



***O Deus que vem a nós:* reflexões hermenêutico-teológicas da revelação desde cima e desde baixo**

The God who comes to us:

Hermeneutic-theological reflections of revelation from above and from below

Abdruschin Schaeffer Rocha*

Resumo

O presente artigo se propõe discutir a revelação no horizonte da recepção. Nesse sentido, parte do pressuposto de que a matriz metafísica é o lugar a partir de onde a compreensão tradicional da revelação se coloca, mas, também, a perspectiva a partir da qual deve ser criticada. Esse horizonte teórico acabou por gerar a expectativa de se acessar o Deus-em-si, infinito e necessário, visto na perspectiva de sua imutabilidade, alheado da história, cuja revelação se compreende sempre desde cima, ou seja, a partir de seu caráter absoluto. Propõe-se, portanto, a recepção como critério hermenêutico-teológico, por meio da qual se busca uma abordagem da revelação a partir de como somos tocados, como somos interpelados, a partir do modo como se transforma em experiência humana e se amolda à nossa linguagem. Para tanto, busca-se na compreensão de revelação de Joseph Moingt um suporte para uma abordagem desde baixo, segunda a qual Deus deixa de ser *aquele que é*, compreendido na perspectiva da necessidade, e se torna *aquele que vem*, concebido numa perspectiva de gratuidade.

Palavras-chave: Revelação; Pensamento Metafísico; Recepção; Abordagem desde baixo.

Abstract

The present article aims to discuss the revelation from the perspective of the reception. In this sense, it starts from the assumption that the metaphysical matrix is the place from which the traditional understanding of revelation arises, but also the perspective from which it must be criticized. This theoretical horizon generated the expectation of accessing the God-in-himself, infinite and necessary, considered from the perspective of his immutability, estranged from history, whose revelation is always understood from above, in other words, from his absolute character. Therefore, the reception is proposed as the hermeneutic-theological criterion, from which we intend a revelation's approach considered from the perspective of how we are touched, as we are challenged, from the way it transforms into human experience and conforms to our language. In this sense, we seek a support for an approach from below through Joseph Moingt's understanding of revelation, an approach in which God ceases to be *the one who is*, understood from the perspective of necessity, and becomes *the one who comes*, conceived in perspective of gratuity.

Key-words: Revelation; Metaphysical thinking; Reception; Approach from below

Artigo submetido em 04 de abril de 2017 e aprovado em 08 de setembro de 2017.

* Doutor em Teologia (PUC-RIO), mestre em Teologia (EST), professor no curso de graduação em teologia e no PPG em Ciências da Religião da Faculdade Unida de Vitória, pastor da Igreja Metodista Wesleyana da Praia da Costa, em Vila Velha-ES. País de Origem: Brasil. E-mail: abdrus@gmail.com

Introdução

O pressuposto que aqui se delinea inclui a recepção como critério hermenêutico-teológico a partir do qual se pretende pensar o tema da revelação. Embora essa seja uma possibilidade legada pela nova tradição hermenêutica que se insinua, sobretudo, após a chamada *Linguistic Turn*, tal perspectiva ainda necessita lidar com uma tradição que se acostumou a pensar a revelação na perspectiva de sua emissão ou de seu emissor. Isso se deve em grande medida — e esse é o pressuposto aqui — ao horizonte metafísico que gestou certas categorias de compreensão capazes de encapsular o conceito de revelação.

Partindo do problema gerado por essa matriz visional é que o presente artigo propõe uma abordagem da revelação que fuja de seu invólucro metafísico e, portanto, seja compreendida por meio de novos parâmetros que, no processo de atribuição de sentido, assumam a subjetividade humana que se constrói nos limites da história. Para tanto, na primeira seção pretende-se destacar, de forma concisa, quatro fundamentos que, apesar de se apresentarem no contexto de diferentes *Zeitgeist*, todavia, resultam do mesmo horizonte metafísico: a Ideia em Platão; o Cosmos em Aristóteles; Deus na Cristandade Medieval e o Sujeito na Modernidade.

Na segunda seção intenta-se mapear os efeitos gerados por cada um dos fundamentos estabelecidos no contexto da matriz metafísica e suas implicações para o conceito de revelação. Pressupõem-se os seguintes efeitos: 1) há um mundo absoluto, uno, imutável, teórico e abstrato (Platão); 2) esse mundo organiza e orienta o mundo de particularidades e percepções (Aristóteles); 3) Deus habita esse mundo (cristandade medieval); 4) o Sujeito é plenamente capaz de entender essa ordem do mundo e sua absolutidade (Modernidade). Tais características forneceram as bases para uma compreensão da revelação desde cima.

Na terceira seção, procura-se explicitar a recepção como critério hermenêutico-teológico. Buscam-se na intenção do leitor (*intentio lectoris*) os parâmetros para o estabelecimento de uma teologia da revelação que se faça

compreender desde baixo. Ou seja, pressupõe-se que os processos de atribuição de sentido dependam do repertório prévio presente, de modo manifesto ou latente, nos sujeitos-receptores.

Finalmente, na quarta seção, busca-se suporte na teologia de Joseph Moingt para se propor o abandono do *Deus-em-si* da metafísica em favor de um *Deus-para-nós*, em que a fé humana, bem como a relação de Deus com a história, sejam elementos inerentes ao conceito de revelação.

1 A matriz metafísica como invólucro da revelação

A história do pensamento ocidental não deveria ser analisada apenas na perspectiva de suas intermináveis distinções, manifestas a cada novo *Zeitgeist* e a cada vez notadas e discutidas por especialistas de diversas áreas. Há matrizes visionais mais amplas que se mantêm por um longo tempo e orientam o pensamento para além de suas micro-distinções, presentes em ciclos menores na história. É nesse sentido que se podem notar variações no pensamento ocidental, mas que, no entanto, continuam a manifestar os mesmos problemas de fundo por um tempo mais prolongado. É o caso daquilo que comumente se pode chamar de *pensamento metafísico*. Embora em alguns ambientes a expressão “metafísica” ficou conhecida como uma das clássicas divisões da filosofia, o seu uso no presente artigo tem mais a ver com uma perspectiva do mundo que influenciou toda a cultura ocidental e ainda hoje se constitui matriz que orienta e estrutura o pensamento. ¹ Pode-se dizer que essa matriz, embora tenha ganhado diferentes contornos ao longo da história, surge das articulações de três grandes filósofos que viveram entre os séculos V-IV a.C.: Sócrates, Platão e Aristóteles. Sócrates, personagem principal nos diálogos platônicos, não legou nenhum escrito. Os

¹ É claro que não se pode ignorar o fato de que, por outro lado, as duas acepções da expressão “metafísica” estão intrinsecamente ligadas, na medida em que o estabelecimento de um princípio para além da física acaba também por hierarquizar os outros saberes particulares. Ou seja, a metafísica mostrou-se muito cedo como “ciência primeira” em função de postular um princípio que condiciona a validade de todos os outros princípios estruturadores das demais ciências. Essa pretensão, na verdade, define a própria metafísica e estabelece um fundamento comum que possibilita as inter-relações dos outros saberes. Platão e seus discípulos contribuíram significativamente para o desenvolvimento da física, da matemática, da ética e da política (FORNERO, 2007, p. 766-767).

principais indícios de sua existência encontram-se nos escritos de Platão. Nesse sentido, toda a matriz metafísica se constrói a partir das obras de Platão e de seu discípulo, Aristóteles, mas ganha novos contornos ao longo da história do Ocidente.

Prova de que há uma visão metafísica do mundo que se mantém ao longo de séculos — apesar da variação de paradigmas que vai paulatinamente consolidando o pensamento ocidental — são as distintas perspectivas fundacionais que podem ser notadas na estruturação do pensamento antigo, medieval e moderno. Platão, por exemplo, propõe uma compreensão de mundo ao modo de um dualismo: ² dividiu a realidade em material e imaterial, sensível e suprassensível, empírico e metaempírico. Para ele, o mundo físico e acessível aos sentidos — o “mundo sensível” — é transitório. Um mundo transitório, na acepção platônica, não poderia resumir toda a realidade, afinal, deveria existir algo mais perene, duradouro e verdadeiro sobre o qual se fundaria a multiplicidade de realidades efêmeras. A esse suposto mundo invisível e permanente, composto de ideias e conceitos puros, Platão chamou de “mundo inteligível” ou “mundo das ideias”. ³

Portanto, para Platão existem duas realidades, dois mundos, bem como uma notável hierarquização dessas dimensões na medida em que uma se torna fundante da outra, o que flagrantemente caracteriza tal perspectiva como dualista. ⁴ Platão se utiliza de uma metáfora, a chamada “alegoria da caverna” (PLATÃO, 1999, p. 225-228), na qual a vida dentro da caverna caracterizaria o mundo sensível e a vida fora da caverna caracterizaria o mundo inteligível. Supostamente, então, o filósofo é aquele que nega sua condição de escravo sujeito às limitações da caverna e se desprende dela em direção ao mundo real, o mundo inteligível. O mundo fora da

² A visão dicotômica do mundo precede a Platão — já se encontra na Índia e Pérsia antigas, antes do desabrochar da filosofia grega (quanto a uma abordagem sobre o problema da alma em sua versão dualista, ver TRESMONTANT, 1974) —, mas foi sua formulação teórica que deu ao dualismo os contornos que viriam a influenciar o mundo ocidental.

³ É digna de nota a distinção que Platão faz, no *Fédon*, entre “ideia” e “coisa”, que marca também a fronteira entre os dois mundos. García Rubio sintetiza: “As coisas pertencem ao mundo sensível, caracterizado como mutável, temporal, caduco, descambando facilmente para o ilusório. Já as ideias pertencem a um outro mundo, o da realidade divina, eterna e imutável. A verdadeira realidade encontra-se unicamente além das aparências sensíveis, no mundo das ideias. As coisas do mundo material não passam de cópias muito imperfeitas deste mundo real. Certamente existe uma relação entre as coisas e as ideias: estas são os arquétipos imitados por aquelas [...]” (RUBIO, 2001, p. 98).

⁴ O dualismo pode ser visto, *grosso modo*, como uma lógica a partir da qual vemos o mundo em duas ou mais dimensões, dispostas de forma hierarquizada, de modo que uma sempre será não somente preferível à outra, mas legítima em detrimento da outra.

caverna, desde que representa a libertação das sombras, sugere a certeza de ver as coisas como de fato são, ou seja, significa vislumbrar a realidade em toda sua plenitude; o mundo fora da caverna é o mundo das ideias reais, dos conceitos verdadeiros, portanto, um mundo imutável, absoluto; para Platão, então, esse é o mundo do *noumenon* (a essência ou *coisa-em-si*), que independe de perspectivas particulares. O mundo dentro da caverna, por outro lado, é o mundo dos sonhos e ilusões; um mundo efêmero, impermanente; um mundo relativo, na medida em que se alimenta muito mais de perspectivas do que de verdades; enfim, um mundo de *fenômenos* que se deixam flagrar pelos sentidos.⁵

O que deve ficar claro nessa perspectiva platônica, que em certo sentido é inaugural e determinante de todo o pensamento ocidental posterior, é que o fundamento de Platão é de ordem abstrata e conceitual e pode ser expresso em sua compreensão da Ideia. Para ele, a Ideia é um exemplar intuível na multiplicidade, ou seja, uma realidade de ordem conceitual que reúne uma multiplicidade de manifestações. Por exemplo: utilizamo-nos da expressão “humanidade” (exemplar intuível na multiplicidade) para reunir num só conceito os mais de sete bilhões de seres humanos no mundo. Para Platão, portanto, o conceito “humanidade” é mais verdadeiro, puro, real, absoluto... do que cada um dos sete bilhões de pessoas. Enquanto estas estão confinadas ao mundo sensível, o mundo da caverna, aquele faz parte do mundo inteligível, o mundo das realidades absolutas.

Aristóteles seguirá um caminho alternativo ao de Platão em sua busca pelo fundamento do mundo. Propõe uma nova estruturação da realidade, porém, refém da mesma lógica dualista. Entretanto, em lugar da Ideia, Aristóteles pressupõe o Cosmos como fundamento. Embora o universo, numa acepção platônica, se localizasse no mundo sensível — o mundo dentro da caverna —, para Aristóteles esse Cosmos se traduziria num universo que transcende a existência sensível.

⁵ A tese platônica que opõe o *noumenon* aos *fenômenos* estará presente no Kant crítico, em sua tentativa de estabelecer a distinção entre sensibilidade e intelecto. Nesse sentido, Kant se baseará na estrutura metafísica platônica ao opor os objetos sensíveis (*fenômenos*) aos inteligíveis (*númenos*). Tal distinção será mais tarde retomada e radicalizada por Schopenhauer e, sobretudo, por Nietzsche em sua crítica ao niilismo.

Como tal, expressaria ordenamento e harmonia em relação ao qual toda multiplicidade e particularidade do mundo deveria se organizar. Ou seja, a um mundo cósmico ordenado e ideal contrapõe-se o caos da vida humana. A *eudaimonia* aristotélica, por exemplo, é expressa na recusa do caos da vida em favor da ordem universal e cósmica. A vida boa, nesse sentido, deriva da completa submissão a um ordenamento que preexiste aos indivíduos reféns do caos e desordem do mundo. A vocação humana, portanto, consiste em se integrar a esse ordenamento que se impõe às pessoas e suas particularidades. Nessa perspectiva, tudo aquilo que pertence à vida e se inscreve sob o signo da pulsão, das paixões, da individualidade, da relatividade, etc., e que, portanto, não se alinha à ordem cósmica, deve ser negado.

Vale salientar que, para os gregos, as forças do Cosmos sempre se opuseram às forças do Caos. Na mitologia grega esse embate aparece, por exemplo, na saga que apresenta o deus Apolo, representante da ordem cósmica, em oposição ao deus Dionísio, representante do Caos. Enquanto Apolo, deus da configuração, do sonho e da bela imagem, representa as ordens e as instituições, Dionísio, o deus da embriaguez, representa o orgiástico, a desordem e a indistinção (NIETZSCHE, 2003).⁶

A cristandade medieval, profundamente influenciada pelo platonismo e aristotelismo, também se manteve metafísica em sua compreensão do mundo. Agora não se trataria mais da Ideia, como em Platão, ou mesmo do Cosmos, como em Aristóteles, mas de um Deus que assumiria o lugar de firme fundamento do mundo. A união entre o cristianismo e a forma metafísica de filosofia deu origem àquilo que Heidegger chamou de ontoteologia, ou seja, uma teologia do ser com viés fortemente fundacional. Na forma de uma ontoteologia, portanto, a cristandade pressupôs Deus como um ser supremo que garantiria a unidade

⁶ É claro que, para Nietzsche, em seu resgate do sentido filosófico da tragédia grega, tanto o *apolíneo* quanto o *dionisiaco* são forças estéticas que se contrapõem ao que chama de *diferenciação socrática*. Ou seja, para o filósofo alemão, o *apolíneo* e o *dionisiaco* são forças vitais que, na alegoria platônica, representariam o mundo dentro da caverna. A diferenciação socrática, por sua vez, caracterizaria o mundo fora da caverna.

metafísica do mundo. Entretanto, assim como em Platão ou Aristóteles, paulatinamente a ontoteologia ditou uma compreensão de Deus mais como conceito e fundamento justificador do mundo, do que propriamente como um ser pessoal, que em Jesus se encarnou e se dispôs ao mundo, como cria o cristianismo primitivo. A herança platônica propiciou uma correspondência tal entre estrutura ontológica e estrutura linguística, ou seja, entre o *mundo-em-si* e as descrições fenomênicas do mundo, que o Deus pessoal, acessível mediante a experiência e presente na história humana, se transforma paulatinamente numa ideia com prerrogativa de absolutidade.

A Modernidade nasce ressentida, sobretudo, com a cristandade medieval. Acaba por concluir que todas as descrições anteriores são produtos da criação humana, e não realidades ontológicas. Nas palavras de Charles Taylor, o *self poroso* dá lugar ao *self protegido*.⁷ A Modernidade, então, ao contrário dos períodos anteriores, estriba-se na coragem de assumir que a estruturação do mundo é manufatura humana. Entretanto, mesmo seus artífices não resistem à sedução de também buscarem um fundamento para o mundo. Mas, agora tal fundamento é de ordem estritamente humana. Portanto, em lugar da Ideia, do Cosmos ou mesmo de Deus, a Modernidade estabelece como fundamento o Sujeito que se constrói sobre os pilares da liberdade, autonomia e racionalidade. Entretanto, o Sujeito moderno não é histórico, condicionado aos variados contextos e contingências. Tal como em Descartes (*cogito ergo sum*), esse Sujeito universal torna-se fundamento do mundo. Mesmo os principais movimentos da Modernidade, tais como, por exemplo, a Revolução científica ou mesmo o Iluminismo, construíram-se a partir de motivações fundacionistas, por mais estranho que isso possa parecer.

⁷ Para Taylor, o deslocamento do mundo pré-moderno para o moderno marca também um novo sentido e lugar para o *self* no cosmos. No mundo pré-moderno — o mundo encantado — esse *self* é “poroso”, ou seja, vulnerável ao mundo de espíritos e poderes, e caracteriza-se por uma completa falta de discernimento da linha demarcatória entre o que constitui a zona do interior daquilo que efetivamente escapa a essa subjetividade. Essa porosidade indica que o ser humano pré-moderno está vulnerável a todos esses objetos e forças que, supostamente, estão para além de sua mente, mas incidem sobre ela. Nesse sentido, os significados não residem apenas na subjetividade, mas habitam as coisas ou os vários tipos de sujeitos extra-humanos. Já o *self protegido*, característica do mundo moderno, diz respeito a essa consciência de que há uma zona obscura e interna que deve ser distinguida do mundo externo e a distinção dessa fronteira funciona como proteção, afinal esse *self* vê a si mesmo como invulnerável, senhor dos significados que valem para ele. Ver TAYLOR (2010, p. 41-60).

Obviamente, não faz parte dos interesses deste artigo aprofundar a caracterização de cada um desses períodos, ainda que se corra o risco de uma abordagem demasiado simplista. Entretanto, tais descrições aqui se apresentam apenas para mostrar que, conquanto a tradição ocidental tenha se consolidado a partir de diversos *Zeitgeist*, ainda assim se manteve dentro de uma matriz metafísica, profundamente fundacional.

2 Um Deus-em-si: a revelação desde cima

A história do Ocidente, vista na perspectiva da consolidação de um pensamento metafísico, gera pelo menos os seguintes efeitos: 1) o pressuposto de que há um mundo absoluto, uno, imutável, teórico e abstrato (Platão); ⁸ 2) esse mundo é organizador e orientador de um mundo de particularidades e percepções (Aristóteles); 3) Deus habita esse mundo absoluto e organizador (cristandade medieval); 4) o Sujeito é plenamente capaz de entender a ordem do mundo e discernir as coisas como elas são (Modernidade). Ou seja, a matriz visional que se elabora a partir desses pressupostos, na medida em que se impôs como horizonte mediante o qual se construiu grande parte da tradição teológica e filosófica, também acaba por influenciar a compreensão da ideia de Deus e, em especial, a concepção de revelação. Esse parece o mosaico que se estabelece em função da história da metafísica. Ou seja, o horizonte metafísico é o lugar a partir de onde a compreensão tradicional da revelação se coloca, mas, também, é a perspectiva a partir da qual deve ser criticada.

Não se pode negar, portanto, que tais efeitos gerados por essa matriz metafísica — ainda predominante no contexto da teologia ocidental — acabam encapsulando o conceito de revelação. O pressuposto que estabelece a existência de um mundo caracterizado pela absolutidade, unidade, imutabilidade, teoria e

⁸ Habermas, ao chamar a atenção para o perigo de uma renovação da metafísica, oferece uma síntese dos principais aspectos que sustentam essa lógica. Referindo-se predominantemente a Platão, Habermas sugere que esse afã por um pensamento mais seguro, capaz de garantir a verdade absoluta, se traduz como pensamento da *unidade* ou *identidade*, pensamento da *abstração* e também pensamento da *teoria* (HABERMAS, 2004, p. 54-58).

abstração traz implicações para o conceito de revelação. Primeiramente, tais características sugerem que as origens já não sejam mais representadas com a plasticidade narrativa própria do pensamento mitológico, mas sejam retiradas de seu contexto espaço-temporal e traduzidas na abstração de um princípio fundador, oposto à multiplicidade de coisas finitas do mundo. Obviamente, a partir dessas categorias, tem-se nada menos do que uma revelação desencarnada, que rompe com o concretismo ao postular uma compreensão supramundana e atemporal do divino. Tal compreensão, portanto, rompe com o principal paradigma do cristianismo — a Encarnação —, ao retirar Deus da história e recolocá-lo num lugar privilegiado e higienizado, de onde poderia julgar o mundo livre de suas contingências.

Outra consequência desse tipo de pensamento é que uma revelação que se constrói a partir da absolutidade e identidade do pensamento, não se deixa afetar pela riqueza que deriva dos particulares sujeitos que pensam o mundo a partir de suas distintas demandas e contextos. Nesse sentido, tal revelação jamais se construiria sobre o diálogo de diferentes, afinal, a maneira como os sujeitos particulares percebem e compreendem o modo como Deus se propõe aos seres humanos seria completamente irrelevante, já que todos os indivíduos supostamente teriam que se submeter à vontade que vem de cima e que pode ser acessada por alguns. É claro que, em consequência disso, pressupõe-se que aqueles que são “iluminados” (ou pela razão ou pela fé) — afinal, tanto “pré-modernos” quanto “ilustrados” reclamam essa legitimidade —, são capazes de ter acesso ao absoluto, absolutamente.

Se há um princípio ordenador e orientador, e se há pessoas que são capazes de acessar esse mundo plenamente organizado, então, o processo que se inscreve sob o signo da revelação pode ser reunido e organizado em formulações abstratas e linguísticas capazes de orientar a vida. Muitos entendem a própria teologia como essa organização; outros se satisfazem com a simples estruturação de dogmas à revelia da reflexão teológica. Mas, a questão é que a revelação, de um jeito ou de

outro, reduz-se a um conjunto de conteúdos que cumpre a tarefa de orientar e julgar a vida das pessoas, independentemente de suas particularidades e localidades. Além disso, o caráter conceitual e teórico inerente ao pensamento metafísico acaba também por reduzir a revelação a uma teologia de textos escritos — restrita aos poucos que dispõem de um acesso à verdade —, incapaz, no entanto, de se traduzir numa teologia de “textos vivos”, portanto, numa teologia da pessoa em sua concreticidade, que pode ser haurida na cotidianidade da vida.

Percebe-se, então, que a tradição ocidental se acostumou a pensar a revelação a partir de sua emissão ou de seu emissor. Talvez isso também se deva à sedução de se lidar com um “objeto” que, inevitavelmente, se apresenta como sagrado, separado, distante, algo que se destaca qualitativamente de seus pares por sua condição extraordinária. Então, como falar do sagrado de modo a honrar e preservar sua sacralidade, seu caráter distinto e extraordinário? Inflamada por essa sedução e catalisada por uma cultura metafísica, não é de se estranhar que a teologia tenha se acostumado a empreender os seus maiores esforços na construção de um edifício que se faça de cima para baixo, cujos alicerces se estabelecem em cima e não em baixo. Falar a partir de cima inevitavelmente implica na construção de uma linguagem que se aparta cada vez mais da realidade humana e de suas contingências. Mas, essa tem sido a situação na qual se encontra a teologia em geral e a teologia da revelação em especial.⁹

Um bom exemplo dessa discussão pode ser visto na maneira como se tem tratado a cristologia ao longo da história da teologia, sobretudo, naquilo que se convencionou chamar de cristologia a partir de cima e cristologia a partir de baixo. Embora ambas as cristologias incorram num problema essencial de método, como bem mencionou J. Galot nos idos da década de 1970, na verdade, a questão de

⁹ Embora se faça aqui uma crítica a essa forma metafísica de ver o mundo, expressa num certo logocentrismo que se arrasta desde Platão, não se pode esquecer que há outras formas de experiência humana desencarnada, tais como as experiências místicas quando levadas a extremos, sem o devido lastro histórico. Afinal, dessas experiências também se pode ensejar teologias que se constroem, igualmente, a partir de cima apenas. Quanto a isso, ver artigo deste autor, sobretudo sua crítica à alternativa pentecostal ao princípio protestante do *Sola Scriptura*, expressa no *Solus Spiritus* (ROCHA, 2016). De uma forma ou de outra, contudo, não se pode ignorar que sempre falamos a partir de baixo, ainda que o discurso pareça ser de cima.

fundo não se restringe à discussão cristológica, mas, diz respeito a toda teologia. Normalmente, essa discussão concentrou-se em responder à pergunta: a elaboração da cristologia deve proceder a partir de Deus e descender ao homem¹⁰ ou, ao contrário, proceder do homem e ascender a Deus?¹¹ Deve fundar-se sobre o dogma da fé ou sobre a base da história?

A cristologia de cima parte da divindade de Jesus, do Filho eterno de Deus na Trindade, o Logos preexistente e sua encarnação para se compreender o homem Jesus. Essa abordagem pressupõe que os eventos relacionados à vida de Jesus, “seu falar, seu agir, a ressurreição e exaltação só encontram sentido adequado se o sujeito de tudo isso for a Pessoa divina do Verbo” (CIOLA, 1992, p. 47). Pressupõe, como em Kähler, que o Jesus real identifica-se com o Cristo pregado, o Cristo da fé.¹² Nessa perspectiva, Deus é o autor de tudo, desde que nossa redenção vem dele e é por ele que somos interpelados. A cristologia de cima também pode ter como fundamento a Palavra de Deus, enquanto palavra indefectível que faz suscitar a fé, como em Barth. Ou seja, a Palavra de Deus não se baseia sobre a fé, na medida em que tem a precedência e em relação à qual a fé é uma resposta humana. Embora Barth sustente a ideia de que Jesus é verdadeiro Deus e verdadeiro homem, segundo Calcedônia — e posteriormente tenha reconhecido que a humanidade de Deus não recebeu dele a devida consideração —, sua insistência no sujeito divino da Encarnação é tal que a humanidade de Jesus fica em segundo plano (GALOT, 1973, p. 137-155).

¹⁰ Martin Kähler pode ser considerado o protagonista da cristologia a partir de cima (GALOT, 1973, p. 137-155). Em 1896, Kähler escreveu um livreto intitulado “Der Sogenannte Historische Jesus und der Geschichtliche, Biblische Christus” (“O Chamado Jesus Histórico e o Cristo Bíblico e Histórico”), que exerceu uma significativa influência na cristologia do século XX. Kähler se insurge contra a abordagem subjetivista de alguns teólogos do século XIX, sobretudo, F. Schleiermacher, A. Ritschl e W. Hermann, propondo uma abordagem alternativa capaz de preservar a fé, criticando o que para ele consistia numa abordagem equivocada da forma histórica de se compreender a vida de Jesus. Além de Kähler, outros teólogos se destacaram por advogarem uma cristologia de cima, tais como K. Barth, E. Brunner, F. Buri e H. Vogel.

¹¹ A cristologia a partir de baixo nasce, fundamentalmente, como reação à tese de Bultmann, que procurou separar o *querigma* e existência na fé do Jesus histórico. Teólogos como A. Ritschl, W. Hermann, G. Ebeling, Pannenberg — e mais recentemente, W. Elert, P. Athaus e F. Gogarten — destacam-se como seus principais proponentes (GALOT, 1973, p. 137-155).

¹² Rudolf Bultmann parece ser uma exceção a isso, já que num sentido bem particular ele também é considerado um representante da cristologia de cima, embora sua principal contribuição a essa abordagem seja exatamente a separação que propõe entre o Jesus histórico e o Cristo da fé.

A chamada cristologia de baixo, por outro lado, caracteriza-se por ser uma volta ao Jesus da história. Nessa abordagem, o testemunho neotestamentário torna-se a base para se compreender a figura histórica de Cristo, sendo que tal figura funda a fé no Filho de Deus no sentido de que o Cristianismo fica de pé ou cai na medida em que se liga ou não à sua origem histórica. Pannenberg destaca-se como o autor que mais desenvolveu a revelação do Jesus histórico como ponto de partida para o *querigma* da comunidade. A cristologia de baixo, portanto, parte do homem Jesus e sobe em direção ao reconhecimento de sua divindade e, por último, chega à ideia de sua Encarnação. Como atesta Galot, o que distingue Pannenberg de outros proponentes de uma cristologia de baixo é o radicalismo com que enuncia e aplica seu método, na medida em que, para ele, qualquer conteúdo da fé precisa ser verificado e demonstrado nos limites de uma prova histórica. É somente no Jesus da história, portanto, que se pode haurir a prova de sua divindade (GALOT, 1973, p. 137-155).

Pode-se dizer que, na maioria das vezes, as abordagens de cima e de baixo, aplicadas à cristologia, flertam com certo dualismo que acaba por ignorar os inevitáveis entrelaçamentos dos temas que se colocam no “jogo”. Não se pode, sem o prejuízo da própria cristologia, se apressar em compartimentalizar as abordagens, distribuindo os elementos teológicos, ora em um compartimento, ora em outro. Por exemplo, normalmente a fé tem sido considerada um elemento de cima que se contrapõe às evidências históricas e racionais, que são de baixo. Entretanto, essa maneira de compreender os temas ignora que tanto a fé quanto a razão humana são ao mesmo tempo dádiva divina e patrimônio humano. E o são indistintamente, independentemente da tradição religiosa ou do tipo de oposição que se faça à religião em geral e ao cristianismo em particular. Deus não oferta a fé, assim como a razão, a alguns privilegiados, mas a todos conforme sua graça, afinal, embora muitos teólogos tenham se debruçado sobre o tema na tentativa de mostrar que há uma fé salvadora, revelada a alguns poucos que assentiram a ela, tal compreensão não se sustenta. É difícil — talvez impossível — fundamentar a ideia de que a fé de um muçulmano é *essencialmente* distinta da de um cristão, afora os

elementos “externos” e institucionais tais como símbolos, tradição e etc. Portanto, a fé é tanto uma dádiva de cima quanto o é de baixo, e isso se constitui num problema a ser superado pela tradicional discussão sobre as cristologias de baixo e de cima na medida em que se sustentam sobre essa compartimentalização.

Por outro lado, essa discussão normalmente não leva em conta categorias de fundo, nem sempre facilmente discerníveis dependendo do horizonte a partir do qual se consideram os temas. Ou seja, parece que essa discussão cristológica se polarizou em grande medida em função de não se compreender adequadamente as categorias sobre as quais se conduzia a discussão, que em alguns casos revelaram-se extremamente metafísicas. Além disso, o equívoco se estende para a própria compreensão do que significa, no final das contas, o “histórico”. Em grande medida se pensou o “histórico” como sinônimo de “biográfico” e, nesse sentido, a investigação se orientou por um desejo de se conhecer, no tempo e no espaço, o verdadeiro homem Jesus, que nasceu, viveu e morreu na Palestina por volta do século primeiro. Tal empreitada levou muitos, como o próprio Bultmann, a separar o Jesus histórico do Cristo da fé. Essa conotação de “histórico”, embora ainda embale algumas consciências, tem paulatinamente perdido o seu valor graças a uma nova compreensão que define o “histórico” como algo circunscrito à narrativa. Ou seja, a narrativa não apenas revela conteúdo histórico — que, aliás, nem sempre é o caso —, mas, ela própria revela em sua estrutura uma historicidade por meio da qual se acredita que a revelação acontece. A narrativa, portanto, não revela necessariamente conteúdos biográficos, embora seja a própria marca histórica de uma humanidade que se vê interpelada pelo divino.

3 A recepção como critério hermenêutico-teológico

A brevíssima caracterização aqui exposta da discussão concernente às abordagens de cima e de baixo com respeito à cristologia tem por objetivo apenas indicar um problema que não se circunscreve à temática cristológica, mas, verifica-se na teologia em geral. Distingue-se dessa discussão, entretanto, aquilo que aqui

chamamos de abordagem a partir de baixo, na medida em que evitamos nessa abordagem as armadilhas de uma lógica metafísica, sempre à espreita. Uma abordagem que se construa a partir de baixo, na forma como aqui compreendemos, significa tão somente considerar a revelação na perspectiva da *recepção* e do *receptor* humano. Ou seja, limita-se a abordar o tema de forma consciente a partir de como ele nos toca, como nos interpela, como se transforma em experiência humana e de que maneira se amolda à nossa linguagem. Falar a partir de baixo significa falar muito mais da fé e da compreensão humanas, como os limites da revelação, do que do objeto revelado considerado em sua absolutidade. Uma abordagem desde baixo, então, é uma abordagem que se faz desde o interior da caverna, consciente, entretanto, de que qualquer conhecimento se realiza a partir dela e que, nesse sentido, quando saímos de uma inevitavelmente entramos em outra — ou seja, todos estão fadados às suas próprias cavernas hermenêuticas! Nesse sentido, todos sucumbem, uns mais outros menos, à subjetividade inescapável a partir da qual se significa o mundo.

Esse modo de compreender o mundo, a partir de uma abordagem desde baixo, também está presente na própria história da interpretação, afinal, tradicionalmente o processo de leitura tem sido entendido como uma procura por três tipos de “intenção”: a intenção do autor (*intentio auctoris*), a intenção da obra (*intentio operis*) ou a intenção do leitor (*intentio lectoris*).¹³ É precisamente a partir dessa terceira maneira de se entender um texto — a que se interessa e se constrói a partir da intenção do leitor — que se chega à tradição dos estudos de recepção textual. Tal perspectiva não nega o caráter estrutural por meio do qual se organiza um texto, mas insiste que essa estrutura não deve ser o elemento determinante de toda a interpretação.

A passagem ao leitor, cujos primórdios também remontam ao final da década de 1960, foi favorecida pela hermenêutica fenomenológica, que estabelecia

¹³ Essa discussão pode ser acessada por meio das seguintes obras de Umberto Eco: *Os limites da interpretação* (ECO, 1995.) e *Interpretação e superinterpretação* (ECO, 2005).

a consciência como o lugar de todo o sentido. A partir da fenomenologia, percebem-se outras abordagens que revalorizam a leitura, dentre as quais a estética da recepção (Escola de Constança). Mas, a passagem definitiva ao leitor ocorre com a apresentação da Aula Inaugural de Hans Robert Jauss, em 1967, na Universidade de Constança, cujo título foi: “A história da literatura como provocação à ciência da literatura”, e posteriormente com desdobramentos semelhantes às teses de Jauss propostos por W. Iser. Com a proposta de uma nova forma de interpretação da obra literária, a estética da recepção promove conseqüentemente uma nova orientação aos estudos literários (ADRIANO FILHO, 2012, p. 167).

A recepção, na perspectiva dos estudiosos da Escola de Constança, consiste em uma “concretização pertinente à estrutura da obra, tanto no momento de sua produção como no da sua leitura, que pode ser estudada esteticamente, o que dá ensejo à denominação da teoria de estética da recepção” (BORDINI; AGUIAR, 1993, p. 82). Para Bordini e Aguiar o texto cria vazios a partir daquilo que não diz que forcem o leitor a interferir criativamente e a dialogar com ele em condições de igualdade — nisso constitui-se o processo da concretização.

Portanto, há uma atualização constante do texto que se faz pelo leitor que o recebe, pelo escritor que se coloca a cada vez como produtor e até pelo crítico que os reflete. O contexto histórico no qual está inserida uma obra, nesse caso, não se constitui numa seqüência de acontecimentos que independam de um observador, ao contrário, ganham força à medida que se inscrevem novamente no horizonte de novos leitores (JAUSS, 1994, p. 13). Há um sistema de expectativas psicológicas, socioculturais, históricas, intelectuais, ideológicas, linguísticas e literárias que aproximam e fazem interagir autor, texto e leitor — chamados de “horizontes de expectativas” —, e que surge do fato de que tais “horizontes”, muitas vezes distintos e defasados, necessitam dessa interação para que a comunicação ocorra (ADRIANO FILHO, 2012, p. 174).

Embora aqui ainda não se pretenda apontar relações tão estreitas entre os estudos de recepção e a teologia da revelação — isso ficará para um

aprofundamento futuro —, intenta-se mostrar que o caminho que se propõe não é estranho a essas abordagens que se iniciam no interior da literatura, antes se insere e se alimenta da mesma ebulição cultural provada por movimentos que surgem em outras áreas do conhecimento humano.

A descrição dos principais momentos constitutivos do pensamento metafísico, tal qual exposta na primeira seção, já é suficiente para se concluir que quaisquer estudos de recepção — que pressupõem que os processos de atribuição de sentido dependem significativamente do repertório prévio presente nos sujeitos-receptores — só valem no mundo dentro da caverna. Afinal, no mundo fora da caverna, a particularidade do receptor e o contexto no qual se insere — que delimitam também sua perspectiva — são completamente irrelevantes.

4 Um Deus para-nós: a revelação desde baixo

Numa perspectiva metafísica, pode-se afirmar que a subjetividade humana — não aquela do *cogito* cartesiano, é claro, pois que essa também se manifesta metafísica, universal —, aquela considerada na perspectiva da particularidade dos sujeitos, seria facilmente localizada no mundo dentro da caverna. Nesse sentido, por extensão, a subjetividade da fé pertenceria ao mundo sensível, o que numa perspectiva fundacionista não teria qualquer participação decisiva na compreensão do *Deus-em-si* ou mesmo do *mundo-em-si*. Ou seja, tal perspectiva ignora tal subjetividade na medida em que ela não teria qualquer relevância diante do que existe absolutamente.

O pressuposto de uma teologia da revelação que se proponha a partir da *recepção* implica numa compreensão que se estenda para além do universo da crença. Pode-se dizer que as sementes do ateísmo se apresentam como corolários do próprio cristianismo. Os conceitos de “pessoa”, “liberdade” e “tempo”, propostos pelo cristianismo de modo bastante peculiar e inaugural, paulatinamente

contribuem para a ascensão do ser humano e o declínio da ideia de Deus.¹⁴ Trata-se de uma dessacralização do divino que ganha reformulações e contornos cada vez mais ousados, contribui para a construção da Modernidade para a qual a autonomia do sujeito se tornará em fundamento e a partir da qual se adquirirá categorias filosóficas de compreensão, a começar pelo *cogito* cartesiano, e atinge seu clímax a partir do Iluminismo. Nietzsche, ao expor a fragilidade do modelo moderno e da tradição cristã e denunciar a tirania do sentido sobre a qual se funda essa tradição ocidental, traz para a arena da discussão o conceito de niilismo¹⁵. Seguindo a trilha de Vattimo, percebe-se que, por estranho que possa parecer, a verdade do cristianismo deve assimilar o niilismo como sinal da própria desistência das pretensões de objetividade. Ou seja, propõe-se que se desista, afinal, de pressupor que essa verdade implique numa descrição de como as coisas e o próprio Deus são (RORTY; VATTIMO, 2006, p. 66-71).

Uma verdade niilista, que abra mão de sua pretensão fundacionista, acaba por aproximar crentes e descrentes que se inserem numa perspectiva “débil” da crença ou da não crença — a referência aqui é, de modo especial, aos “teístas brandos” e “agnósticos”, que parecem assumir suas posições de uma maneira frágil porquanto as assumem numa perspectiva “pessoal”, “local” e não metafísica. Manifestam sua fé ou sua descrença, portanto, a partir de uma perspectiva humana, da maneira como são tocados pela realidade, enfim, a partir da sua recepção. Viver ou não viver a realidade do divino deriva, assim, de uma experiência conscientemente pessoal e situada. Ao contrário dos “teístas radicais” e dos “ateístas”, não há, nessas versões, a pretensão de se arvorar para além desse “para-nós”, em direção a uma concepção metafísica e universalizante. Só a partir dessa dimensão “branda” é possível um diálogo entre crentes e não crentes, afinal,

¹⁴ Em Descartes abre-se a possibilidade de pensar Deus à revelia da teologia e da revelação. Eberhard Jüngel, eminente teólogo alemão, sugere que Descartes, na medida em que se torna arquiteto de uma realidade que se sustenta a partir da existência de Deus, paradoxalmente, também é suspeito de ser o responsável pela “morte de Deus”. A prova da necessidade de Deus como fundamento do *cogito* e o consequente contraponto que faz do *cogito* a garantia da existência divina, na verdade, tornam-se parceiros do ateísmo moderno (Ver JÜNGEL, 1984).

¹⁵ Para o senso comum, o niilismo é a negação de valores e referências absolutas. Entretanto, para Nietzsche, o sentido de niilismo segue na contramão disso: para ele, o niilista é aquele que nega o mundo da vida em nome da transcendência; é o que blasfema dos afetos em nome dos valores absolutos; nega as pulsões em nome da razão abstrata; nega o corpo em nome da alma; Nietzsche, então, é um crítico do niilismo, na acepção do senso comum.

as versões metafísicas da crença e da não crença não se inclinam ao diálogo por razões óbvias.

É precisamente aqui que se pode falar da revelação como um processo que parte do pressuposto de que Deus é um *ser-para-nós*, na acepção de Joseph Moingt. O título de uma das obras de Moingt, “*Deus que Vem ao Homem*”, expressa bem o seu projeto: o substantivo *o homem* designa tanto o indivíduo Jesus em quem Deus se revela aos seres humanos quanto o gênero humano com quem ele vem para fazer história; o verbo *vir*, por outro lado, indica o tipo de consideração sobre Deus que se adotará: o gênero *narrativo* mais do que o *metafísico*; além disso, a consideração narrativa introduz também uma proposição relativa: *Deus que vem* (MOINGT, 2010, p. 12).

Em Jesus, Deus deixa de ser aquele que intervém na história, mantendo-se fora dela; deixa de ser o Deus absoluto, infinito e necessário da filosofia e também o Deus Onipotente da religião; em Jesus, Deus deixa de ser objeto de saber, garantia de uma fé amparada sobre o conhecimento objetivo, sujeito às provas tanto de sua existência (teístas) quanto de sua inexistência (ateístas); em Jesus morre o Deus da metafísica, o totalmente outro das antigas religiões, alheio do drama humano tanto quanto deficiente de presença mundana (*dasein* ou o *ser-aí*, na acepção de Heidegger). Por isso o crente deve assumir “a morte de Deus” em favor da afirmação de uma revelação do absoluto, mas que seja *recebido* em um acontecimento singular, compreendido por meio da linguagem humana e por esta feito mensagem, além de experimentado na fé não imposta e nem constrangedora de uma comunidade de homens situados.

Nessa perspectiva, então, Deus deixa de ser *aquele que é*, compreendido na perspectiva da necessidade, e torna-se *aquele que vem*, que reclama ser percebido na perspectiva da gratuidade. Falar de uma revelação em toda a sua complexidade passa por compreender o Deus que *é-para-nós* como aquele que é tal como aparece. Ou seja, nessa perspectiva, abre-se mão de se conceber o Deus *em si* em favor de uma compreensão ancorada no seu *vir-a-ser* como o ato de *vir-a-nós*.

Deve-se acrescentar que essa perspectiva que se delineia a partir da recepção, em grande medida é devedora de uma perspectiva fenomenológica da revelação. Ao se referir à fenomenologia aplicada à revelação na perspectiva de Jean-Luc Marion (MARION, 2010, p. 20-23), assim se expressa Rocha:

Em grande medida devedora a Husserl, a *fenomenologia* normalmente pressupõe um “voltar às coisas nelas mesmas”, o que significa reconhecer os fenômenos em si mesmos, sem a necessidade de submetê-los à condição de uma instância anterior, geralmente identificada como *coisa-em-si*, causa, princípio, essência e etc. Trata-se, portanto, de libertar os fenômenos de quaisquer precedentes e fundar-se em sua simples doação, ou seja, recebê-los pura e simplesmente como se dão, nos limites em que se dão. Para a *fenomenologia*, nenhuma outra resposta à pergunta pela existência deve ser buscada além daquela que insiste que todo fenômeno é como se dá, portanto, é sem *porquê* — sua razão encontra-se na própria doação. Para Jean-Luc Marion, uma vez que se renuncie ao interdito da razão suficiente, abre-se um campo de possibilidades a fenômenos normalmente marcados pela impossibilidade, tais como os fenômenos religiosos. Fenômenos tais como as crenças, as vontades de caridade, de fraternidade, de paz e etc. são de pleno direito na medida em que foram dados *a* e recebidos *por* uma determinada consciência. O fato de faltar, em muitos momentos, a pretendida explicação, sua causa ou razão suficiente, não os deslegitimam enquanto fenômenos, afinal, ao menos é possível se pressupor que a fenomenalidade não se encerra na objetividade. Heidegger radicalizará a equivalência “Tal aparência, tal ser”, assim como proposta por Husserl, reformulando-a a partir de seu caráter verbal: “Tal aparecer, tal ser”. Heidegger, nesse sentido, integrará à fenomenalidade tudo o que não se mostra a não ser com “pudor”, por indício, desembocando, assim, numa fenomenologia do não-aparente. Ou seja, mesmo o invisível pode ser assumido como fenômeno autêntico na medida em que se mostra nele mesmo a partir de si mesmo, embora o faça indiretamente (ROCHA, 2015, p. 177).

Entretanto, a compreensão fenomenológica da revelação não implica em se reduzir Deus a alguém que se delimita no *vir-a-nós*, por mais óbvio que possam parecer as conseqüentes implicações, afinal, não se argumenta aqui contra a existência de absolutos, mas contra a possibilidade de acessá-los absolutamente. Portanto, trata-se apenas de renunciar ao vício — há muito presente na tradição metafísica que se propõe sistematizar o tema da revelação e embalá-lo em proposições dogmáticas — de se falar de Deus sempre muito mais a partir de cima do que a partir de baixo. Todo conhecimento que deriva do processo revelacional deve ser conscientemente formulado — e até eventualmente sistematizado — a partir da *recepção* humana, embora sempre aponte para além dele mesmo, para o

seu *vir-a-ser* — fala-se, portanto, de um conhecimento, não como algo pronto, mas como o próprio exercício constante do pensar, do *a-se-pensar*.¹⁶ Ou seja, deve-se fazer a distinção entre absolutos que figuram como horizonte visto de baixo e absolutos que se tornam lugar de compreensão do mundo (sugere-se, pois, um olhar de baixo para cima e não de cima para baixo). Quando se olha de cá para lá, do relativo para o absoluto, da história para a meta-história, do contingente para o necessário, das particularidades para o universal, então, o absoluto vira uma *utopia* que leva os sujeitos situados e limitados pela linguagem a transcender seus espaços de realização e os limites de sua linguagem. Mas, quando se olha de lá para cá, do absoluto para o relativo, do divino para o humano, da unidade para a multiplicidade, parte-se de um pseudo-lugar e incorre-se no erro de interpretar narrativas marcadas por sua condição histórica em realidades metafísicas. Quando isso ocorre, põe-se fim ao diálogo.

Joseph Moingt, também inserido no horizonte teórico que deriva da chamada reviravolta antropológica na teologia católica, é fundamental para se entender melhor esse que aqui se torna um critério hermenêutico-teológico a partir de sua proposta de um *Deus-para-nós*. Ou seja, somos convidados a ampliar o horizonte ontológico com respeito a Deus ao integrar ao seu *ser* sua relação com o mundo, o que delinea sua história conosco (MOINGT, 2010, p. 14). Na verdade, ao se desvelar Deus em Cristo, aplica-se o mesmo critério que Heidegger já havia proposto com relação ao *dasein*. Assim como o *mundo* e o *outro* — incluindo as coisas com as quais se pode entrar numa relação de objetividade e mesmo as pessoas com as quais se interage numa relação de intersubjetividade — são elementos constitutivos do ser humano, o que significa que não há humano sem o mundo ou mesmo sem os outros, o mesmo se dirá com relação a Deus, na medida em que o concebemos como um ser que se oferece *para-nós* a partir de suas relações com o mundo. Ou seja, a identidade divina não se define em si mesma, portanto, Deus também passa a *ser* na relação. Como nos lembra Moingt, a

¹⁶ Expressão usada por Heidegger, que identifica a filosofia com o *Ser*. Encontra-se pressuposto nessa expressão a necessidade de sempre se pensar originariamente. De modo geral, aponta para um pensamento *a caminho*, que sempre precisa estar sendo pensado.

compreensão de Deus deve se estender à “fé em Deus”,¹⁷ afinal, o objeto da fé não pode ser separado da subjetividade da fé que se funda nele a partir do discurso que o enuncia (MOINGT, 2010, p. 15).

Obviamente, tal compreensão soa escandalosa à teologia clássica, refém que é dos pressupostos da unicidade e da imutabilidade, na medida em que propõe um Deus que não está pronto, pelo menos não para-nós. Ele intervém na história, mas não de forma higienizada e alheia, e sim por meio de uma interação com essa que o constrói de maneira a se reconhecer nele os traços humanos que o revelam como o Emanuel. A revelação em Cristo, é bom que se ressalte, promete esse Deus-para-nós, que nem sempre é percebido pela teologia, mas cujo *ser* deve ser colocado sob o horizonte da história. Introduzir a história no conceito de Deus, pois, implica em compreendê-lo a partir das contingências que atravessam os sujeitos humanos, tais como a tradição religiosa, as interrogações e dúvidas, a procura, a necessidade, o fracasso e até mesmo a negação. Nesse sentido, a melhor maneira de compreender e dizer o *ser* de Deus é narrando essa história como nossa, como história do nosso mundo, história do Deus com a gente.

Conclusão

O em-si e o para-nós, pensados na perspectiva de um Deus que se revela, estabelecem as distinções entre uma abordagem da revelação desde cima e desde baixo. Embora a teologia tenha se acostumado a pensar um Deus infinito cuja transcendência e perfeição significariam, *grosso modo*, resguardar-se de sua relação com o contingente, como muitos filósofos pensaram, ou mesmo relacionar-se com o mundo por meio de seu controle e poder, como é para as religiões em geral, o presente artigo procurou contribuir para o estabelecimento de uma compreensão capaz de assumir um Deus que se permite compreender desde ambientes humanamente não higienizados.

¹⁷ A expressão “fé em Deus”, no contexto em que é usada por Moingt, pode ser compreendida na mesma perspectiva em que entendemos aqui a *recepção*. Ou seja, tem a ver com a subjetividade inerente ao ato de ser tocado pelo objeto da fé.

Ao longo de séculos, a sedução imposta pelos mistérios da eternidade acabou por ofuscar as realidades históricas, fazendo com que a ideia de Deus sucumbisse em especulações metafísicas. Não se discutiu aqui a existência ou não de um Deus-em-si; não se discutiu aqui se o mundo-em-si é organizado ou caótico como afirmava Nietzsche; não se discutiu aqui a existência ou não de realidades absolutas. O que se discutiu aqui foi a impossibilidade de se fazer a experiência do absoluto, já que toda experiência humana é, por definição, relativa; o que se discutiu aqui, portanto, foi a impossibilidade de acessar o absoluto, absolutamente. Na tentativa de construção de uma teologia da revelação desde baixo, que compreenda adequadamente a relação entre o em-si e o para-nós, sugere-se, portanto, a coragem e humildade do profeta: *tenho lábios impuros e habito no meio de um povo de impuros lábios* (Cf. Isaías 6,5). A condição humana, assumida em toda a sua radicalidade, talvez seja a mola propulsora de uma nova teologia, consciente de sua fragilidade, mas igualmente consciente de sua riqueza.

REFERÊNCIAS

- ADRIANO FILHO, J. Estética da recepção e hermenêutica bíblica. In: NOGUEIRA, P. A. de S. **Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- BORDINI, M. da G.; AGUIAR, V. T. de. **Literatura, a formação do leitor: alternativas metodológicas**. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1993.
- CIOLA, N. **Introdução à cristologia**. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 47.
- ECO, H. **Interpretação e superinterpretação**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ECO, H. **Os limites da interpretação**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.
- FORNERO, G. Metafísica. In: ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GALOT, J. “Cristologia: de cima ou de baixo?”. In: **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 5, n. 9, 1973, p. 137-155.
- HABERMAS, J. **Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos**. Coimbra: Almedina, 2004.

JAUSS, H. R. **A história da literatura como provocação à ciência da literatura**. São Paulo: Ática, 1994.

JÜNGEL, E. **Dios como misterio del mundo**. Salamanca: Sígueme, 1984.

MARION, J.-L. **O visível e o revelado**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

MOINGT, J. **Deus que vem ao homem: do luto à revelação de Deus**, v. 1. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

PLATÃO. A república. In: EDITORA NOVA CULTURAL. **Platão**. Coleção Os Pensadores. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo, 1999.

ROCHA, Abdruschin Schaeffer. *Nem Sola Scriptura, Nem Solus Spiritus: a revelação na dimensão do humano*. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, p. 1173-1192, out./dez. 2016.

ROCHA, Abdruschin Schaeffer. **Revelação e vulnerabilidade: caminhos para uma hermenêutica da revelação a partir da presença-ausência**. Rio de Janeiro, 2015. 250p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

RORTY, R, VATTIMO, G. **O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2001.

TAYLOR, C. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TRESMONTANT, C. **El problema del alma**. Barcelona: Herder, 1974.