literatura.

Neste empreendimento bem mais sistemático do que o de Trigo e o de Gutiérrez, já citados anteriormente, Manzatto move-se em direção à literatura no intuito de descobrir vantagens que enriqueçam o método teológico. Para isso, aponta um lugar comum e central entre teologia e literatura, a saber, o antropocentrismo radical, presente na arte literária e no labor teológico.<sup>104</sup> Para o autor este ponto central é a intersecção, ou seja, lugar de origem em que se aproximam teologia e literatura, uma vez que, segundo sua concepção, a teologia é uma ciência e a literatura uma arte. Nas suas palavras:

Se tudo o que é humano interessa à literatura, o mesmo acontece com relação ao domínio religioso do homem. A teologia, o crente e a religião, enquanto realidades humanas, interessam ao escritor e figuram assim em obras literárias. Mas mesmo conceitos mais especificamente teológicos como pecado, sacramento, graça, mística, e outros ainda, também são encontrados em romances ou em poesias [...] o que a teologia mais oferece à literatura são temas teológicos, tais como fé, Igreja, relações entre o homem e Deus, que são também as questões fundamentais da teologia. O escritor pode tratar esses temas positiva ou negativamente, ou ainda como um absurdo, mas eles estarão presentes em sua obra.<sup>105</sup>

<sup>104</sup>Cf. MANZATTO, A. *Teologia e Literatura*. p. 69.

<sup>105</sup> Ibid. p. 65.

A partir disso, Manzatto empreende seu exame da literatura aprofundando principalmente o romance *Tenda dos Milagres* de Jorge Amado, cujo tema central é o preconceito racial e a miscigenação, para depois analisar a teologia e por fim aproximar os dois saberes. Essa hipótese se justifica, segundo ele, por ser um esforço para não se fazer uma espécie de teologia abstrata, ou seja, uma espécie de teologia desconectada das experiências humanas.<sup>106</sup>

Assim, o autor busca na Teologia da Libertação esta forma de teologia conectada à vida, por considerá-la uma reflexão teológica contextualizada e ligada às dimensões reais da vida humana, que busca dar respostas às questões apresentadas à fé pela realidade do continente latino-americano. Ou seja, Manzatto procura na Teologia da Libertação as respostas às questões formuladas pelo homem apresentado no romance de Jorge Amado.

A antropologia amadiana mostra-nos uma certa compreensão do homem, sobretudo do homem brasileiro, simples e pobre, com características que o fazem pôr-se em busca de libertação e de felicidade. A teologia, que fala quem é Deus para o homem, deve ser capaz, segundo sua missão, de anunciar a boa nova do Evangelho de salvação e de libertação para esse homem sem, com isso, descaracterizá-lo. Em outras palavras trata-se de levar a sério o homem apresentado por Amado e de ver, então, como a teologia pode responder as questões sobre Deus que são mencionados por esse homem.<sup>107</sup>

Ao escolher a antropologia amadiana, Manzatto assume a reflexão sobre o ser humano contextualizado, concreto e situado, a saber: o homem pobre, subdesenvolvido, oprimido, discriminado, mas que busca sua libertação na busca de felicidade e a vive já de modo antecipado a partir da festa, como modo de ser, e da experiência de amar e ser amado. Neste concreto substrato antropológico da obra de Jorge Amado, ele reflete sobre o Deus da Revelação que vem ao encontro dessa condição humana, e se auto-comunica realizando as potencialidades humanas e potencializando outras possibilidades, impulsionando o ser humano a ser mais em seu devir histórico.<sup>108</sup>

<sup>106</sup> Cf. Ibid. p. 69.

<sup>107</sup> Ibid. p. 10.

<sup>108</sup> Evidentemente, não se pode negar a contribuição específica de Manzatto para o diálogo entre teologia e literatura como pioneiro no desenvolvimento do tema em terras latino-americanas. No entanto, algumas questões pertinentes foram abordadas de forma crítica. De acordo com Magalhães, Manzatto parte de um princípio teológico já definido e que se faz acessível pela tradição da Igreja, ou seja, a questão do divino já tem sua resposta, enquanto o problema humano pode ter na literatura uma mediação importante. Esta postura relega a literatura um papel secundário que seria o de mediar melhor as verdades já prontas, o que acaba prejudicando, de certa forma, a interlocução mútua dos saberes que configuraria um diálogo. Cf. MAGALHÃES, A. *Deus no espelho das palavras*. p 92.

Dessa forma, para Manzatto, “a teologia pode e deve recorrer à literatura como mediação para a leitura da realidade, complementando ou até eventualmente substituindo a mediação das ciências humanas e sociais.”<sup>109</sup>

#### **2. 2. 4 A correspondência entre teologia e literatura**

Antônio Magalhães tece considerações importantes na arena do diálogo entre teologia e literatura. Seu livro intitulado de *Deus no Espelho das Palavras* é resultado da pesquisa do teólogo no afã de vislumbrar proximidades e especificidades e contribuições da interface entre os dois saberes ao longo da história. Não se trata de um texto analítico sobre uma obra literária, no entanto, lança luz sobre tal empreendimento. Além disso, trata-se também de uma investigação sobre a relação entre literatura e cristianismo.

Na introdução de seu livro Magalhães elenca os motivos que o fizeram debruçar sobre esse empreendimento dialógico. Em primeiro lugar, destaca a relação entre teologia e literatura como intrínseca, uma vez que o cristianismo pode ser considerado como a religião do livro, que, além de se pautar sobre os textos ditos canônicos, tem outras produções notadamente teológicas como cartas, poemas e contos, que levam a marca ao menos estrutural da literatura. Com isso, Magalhães indica que “declarar o cristianismo como religião do livro é afirmar que boa parte de seu poder reside no fato de ser literatura.”<sup>110</sup>

Essa premissa desdobra-se numa possibilidade de fazer teológico, no qual a literatura, segundo ele, é a interlocutora privilegiada da teologia e a partir daí desencadeia a possibilidade da elaboração de “um projeto que aponte para um diálogo permanente que discuta as conseqüências para o método teológico e para a elaboração de uma teologia que realmente dialogue com a realidade sociocultural.”<sup>111</sup>

Assim, o grande interesse de Magalhães é o de promover um diálogo interdisciplinar que, respeitando a alteridade de ambas as disciplinas, possa

<sup>109</sup>BARCELLOS, J. C. *O Drama da Salvação*. p.121.

<sup>110</sup>MAGALHÃES, A. op. cit. p. 5.

<sup>111</sup>Ibid. p.16.

ampliar a sua própria compreensão enquanto saberes, como a compreensão do humano. Para realizar essa tarefa ele insere a sua noção de correspondência.

Tal compreensão se vale da premissa de que são necessários pelo menos dois interlocutores que se correspondam. Assim, o que caracteriza este método é que “a cada elemento considerado da revelação na Bíblia e na tradição teológica, podem ser associados um ou mais na literatura mundial.”<sup>112</sup> Ou seja, como na teoria matemática, onde para cada elemento de um conjunto pode-se associar um ou mais elementos de outro conjunto.

Esse método se destaca por indicar um movimento que valoriza a Bíblia e a tradição teológica no diálogo com a literatura, e propõe um movimento da literatura à teologia e vice-versa, ou seja, a interface da teologia com a literatura acontece na dinâmica dos próprios textos. Dessa forma, traz à baila uma possibilidade onde “teologia e literatura se pertencem na interpretação do mistério e do sentido mais profundo da vida.”<sup>113</sup> Sobre o método o próprio Magalhães afirma:

No método da correspondência, reconhecem-se as diferentes motivações de textos religiosos confessionais e textos literários. Se a alteridade é reconhecida no campo das motivações, ela é relativizada no desdobramento que os textos apresentam independente de suas motivações. Ao acontecer na vida, o texto é sempre algo a se cumprir, um projeto a ser realizado, um caminho a ser seguido, independente do interesse originário do autor ou da autora.<sup>114</sup>

Desse modo, Magalhães reforça a tese de que a literatura não deve ser serva do dogma da Igreja para narrar somente princípios teológicos, nem a teologia deve se perder em tentar ser somente narrativa religiosa. O que, de maneira contundente, garante a literatura como algo que pode refletir a complexidade da existência humana.

## **2. 2. 5** **A literatura como expressão teológica**

Outro trabalho de grande importância é a tese de José Carlos Barcellos intitulada *O drama da salvação: Espaço autobiográfico e experiência cristã em Julien Green* que foi defendida no ano 2000. A hipótese norteadora da tese reside

---

<sup>112</sup> Ibid. p. 205.

<sup>113</sup> Ibid. p. 207.

<sup>114</sup> Ibid. p. 206.

na afirmação de que a literatura de Green se constitui através de um pacto do autor e sua literatura. Assim, a partir disso, surge o drama da salvação como categoria possível na literatura do autor.

A obra de Barcellos se destaca por sua grande erudição tanto no campo da literatura quanto no campo da teologia. Na primeira parte de sua tese delinea os principais caminhos teórico-metodológicos para a aproximação entre teologia e literatura como já havia feito antes em breve artigo, no entanto desta feita o faz pormenorizadamente.

Contudo, sua grande contribuição é a noção de drama da salvação admitida como expressão máxima na literatura de Green que permite a identificação com a mensagem evangélica de salvação. O autor brasileiro reconhece na obra de Green o caráter dramático e trágico da frustração existencial e religiosa. Segundo Barcellos,

Essa teologia dramática tem uma consciência aguda da indisponibilidade de Deus em relação a todos os planos e previsões humanas mesmo aqueles supostamente baseados na fé. Nesse sentido é uma teologia cujo centro será sempre o grito de Cristo na cruz: Meu deus, Meu deus, por que me abandonastes?<sup>115</sup>

O pecado é visto na literatura de Green como elemento a serviço da graça, isso porque, segundo Barcellos, é o pecado mesmo que situa o ser humano na sua verdade existencial e evoca a nostalgia da comunhão com Deus. Assim, a salvação se torna no espaço literário de Green, que também é o seu espaço teológico, dramática, na medida em que, as ilusões dos personagens acerca da felicidade ou da possibilidade de reconciliação ainda neste mundo se esvaem.

Assim, entendendo que a noção de drama da salvação norteia a análise de Barcellos em torno da obra de Green e que ela mantém uma relação com o conceito de espaço autobiográfico, surge então a afirmação de que o fracasso de um projeto de vida será o fundamento humano dessa visão dramática da relação entre o ser humano e Deus.

Ou seja, “o que há de frustrado e inacabado na esmagadora maioria das vidas humanas pode ser subtraído à lógica mundana do fracasso existencial e histórico para ser projetado no mundo invisível em que esse mesmo fracasso pode se converter afinal em ocasião de encontro com o dom da graça.”<sup>116</sup>

<sup>115</sup> BARCELLOS, J. C. *O drama da salvação*. p.121.

<sup>116</sup> *Ibid.* p. 142.

De certa forma, as personagens de Green demonstram a luta diária contra a banalização da existência. Essa luta para Barcellos se configura como experiência cristã de salvação dramática da Paixão de Cristo revivida.

Nesse sentido, a conclusão do teólogo brasileiro aponta para a literatura de Green como expressão teológica que possui acento menos racionalista e mais consoante com os dilemas da existência humana na relação com o mundo e com Deus. No seu dizer: “a visão dramática de Green valoriza a singularidade da pessoa humana em irredutibilidade à massa e ao número.”<sup>117</sup> Ou seja, a afirmação da dramaticidade da salvação redescobre a dignidade humana no percurso pessoal e singular do encontro com Deus.

## 2. 2. 6 Escritura e reescritura: A hermenêutica transtexto-discursiva

A contribuição de Eli Brandão não se dá apenas por problematizar temas teológicos a partir da literatura de João Cabral de Melo Neto. Mas, sobretudo, por destacar que as relações entre teologia e literatura se dão, sobretudo entre os seus textos escritos.<sup>118</sup> Há pelo menos três fortes motivos que sustentam a abordagem do pesquisador, a saber: o primeiro é que tanto os textos da tradição judaico-cristã quanto os da literatura em questão são textos escritos; o segundo refere-se às peculiaridades do discurso fixado na escrita; o terceiro aponta para as possibilidades que se abrem pela pluralidade de própria da complexa configuração metáfora-símbolo-palimpsesto tanto dos textos literários quanto dos teológicos.<sup>119</sup>

Segundo Brandão a obra de João Cabral de Melo Neto, a saber, *Morte e Vida Severina*, é percebida como dimensão hipertextual dos evangelhos de Mateus e Lucas. Essa afirmação se baseia na idéia de reescritura de um texto

<sup>117</sup> Ibid. p. 303.

<sup>118</sup> Privilegia-se essa face de relação. Contudo, não se descarta a possibilidade de outros entrelaçamentos. “Podemos, por exemplo, buscar a teologia oral das pregações e do ensino eclesial e assimilação do literário como ilustração. Aqui, cremos existir um vasto campo, visto que se tornou uma prática comum entre os pregadores a citação de textos da literatura. Daí a oportunidade de analisarmos os diversos tipos de apropriação, presentes nessas relações inter e hipertextuais.” BRANDÃO, E. *O nascimento de Jesus-Severino no auto de natal pernambucano como revelação poético-teológica da esperança*. p. 114.

<sup>119</sup> Ibid. p. 114.

literário a partir de um texto sagrado. Para o autor essa teoria tem sua plausibilidade a partir do conceito de palimpsesto.

Numa acepção propriamente técnica provém do domínio da paleografia e designa o pergaminho de onde foram raspadas inscrições iniciais para que outras pudessem ser escritas (...) os textos estão carregados de outros textos, mas, embora estejam de um tal modo bricolados, ainda é possível ler – como por transparência – o texto mais antigo sob o novo, pois um texto pode sempre ocultar um outro mas dificilmente o dissimula totalmente.<sup>120</sup>

Ainda, o palimpsesto funciona como chave na leitura de dois ou vários textos em função de um outro. De modo que um texto é palimpsesto quando inclui, reveste e incorpora outros textos. Dessa forma é possível trabalhar com a teoria da reescritura de muitos textos literários a partir de textos sagrados, ou indo mais além a partir da influencia de valores e crenças de uma determinada religião.

Segundo Brandão a teoria da reescritura é possível porque “teologia e literatura objetivam suas relações no cruzamento das linhas de seus textos em três pontos: nos temas, nos métodos e na linguagem.”<sup>121</sup> De tal modo o autor justifica sua afirmação:

Primeiro, porque, como não existem temas especificamente literários e é próprio das obras literárias a plurissignificação. Isso porque ela reflete diversos estratos de discursos provenientes de diversas áreas do saber, entre os quais o discurso teológico, mas, ao fazê-lo, refrata-os; segundo, porque métodos teológicos podem ser aplicados a textos literários e métodos literários podem ser aplicados a textos teológicos e porque os textos teológicos e literários se caracterizam por reescreverem os seus textos, daí o palimpsesto; e, terceiro, porque ambas possuem uma linguagem que extrapola o nível da significação verbal.<sup>122</sup>

Assim, a reescritura de textos literários partindo de textos sagrados se fundamenta na afirmação de que a literatura por não ter um tema específico convoca outros prototextos dentre os quais figuram os textos bíblico-teológicos.

Dentro deste conceito pode-se fazer uma análise de diversas obras literárias a partir do contato com textos sagrados de diversas religiões. Mesmo no caso daqueles autores que não professam nenhuma crença ou se pronunciam contrários a todas elas como Saramago, mas que viveram em ambientes marcadamente religiosos, como Portugal, é possível ver que quase inevitavelmente trazem, abordam ou apresentam traços desses espaços. Como afirma o próprio Saramago:

No plano da mentalidade todos nós somos cristãos, vivemos dentro de uma civilização judaico-cristã que foi formada com um tipo de ética, uma rede ideológica que tem sua origem no cristianismo. Portanto, é perfeitamente natural que qualquer cidadão – seja ele

<sup>120</sup> Ibid. p. 30.

<sup>121</sup> Ibid. p. 174.

<sup>122</sup> Ibid. p. 175.

comunista, socialista, liberal ou seja lá o que for – em determinado momento de sua vida, venha interessar-se por esse aspecto da realidade.<sup>123</sup>

Aqui evidentemente não se pretendeu fazer uma descrição exaustiva de trabalhos que procuraram desenvolver o diálogo entre teologia e literatura, mas apontar os trabalhos pioneiros e suas contribuições na medida em que elas ajudam a perceber a importância do entrelaçamento desses saberes para a tarefa teológica e servem como portas de entrada para o diálogo com a obra saramaguiana.

### 4.3 Cristianismo e ateísmo: do anátema ao diálogo

Nesse momento da pesquisa faz-se necessário afastar os preconceitos que rondam a mente quando se afirma que o ateísmo em diálogo com a teologia pode contribuir para uma melhor compreensão da fé. Dessa forma, se faz imperioso ressaltar o desafio da teologia ao dialogar com a obra de um autor que deixa escorrer de sua pena duras críticas contra a crença em Deus. Assim, por não querer enveredar por uma apologética cega da fé cristã, buscar-se-á perceber o fundamento do ateísmo e também acolher suas respectivas interpelações.

Nesse sentido, esta reflexão caminha na direção do pensamento de Queiruga quando procura descobrir o que é que positivamente move a experiência ateuista.<sup>124</sup>

No seu dizer:

Há muitas possibilidades de que ali consigamos encontrar a experiência profunda que está na sua base e que, confrontando-se com a experiência cristã, possamos descobrir uma ampla superfície de contato e de encontro. Por baixo das discussões, antagonismos, acusações e ressentimentos acaso nos espere um lugar mais humano em que consigamos nos entender.<sup>125</sup>

No entanto, para compreender essa afirmação é preciso percorrer os meandros do ateísmo. Segundo Queiruga, “o ateísmo moderno é a consequência do choque entre dois mundos: o antigo e o moderno.”<sup>126</sup> Ou seja, o ateísmo é um fenômeno relativamente recente que surge com a modernidade. Isso porque é

<sup>123</sup> SARAMAGO, J. In: AGUILERA, F. (Org). *As palavras de Saramago: catálogo de reflexões pessoais, literárias e políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 121.

<sup>124</sup> Cf. QUEIRUGA, A. *Creio em Deus Pai: O Deus de Jesus como afirmação plena do humano*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 22.

<sup>125</sup> Ibid. p. 23.

<sup>126</sup> Ibid. p. 24.

somente a partir do Iluminismo que começa a haver, em grande escala, pessoas que apóiam suas vidas sobre a negação de Deus.<sup>127</sup>

Nesse sentido, é imperioso realçar que ao se perguntar pelo motivo sobre o qual o ateísmo moderno sente-se obrigado a rejeitar Deus, a resposta mais provável é que a religião impede o desenvolvimento pleno do humano.<sup>128</sup> Mas, por que o ateísmo chega a tal resposta? Na concepção de Queiruga, “parece que a conduta das igrejas cristãs contribuiu decisivamente para criar essa falsa impressão, esse enorme e trágico equívoco”<sup>129</sup>, não só por rejeitar os progressos e descobertas que marcaram os passos da modernidade, mas por estar vinculada a certo autoritarismo.<sup>130</sup>

Portanto, o ateísmo parece ser um fenômeno moderno provocado por um cristianismo mal transmitido, mal compreendido e mal vivido. Assim, a distorção das verdades cristãs é o que provoca a rejeição a Deus. O ateísmo de muitos filósofos e pensadores modernos e contemporâneos, inclusive o de Saramago, deve ser compreendido a partir desse dado.

Saramago como já foi dito anteriormente é fruto desse movimento que nega o valor da religião e nega a existência de Deus. No entanto, pode-se alegar que tal postura tem fundamento numa visão deturpada de Deus. Todavia, não se pode responsabilizar os ateus por essa deturpação. A culpa pelas visões deturpadas de Deus é, em grande parte, do próprio cristianismo, enquanto configuração social (Igrejas) e enquanto explicitação da fé (teologia).

Na fala de pensadores ateus encontram-se muitas críticas que estão relacionadas a essas idéias erradas à respeito de Deus que foram e ainda são transmitidas no próprio cristianismo através da liturgia de algumas igrejas e de algumas teologias. O que fazem muitos ateus é absorver o que há de mais negativo no discurso cristão sobre Deus e o que há de mais negativo na história do cristianismo para estruturar os fundamentos de seus pensamentos.

Ou seja, o ateísmo é, portanto, reforçado pela teologia, pela história do cristianismo e pela postura da Igreja na sociedade. Tudo o que há de pior, de mais

---

<sup>127</sup> Cf. Ibid. p. 22-23.

<sup>128</sup> Cf. Ibid. p. 30.

<sup>129</sup> Ibid. p. 31.

<sup>130</sup> Cf. Ibid. 31.

negativo no cristianismo é recolhido e unificado num conjunto harmonioso que se transforma em crítica contra Deus.

Mas o que fazer com essa crítica? Ignorá-la parece não ser a melhor solução para aqueles que querem de fato tornar a fé em Deus significativa para o mundo hodierno. Por isso, é imperioso desenvolver outro tipo de postura. Postura que procure acolher as críticas sinceramente e dialogar a partir dos pontos de contato. Contudo, isso não significa um entreguismo da fé. Mas, ao contrário. Afinal, “só quem parte de uma confiança básica pode ter a coragem de arriscar-se; só quem se apóia firmemente na experiência da fé é capaz de correr o risco da crítica e, se for o caso, o da reinterpretação.”<sup>131</sup>

Ainda, segundo Queiruga,

dito de modo mais direto: expor-se honestamente à crítica do ateísmo é a única maneira de conseguir com que o ateísmo se exponha a também a crítica do cristianismo. Acontece porém, que, além disso, com tal atitude se cria a única possibilidade real de um encontro autêntico. Tanto no nível subjetivo (porque só no respeito e na abertura ao melhor do outro cabe esperar respeito e abertura para o melhor de si mesmo), como em nível objetivo (porque partindo do diagnóstico antes elaborado aparece um evidente espaço de encontro: a afirmação do autêntico e verdadeiramente humano).<sup>132</sup>

Essa afirmação do verdadeiramente humano é sem dúvida um dos possíveis pontos de contato entre o cristianismo e o ateísmo. A crítica ateísta se levada a sério quanto à defesa do humano contribui para a redescoberta do que é fundamental na experiência cristã de Deus, como por exemplo, a encarnação na sua dimensão salvífica, que é a negação de toda negação do homem e a afirmação positiva de tudo o que é verdadeiramente humano.<sup>133</sup> Ou seja, se na teoria e na prática os cristãos conseguem demonstrar que Deus é a negação de toda negação do homem é possível vislumbrar um terreno comum com o ateísmo. Terreno esse já acampado, em certa medida, pela teologia política e pela teologia da libertação.<sup>134</sup>

No entanto, esse não é o único possível beijo que o cristianismo dá no ateísmo. De fato, ambos estão juntos diante do fracasso do projeto iluminista.<sup>135</sup> Afinal, hoje não é possível negar que o otimismo inicial pregado pelos arautos

<sup>131</sup> Ibid. p. 37.

<sup>132</sup> Ibid. 37-38.

<sup>133</sup> Cf. Ibid. 38.

<sup>134</sup> Cf. Ibid. p. 39.

<sup>135</sup> Cf. Ibid. p. 39.

iluministas se esvaiu. Portanto, sem negar as descobertas benéficas frutos da modernidade, reconhece-se que esta trouxe a reboque uma espécie de estreitamento da razão, com uma conseqüente instrumentalização do ser humano e da natureza, que contribuiu para favorecer socialmente uns poucos privilegiados.<sup>136</sup>

Evidentemente, seria ingênuo negar que esses pontos de intersecção não coincidem em suas soluções e meios de diagnóstico. Entretanto, através deles pode-se entrever, de maneira ainda frágil, levando em conta a turbulenta história das relações entre ateísmo e cristianismo, uma possibilidade de passar “do anátema ao diálogo”<sup>137</sup>.

Na verdade, além da possibilidade de diálogo pretende-se apontar, a partir do acolhimento das críticas do ateísmo, a possibilidade de uma reconversão da imagem de um Deus forjado por idéias equivocadas. Afinal, elas são, em grande parte, causadoras do ateísmo moderno por velar o verdadeiro rosto de Deus e suas possibilidades de realização do humano.<sup>138</sup>

Em suma, “o diálogo e o avanço reais são possíveis se criticamos deixando-nos criticar; se oferecemos nossa experiência ao mesmo tempo em que reconhecemos a experiência que os outros nos oferecem como autêntica “profecia externa”.”<sup>139</sup>

Dessa forma é possível vislumbrar um diálogo com Saramago a partir de seu ateísmo. Pode-se dizer que, nesse sentido, o ateísmo de Saramago se revela teológico. Afinal, o que ele faz é criticar um Deus que segundo a perspectiva de Queiruga foi desenhado por idéias equivocadas que brotaram de dentro do próprio cristianismo.<sup>140</sup> Em outros termos, por mais que para os arautos do ateísmo Deus atrapalhe o desenvolvimento da vida humana, a teologia cristã sem abrir mão da fé pergunta: Que Deus? Assim, acolhe as interpelações feitas pelo ateísmo, não em função da eliminação de Deus, mas na direção da demolição de uma imagem equivocada de Deus. Ou seja, vista desse modo, a pena ateísta saramaguiana pode

---

<sup>136</sup> Cf. Ibid. p. 41.

<sup>137</sup> Ibid. p. 38.

<sup>138</sup> Cf. Ibid. p. 41.

<sup>139</sup> Ibid. p. 45.

<sup>140</sup> Cf. Ibid. p. 45.

se transformar em martelo, ferramenta que ajuda a por abaixo imagens que não apontam verdadeiramente para Deus na perspectiva cristã.

Ao chegar ao final desse capítulo cabe ressaltar que todas essas tensões e aproximações são de certo modo tentativas de escrever um capítulo que foi esquecido na história da teologia. Nesse sentido, tanto a literatura como o ateísmo ambos com suas peculiaridades podem participar de um diálogo com a teologia. A literatura como linguagem de empréstimo se revela como ingrediente importante no fazer teológico hodierno e a crítica ateísta como ferramenta que contribui para a reconversão da imagem de Deus. Dessa forma, para dar continuidade a pesquisa, no próximo capítulo faz-se necessário afunilar a discussão da relação entre a teologia, literatura e ateísmo para a obra do escritor português José Saramago.