

A TEOLOGIA FUNDAMENTAL COMO HERMENÊUTICA

Publicado em: **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**. Recife: UNICAP, ano 8, número 2 (2009) p. 9-33.

Claude Geffré

(Frade dominicano francês, um dos maiores teólogos da atualidade, defende uma virada hermenêutica na teologia e seu engajamento no diálogo inter-religioso. Membro do comitê científico da revista internacional *Concilium* e diretor da coletânea *Cogitatio Fidei*. Professor do *Institut Catholique* de Paris e ex-diretor da *École Biblique* de Jerusalém.)

Resumo

O autor trata do tema da teologia compreendida como hermenêutica. O que isto significa e o que supõe. Quais as consequências de uma tal compreensão para a releitura da Escritura e da Tradição, bem como para relação entre teologia e práxis cristã. O autor propõe ainda uma reflexão sobre um novo estatuto da verdade em teologia, que leve em consideração o pluralismo religioso do mundo atual. Ele termina seu artigo com umas breves palavras sobre o novo lugar que, a seu ver, a teologia deve ocupar entre os diversos campos do saber.

Uma teologia cristã responsável que se pretenda à medida dos desafios de nossa experiência histórica deve empreender um trabalho de reinterpretação da mensagem cristã. Trata-se de uma tarefa arriscada, mas é o único meio capaz de fazer com que a Palavra de Deus ressoe como uma palavra viva em diálogo com as expectativas e as questões de nossos contemporâneos. Na introdução de um livro que já não é novo, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, eu escrevia: “O risco da interpretação, bem entendido – não se pode jamais esquecer – é o risco do atravessamento, da distorção e mesmo do erro. Mas quando se trata do cristianismo, é também o próprio risco em si, o

belo risco da fé... A fé somente é fiel a seu próprio impulso e àquilo que lhe é dado para crer se ela conduz a uma interpretação criadora do cristianismo. O risco de não transmitir nada além de passado morto, por falta de audácia e de lucidez, não é menos grave que aquele do erro”.¹

Isso corresponde, por outro lado, ao regime do espírito em um dado momento do devir da razão que podemos caracterizar como “a idade hermenêutica da razão”. Em sua obra publicada com este título, Jean Greisch escrevia: “É porque nada mais consegue passar por si mesmo que tudo deve ser interpretado, ou ainda: porque, no mundo em que vivemos, o sentido não é mais entregue antecipadamente que ele deve ser conquistado”.² E se eu mesmo falo com entusiasmo de uma virada hermenêutica da teologia,³ isso somente pode ser compreendido em relação com um certo caminho da razão filosófica que toma suas distâncias tanto da metafísica clássica quanto das filosofias do sujeito fundadas sobre o primado da consciência para considerar o ser em sua realidade em relação com a linguagem.

Em teologia, como nos outros domínios do saber, partilhamos a convicção comum segundo a qual não há abordagem possível da verdade fora da linguagem. Não possuímos a verdade a não ser em uma determinada interpretação. Isso não nos leva a desesperar de todo acesso à verdade. Mas nos convida a tomar nossas distâncias das pretensões da modernidade que reduz o verdadeiro ao verificável e ao certo e que permanece sob o signo de uma oposição intransponível entre o saber e o crer. Paul Ricœur escreveu que “entre a filosofia do saber absoluto e a hermenêutica do testemunho, é preciso escolher”. É uma outra maneira de dizer que em nossa busca de sentido nós ainda não terminamos de pagar o preço deste tipo de verdade que é a verdade atestativa. E promover uma teologia “de depois da modernidade” é necessariamente, segundo eu penso, abrir diante de si as exigências de uma teologia hermenêutica capaz de afrontar o desafio do pluralismo na ordem da verdade, mas que não renuncia à atestação da verdade que lhe é confiada na Revelação.

¹ **Le christianisme au risque de l'interprétation**, Cogitatio Fidei n° 120, Paris, Ed. du Cerf, 1988, p. 8. Tradução brasileira: **Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica**, São Paulo, Paulinas, 1989.

² J. GREISCH, **L'âge hermèneutique de la raison**, Cogitatio Fidei n° 133, Paris, Ed. du Cerf, 1985, p. 27-28.

³ É o subtítulo de meu livro **Croire et interpréter**, Paris, Ed. du Cerf, 2001. Tradução brasileira: **Crer e interpretar**, Petrópolis, Vozes, 2004.

Na presente exposição, gostaria, primeiramente, de explicar o que me parece ser a originalidade de uma teologia fundamental concebida como ciência hermenêutica. Trata-se, de fato, de ver em que medida é legítimo identificar a razão teológica com uma razão hermenêutica. Em um segundo momento, procurarei explicitar algumas consequências de um modelo hermenêutico em teologia, especialmente, quanto a nossa abordagem da Escritura, quanto a nossa releitura da tradição dogmática da Igreja e quanto à maneira como a teologia cristã deve superar a oposição entre um saber teórico e um saber prático. Enfim, gostaria de insistir sobre a pertinência de uma teologia compreendida como hermenêutica para enfrentar o problema da singularidade da verdade cristã em tempos de pluralismo religioso. Poderíamos, então, como conclusão tentar esboçar os novos laços entre a ciência teológica e as ciências humanas e sociais.

1. A teologia como ciência hermenêutica

Na idade chamada clássica da teologia, quer dizer, aquela na qual a teologia era ainda a “rainha das ciências”, a razão teológica era identificada com a razão especulativa no sentido aristotélico de conhecimento teórico. A ruptura com a metafísica nos convida hoje a identificar a razão teológica com um modo de compreender histórico no sentido de Heidegger e de Gadamer. Isso significaria para a teologia tirar as consequências da diferença entre uma compreensão metafísica e uma compreensão histórica da realidade.

A teologia-ciência de santo Tomás tomava como ponto de partida a compreensão axiomática da ciência segundo Aristóteles, quer dizer uma ciência que procede a partir de princípios necessários ou axiomas que a razão percebe de maneira imediata. Esta vontade de colocar a fé no estado de ciência permanece um modelo clássico e sempre exemplar da teologia como *intellectus fidei*. E como a ciência da fé não é outra coisa que a explicação última da ordem do universo, a teologia tem a pretensão de ser efetivamente a “rainha das ciências”. Mas quando a noção metafísica de ordem se encontra recolocada em causa como é o caso na época moderna, passa-se necessariamente de uma compreensão axiomática a uma compreensão empírica e histórica da ciência que se define pela experimentação. Seu objeto, com efeito, não é a vida eterna, mas a história e o conjunto de fenômenos. A teologia tende, então, a se compreender não mais como um discurso imediato sobre Deus, mas como um discurso

sobre uma linguagem que fala humanamente de Deus. E, de fato, constata-se desde o século XIX, o privilégio dado aos métodos históricos e fenomenológicos no estudo da religião.

É em função desta ruptura epistemológica que é preciso compreender a pertinência de um modelo hermenêutico em teologia. A teologia hermenêutica é, de fato, um discurso que se debruça sobre um discurso sobre Deus. Mas ela não pratica uma completa *epoquéia* em relação à questão de Deus como é o caso hoje em certas filosofias da religião, sobretudo anglo-saxônicas. Ela se coloca justamente a questão da relação do intérprete com seu texto, uma vez que ele se coloca no horizonte da noção de Deus que recebe da Revelação. A propósito da teologia compreendida como hermenêutica, desenvolverei meu pensamento em três etapas.

1. Em meu livro, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, esforcei-me para mostrar a diferença entre um modelo hermenêutico e um modelo dogmático em teologia.⁴ Desde o concílio de Trento, a teologia católica tem sido dominada por um modelo dogmático ou, para dizer melhor, dogmatista. O ponto de partida era sempre o ensino do magistério e a Escritura e a tradição intervinham somente a título de provas.⁵ Segundo esta perspectiva, o discurso teológico, como reflexo da Igreja institucional, tende a tornar-se um sistema irrefutável no sentido *popperiano* do termo, e até mesmo a degradar-se em ideologia.

Adotar um modelo hermenêutico em teologia, é sempre tomar como ponto de partida um texto: as Escrituras fundantes do cristianismo e as releituras destas feitas ao longo de toda tradição eclesial. Como destaca Gadamer, é porque me inscrevo na mesma tradição que suscitou o texto que irei tentar compreendê-lo. Sejam quais forem as novas hipóteses forjadas pelos teólogos, estamos sempre inscritos em uma certa tradição de linguagem que nos precede. Decifrando a longa tradição textual do cristianismo, o teólogo busca reencontrar a experiência fundamental de uma salvação oferecida por Deus em Jesus Cristo. Sua tarefa será a de restituir esta experiência fundamental, dissociando-a de representações e de interpretações que pertencem a um mundo de experiência que já se tornou passado.

⁴ Ver em particular, p. 65 ss.

⁵ É o que mostrava bem Walter KASPER em seu pequeno livro, **Renouveau de la méthode en théologie**, tradução francesa, Paris, Ed. du Cerf, 1968.

2. A teologia compreendida como hermenêutica toma suas distâncias do pensamento metafísico sob o signo da representação conceitual, muito embora não renuncie ao estatuto ontológico de seus enunciados.⁶ Se é verdade que hoje a razão entrou em sua idade hermenêutica, então, está permitido, como eu o tinha sugerido, identificar a razão teológica com um compreender histórico no sentido de Heidegger. Ou seja: não como um ato do conhecimento noético segundo o esquema do sujeito e de um objeto, mas um existencial ou um modo de ser no qual não há conhecimento do passado sem precompreensão e sem interpretação viva de si.

É dizer que o objeto imediato do ato teológico não será uma série de enunciados dogmáticos dos quais busco a inteligibilidade, mas o conjunto de textos compreendidos no campo hermenêutico da Revelação. É dizer também que uma tal compreensão teológica se guardará das armadilhas da representação conceitual própria do pensamento metafísico para seguir o caminho mais modesto e mais arriscado da interpretação que procede por aproximações sucessivas. É dizer, enfim, que a verdade à qual se propõe uma teologia hermenêutica será menos da ordem da adequação entre o julgamento da inteligência e a realidade, que da ordem da atestação ou ainda da interpretação incoativa da plenitude de verdade que coincide com o mistério da Realidade divina. Mas convém sublinhar que adotando um modelo hermenêutico, não se está pondo de escanteio a ontologia tal qual ela se percebe na linha do segundo Heidegger e do último Ricœur. Este último nos lembra sempre em sua obra que a ontologia não se esgota em uma metafísica da substância. Há uma ontologia do agir e da linguagem. Em conformidade com a visão de Heidegger, ele sabe que antes de ser o instrumento da comunicação entre os homens, a linguagem é um certo dizer do mundo. Assim, pode-se dizer que a prática teológica coincide com uma escuta, uma audição do que nos é dito não somente na linguagem do mundo, mas neste grande Código (cf. Northrop Frye) que é o texto bíblico. Uma teologia da Palavra de Deus tem como pressuposto a função ontofônica da linguagem, e é porque a linguagem humana tem já um estatuto ostensivo quanto ao ser do mundo que ela pode ser retomada pelo teólogo para ser a manifestação do Ser divino.

Optando por uma teologia compreendida como hermenêutica, tomo, evidentemente, minhas distâncias da teologia tradicional de fundamento metafísico, mas

⁶ Aqui, eu me refiro de bom grado às reflexões de Jean LADRIERE sobre a tentação do pensamento metafísico como pensamento da representação. Cf. "L'action comme discours de l'effectuation", *Cnre d'Archives de M. Blondel*, Louvain, Edição do Institut Supérieur de Philosophie, 1974, p. 26.

nem por isso passo a me reconhecer em certas teologias estadunidenses não fundacionais que rejeitam todo fundamento seja no ser seja no sujeito para celebrar uma total disseminação do sentido. O discurso teológico, mais ainda que qualquer outro discurso, jamais se coloca a serviço de sua própria glória. Ele reenvia a um fora-do-texto, a um referente. É em relação a esta tentação que Paul Ricœur insiste sempre sobre a veemência ontológica da linguagem. Alguns reprovam àqueles que sustentam uma teologia hermenêutica de aceitar muito ingenuamente a crítica heideggeriana da onto-teologia. Não é aqui o lugar para abrir este novo debate clássico. Que me seja somente permitido dizer mais uma vez que estou convencido, desde muito tempo, que a metafísica de santo Tomás escapa à crítica de Heidegger. Contudo, resta verdadeiro que o modo de pensar de Tomás de Aquino permanece exposto às armadilhas do pensamento metafísico como pensamento da representação. E creio que o benefício de uma teologia compreendida como hermenêutica é o de desmontar as armadilhas dos ídolos conceituais, substituindo com o lento trabalho da interpretação a representação, e com um cuidado muito vivo dos limites de nossos sistemas de representação, em relação aos mistérios que testemunham a linguagem da Revelação.

3. A boa situação hermenêutica que condiciona a inteligência da mensagem cristã para hoje repousa sobre a correlação crítica entre a experiência cristã da primeira comunidade cristã e nossa experiência histórica contemporânea.⁷ A hermenêutica sempre trabalhou com textos. E os textos portadores da Revelação se enraízam na experiência originária inédita suscitada pelo acontecimento Jesus Cristo. Podemos mesmo dizer com E. Schillebeeckx que “o cristianismo não é primeiramente uma mensagem que deve ser crida, mas uma experiência de fé que se torna uma mensagem”.⁸ É o mérito do teólogo de Nimègue de ter insistido sobre os laços indissociáveis entre experiência e linguagem. A experiência religiosa, por mais nova que seja, é sempre estruturada segundo modelos teóricos de pensamento e inscrita no quadro de uma tradição de experiências que nos precedem.⁹ O risco permanente da hermenêutica teológica é o de adaptar o conteúdo da mensagem cristã aos interesses e

⁷ Neste sentido, inscrevo-me de bom grado na corrente hermenêutica da teologia ilustrada por teólogos como Edward Schillebeeckx na Europa e David Tracy nos Estados Unidos.

⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, tradução francesa, Paris, Ed. du Cerf, 1981, p. 50.

⁹ Reenviamos aos longos desenvolvimentos de Schillebeeckx sobre o conceito de experiência em sua relação com a linguagem em seu livro *Christ: the Experience of Jesus as Lord*, New York, Cross Road, 1981, p. 30-78.

aos imperativos de uma determinada época histórica. É preciso, pois, ter o cuidado de fazer, ao mesmo tempo, um bom diagnóstico de nossa experiência histórica e de determinar as estruturas constantes da experiência de uma salvação em Jesus Cristo.

Somente há tradição viva se houver atualização da experiência cristã fundamental da Revelação mesmo se isto se dá segundo interpretações diferentes. Para garantir a atualidade permanente da mensagem cristã, deve-se, pois, praticar um discernimento entre as estruturas constantes da experiência cristã fundamental e os esquemas de pensamento, quer dizer: os elementos de interpretação contingentes que relevam seja do mundo de experiência do Novo Testamento, seja da tradição ulterior da experiência cristã. Não há transmissão viva da fé sem reinterpretação criativa. Trata-se de fazer de tal modo que a Revelação como irrupção gratuita da Palavra de Deus seja um acontecimento sempre atual, quer dizer: não a transmissão de um passado morto, mas uma palavra viva que seja “espírito e vida” e que seja interpretativa para o homem de todo tempo.

Reprova-se comumente à teologia hermenêutica de estabelecer uma relação imediata entre os textos da Escritura e nossa precompreensão moderna lançando um olhar apenas de telescópio para a tradição da qual o magistério é a consciência viva. E a este respeito, certamente erra-se ao confundir a correlação crítica entre a experiência cristã originária e a experiência histórica com o método de correlação entre fé e cultura proposta por Paul Tillich. Trata-se, antes disso, de discernir uma relação de analogia entre o Novo Testamento e a função que exercia na Igreja primitiva e, em seguida, a produção de uma nova linguagem da fé e a função que ela exerce na Igreja ao longo dos tempos. E quando falamos de experiência histórica, não se trata somente da experiência do homem moderno tomado individualmente, mas da experiência de toda a Igreja modelada pelas práticas das pessoas ontem e hoje. Como nos ensina Gadamer, a boa interpretação está no ponto de encontro do horizonte do texto com o horizonte do leitor. Ora, este horizonte do leitor crente é necessariamente informado pelas diversas leituras da Escritura e da longa tradição interpretante da Igreja sob a direção do Espírito.

2. As consequências de um modelo hermenêutico em teologia

A adoção de um modelo hermenêutico produz deslocamentos importantes em nossa maneira de conceber o trabalho teológico. Gostaria de verificá-lo mais precisamente quanto a nossa abordagem da Escritura, quanto a nossa releitura da tradição dogmática e quanto à articulação entre teoria e prática em teologia.

1. A leitura da Escritura

Contentar-me-ei, aqui, em insistir sobre a Hermenêutica textual de Paul Ricoeur para uma melhor inteligência dos textos fundantes do cristianismo. Sabemos que sua filosofia hermenêutica coloca em questão a pretendida transparência do sujeito e busca uma compreensão de si que seja mediatizada por sinais, símbolos e textos. Uma tal hermenêutica é de um grande preço para o teólogo na medida em que ela toma suas distâncias tanto diante da ilusão positivista de uma objetividade textual que diante da ilusão romântica de uma congenialidade entre o leitor de hoje e o autor de textos do passado. “Compreender-se, é compreender-se diante do texto e receber dele as condições de um outro si diferente daquele eu que vem para a leitura”.¹⁰ Daqui, podemos tirar ao menos três consequências.

1. Uma hermenêutica que se põe ao lado do “mundo do texto” e não da ideia de um sentido já presente que poderíamos decifrar inquirindo sobre o querer dizer do autor nos ajuda a ultrapassar uma concepção um pouco imaginária da Revelação identificada com a inspiração concebida como insuflação de sentido por um Autor divino. É preciso levar a sério as formas de discurso propostas pela análise estrutural e compreender que os conteúdos de fé de Israel estão sempre estreitamente ligados às formas ou gêneros literários próprios da Bíblia Hebraica, quer se trate do narrativo, do profético, do sapiencial, do prescritivo ou do hímico. Entre as formas do discurso e a compreensão de si do leitor é que se dá a abertura do mundo do texto. Poder-se-ia chegar mesmo a dizer que a Bíblia é revelada porque ela é já em si mesma, em sua feitura textual, reveladora de um dado mundo, o “mundo bíblico”, quer dizer: que ela abre um “ser novo em relação a minha experiência ordinária do mundo. E este ser novo, em ruptura com a realidade quotidiana, que ele seja designado como “Nova Aliança” ou “Reino de Deus”, vai engendrar em todo ser humano um ser novo, a saber esta nova possibilidade

¹⁰ P. RICOEUR, *Encyclopédie Philosophique Universelle*, II, Paris, PUF, 1990, p. 70.

de existência que é a fé, e com ela a vontade de fazer existir um mundo novo.

2. Em segundo lugar, uma hermenêutica centrada sobre o texto respeita melhor o equilíbrio entre palavra e escritura, enquanto que a tentação da teologia moderna, sob a influência de Karl Barth, é de engrandecer a Palavra de Deus esquecendo-se muito facilmente a situação hermenêutica da primeira comunidade cristã. Como já dissemos, a relação “palavra-escritura” é constitutiva daquilo que chamamos de querigma primitivo. Esta mensagem tem um papel mediador entre o Antigo Testamento e aquilo que se tornou o Novo Testamento. Mas por sua vez, o testemunho apostólico que se tornou uma Escritura mediatiza duas palavras, a pregação da primeira comunidade cristã e a pregação da Igreja hoje. Contrariamente a todos os fundamentalismos que têm a obsessão de uma palavra original que seja a ipsíssima voz do fundador ausente, somos confrontados com uma multidão de testemunhos diversos sobre os gestos e as palavras de Jesus à luz do acontecimento pascal. A tarefa de uma teologia cristã é de levar a sério esta relatividade histórica no interior das Escrituras canônicas. Nas origens do cristianismo, não há a “voz” mesma de um fundador, mas um texto, com a condição de logo acrescentar que a coisa da qual se trata no texto não pode nos atingir se não na fé sob a ação do Espírito.

3. Enfim, a hermenêutica de Ricœur tem o cuidado de manter a tensão entre as ciências da linguagem e a compreensão propriamente hermenêutica. Entre as duas, não há oposição, mas complementaridade conforme sua fórmula bem conhecida: “explicar mais, é compreender melhor”. Em seus trabalhos sobre a narrativa, o autor de *Tempo e narrativa*, vai buscar pôr em destaque a poética das narrativas bíblicas com o cuidado de conciliar as exigências da narratividade como forma de expressão da estrutura do relato com as exigências da hermenêutica como manifestação do sentido. Como escreveu Jean Greisch a propósito de sua obra em diálogo com o exegeta Andre LaCoque, *Pensando biblicamente*: “Ricœur se revela como um verdadeiro talento da poética da leitura instruída pela exegese histórico-crítica”.¹¹ Por isso, ele se opõe à corrente exegética na linha de Hans Frei e da Escola da Universidade de Yale nos Estados Unidos que contesta a postura hermenêutica e pretende fixar-se no sentido literal do texto contra toda reconstrução do texto.

¹¹ J. GREISCH, “L’Herméneutique est-elle une méthode?”, *Transversalités*, out.-dez. 2000, p. 128.

Para Ricœur, esta nova possibilidade existencial que é a fé está diretamente ligada aos relatos bíblicos e à possibilidade deles de refigurar o mundo. Os relatos de ficção e os relatos históricos, que são os dois modos principais do discurso narrativo, dividem o privilégio da metáfora em vista de refigurar o mundo e de abrir possibilidades novas para o homem. Assim, a hermenêutica, como novo paradigma da teologia, convida os teólogos a refletir sobre as consequências para o discurso teológico de uma razão teológica compreendida não só como razão cognitiva e como razão prática, mas também como razão estética. Eis toda a ambição de uma verdadeira “poética da fé”. Descrever, contar, prescrever, tais são os três momentos de uma poética do relato segundo Ricœur. A teologia cristã não se contenta em fornecer uma descrição exata dos fatos e gestos da vida de Jesus. Ela não apenas conduz a uma nova prática de ordem ética. Ela conta a vida de Jesus como uma história que tem a beleza de um relato poético. E por isso, ela torna-se uma história exemplar que é suscetível de atrair a atenção de homens e mulheres de todos os tempos.

2. A releitura da tradição

Para retomar uma expressão de Ricœur, a tradicionalidade designa um ato de transmissão sob o signo da dialética entre o afastamento e o distanciamento.¹² É aquilo que Gadamer procurava exprimir quando falava de “fusão de horizontes” no centro do ato hermenêutico, a fusão entre o horizonte do texto e aquele de nosso presente histórico para conquistar um horizonte novo. Finalmente, trata-se de se colocar a igual distância entre o historicismo que pretende restituir um sentido objetivo dos textos do passado e a hermenêutica romântica que desejava assegurar uma verdadeira contemporaneidade com os acontecimentos aos quais reenviavam os textos do passado.

O conflito moderno entre teólogos e o magistério é quase sempre visto como uma oposição entre uma leitura histórica e uma leitura dogmática da Escritura. De fato, trata-se mais de duas leituras históricas diferentes. É possível se fazer uma leitura histórica de documentos históricos sem se chegar necessariamente a uma leitura dogmatista, quer dizer: uma leitura não crítica que busca somente na Escritura e na

¹² A respeito da distinção entre tradicionalidade, tradições e tradição, pode-se consultar Paul RICŒUR, **Temps et récit**, III, *Le temps raconté*, Paris, Le Seuil, 1985, p. 328s. (tradução em português: **Tempo e narrativa**).

tradição apoios textuais, “autoridades”, para confirmar uma posição já tomada. Há todo um campo aberto à investigação teológica e que contém dossiês doutrinários candentes. A tarefa de uma hermenêutica teológica é de discernir a experiência histórica subjacente a certas formulações teológicas que foram anteriormente assumidas e consagradas por definições dogmáticas. Um tal trabalho somente pode ser bem conduzido recorrendo-se a uma hermenêutica da suspeita que se interroga sobre as condições de produção de textos do passado. Trata-se de desvelar pressupostos conscientes ou inconscientes de interpretações históricas e de desmascarar os interesses em jogo que condicionam a produção de tal ou tal discurso eclesial. Mas ao mesmo tempo, é preciso empreender o mesmo trabalho crítico em relação a nossas evidências espontâneas no seio da Igreja hoje.

Sobretudo após o Concílio de Trento, a teologia católica privilegiou o método que consiste em partir de formulações dogmáticas ulteriores. Este método é legítimo. Mas há uma maneira de opor leitura histórica e leitura dogmática que acaba por tornar nulo o trabalho crítico do historiador. Pode-se, e até mesmo deve-se, ler a Escritura à luz da tradição da Igreja, mas a condição de saber praticar a operação inversa, quer dizer: de reler as definições dogmáticas à luz dos resultados menos contestáveis da exegese científica e a condição de se permitir uma leitura hermenêutica das fórmulas dogmáticas, ou seja: de as resituar em seu contexto histórico e de as submeter ao jogo da questão e da resposta. Uma definição dogmática é uma resposta que somente se compreende em relação com a situação histórica que a provocou. Como se sabe, o termo “dogma” tem um valor quase jurídico.¹³ É um decreto de aplicação da lei fundamental da qual vivem os cristãos em um momento histórico dado, geralmente uma situação de crise. Não se trata de demonstrar que aquilo que era verdadeiro ontem tornou-se falso. Mas em função de um consenso eclesial diferente, convém resituar uma definição dogmática na totalidade da fé. Ela exerce, com efeito, uma função diferente quando se torna o objeto de uma posse tranquila pelo conjunto da comunidade crente.¹⁴

Este projeto de hermenêutica conciliar levanta necessariamente a questão delicada dos critérios de interpretação. Lá onde os protestantes fazem apelo ao critério

¹³ Ver a este propósito as observações muito esclarecedoras de B. SESBOUË em seu livro, **Jésus-Christ dans la tradition de l'Église**, Paris, Desclée, 1982.

¹⁴ Permito-me aqui reenviar a meu capítulo “Por uma hermenêutica conciliar” em meu livro **Crer e interpretar**, Petrópolis, Vozes, 2004.

da justificação pela fé (o cânon no cânon), a Igreja Católica prefere falar de “regra de fé”. A regra de fé tem um funcionamento complexo que dá lugar a um jogo de autoridades diferentes. Finalmente, para todo crente, não há mais que uma só autoridade, aquela de Deus. Mas ela nos chega apenas como que refratada através de um certo número de autoridades, relativas, mas incontornáveis. Ao lado da Escritura, há a Igreja, a tradição, o magistério. E depois, há ainda um certo estado da cultura humana (por exemplo a Declaração Universal dos Direitos Humanos). Em vez de invocar um único critério, a tradição teológica católica faz apelo àquilo que designamos como “a analogia da fé” ou a ideia de que cada testemunho de fé somente possui sua verdade em harmonia com os outros testemunhos. Isto quer dizer que não só a Escritura deve ser interpretada à luz do dogma, mas também que o dogma deve ser compreendido à luz da Escritura. Podemos citar aqui o n.º 12 da *Dei Verbo*: “Mas como a Sagrada Escritura deve ser também lida e interpretada naquele mesmo Espírito em que foi escrita, para apreender com exatidão o sentido dos textos sagrados, deve-se atender com não menor diligência ao conteúdo e à unidade de toda a Escritura, levada em conta a Tradição viva da Igreja toda e a analogia da fé”.

Para a hermenêutica conciliar católica, o mecanismo de regulação, é a tradição viva; e a Escritura, o magistério e a teologia são expressões diferentes desta tradição normativa. A tradição católica discerne um carisma de assistência que é acordado ao magistério da Igreja, ou seja, ao colégio dos bispos em comunhão com o bispo de Roma. “O ofício de interpretar autenticamente a Palavra de Deus escrita ou transmitida foi confiado ao magistério vivo da Igreja, cuja autoridade se exerce em nome de Jesus Cristo. Tal magistério evidentemente não está acima da Palavra de Deus, mas está a seu serviço” (n.º 10). Mas é preciso lembrar que a autoridade magisterial não esgota toda a autoridade na Igreja. Sua tarefa, ao contrário, ou ainda seu ministério, é de sacramentalizar a autoridade de todos. O magistério dito hierárquico está ordenado ao magistério mais fundamental de todos os fiéis. A infalibilidade magisterial não tem sentido senão como sacramento da permanência da Igreja na unidade e na verdade.

Para compreender a função do dogma em sua relação com a Escritura na tradição católica, é preciso lembrar que a Palavra de Deus não se identifica com a letra da Escritura. É a Bíblia lida na atualidade do Espírito Santo aos homens e às mulheres de nosso tempo. A Escritura é, pois, inseparável de uma tradição viva. A Revelação se fechou com a tradição apostólica que está nas origens da Igreja. Mas a Palavra de Deus

continua a falar no presente. Do mesmo modo que é a Palavra de Deus que convocou e reuniu a Igreja, é a Igreja que assegura esta atualização da Palavra. A tradição apostólica não é outra coisa que a maneira sempre nova como a Escritura é compreendida pela consciência viva da Igreja em função das novas questões e dos novos modos de compreensão dos homens e das mulheres situados na história.

Uma vez que evitamos identificar a Escritura com a Palavra de Deus, podemos compreender o papel complementar do dogma e da Escritura na apropriação progressiva pela Igreja da plenitude da verdade revelada. O método teológico deve estar sob o signo de uma interação recíproca do dogma e da Escritura. Não é nada paradoxal dizer que o dogma pode estar a serviço da interpretação da Escritura e inversamente que a Escritura está a serviço da interpretação do dogma. A Escritura e o dogma são os dois testemunhos do Evangelho mesmo que nunca estejam em pé de igualdade e nem um nem outro nunca exprimam o Evangelho todo inteiro que, enquanto verdade de ordem escatológica, permanece um futuro ainda inédito. O dogma deve, pois, ser interpretado ao mesmo tempo como o resultado e como o ponto de partida de um reencontro entre a Igreja e o Evangelho. Se sob pretexto de fidelidade literal às fórmulas antigas, os dogmas da fé não são mais que uma ortodoxia verbal, eles não realizam mais a função de atualização da Boa Nova da mensagem cristã no tempo da Igreja. E seria paradoxal que uma hermenêutica dos concílios seja mais tímida que uma hermenêutica bíblica.

Esta necessária interpretação da tradição dogmática da Igreja é sempre arriscada. Mas não estamos desprovidos de um certo número de critérios. Há, primeiramente, os textos do Novo Testamento como testemunho da experiência cristã fundamental da primeira comunidade apostólica. Há, em seguida, a coerência com a tradição viva da Igreja tal como ela se exprime sob a forma de confissão de fé, de teologias, de definições dogmáticas e também da *Lex orandi*. Há ainda e sobretudo a recepção ativa pelo conjunto da comunidade cristã de uma nova tradução da mensagem cristã para hoje. Isso corresponde ao que chamamos de *sensus fidei*. Mas é uma noção ainda abstrata demais. É preferível falar do *consensus fidelium*. No termo *consensus*, não há apenas a adesão a um mesmo conteúdo de fé, há a ideia de uma partilha ou de uma unanimidade na fé.

Para obter êxito neste trabalho difícil de tradução, é preciso fazer prova de imaginação analógica para retomar uma expressão do teólogo estadunidense, David

Tracy. O critério mais seguro da boa interpretação, é que a nova tradução da fé se torne interpretativa para o leitor ou ouvinte. A este respeito, a analogia com a interpretação musical é plena de ensinamento. Sabemos que a melhor interpretação, não é aquela que se define antes de tudo pela fidelidade material à letra da escritura musical. É aquela que é a mais reveladora da beleza inscrita na própria obra musical. Assim também é para a linguagem da fé em seu esforço para testemunhar o dinamismo permanente do Evangelho.

3. Hermenêutica do sentido e hermenêutica da ação

Adotando um modelo hermenêutico na linha de Gadamer, quer dizer uma hermenêutica que dá toda sua importância à precedência da tradição, devemos estar conscientes dos riscos de ideologização. É aí que a crítica das ideologias no sentido de Habermas é um corretivo salutar em relação a todo imperialismo da tradição. Gostaria somente de insistir sobre dois aspectos. De uma parte, a hermenêutica teológica não é apenas uma hermenêutica do sentido: ela conduz à ação. De outra parte, a hermenêutica teológica comporta necessariamente um momento de reflexão crítica sobre seus pressupostos ideológicos.

Na idade hermenêutica da razão, pareceu-me desejável identificar a razão teológica com uma razão histórica. Mas ela é também de maneira indissociável uma razão prática.¹⁵ Não mais que a hermenêutica geral, a hermenêutica teológica não pode ser uma pura hermenêutica do sentido. Ela tem necessariamente uma dimensão prática. Ela conduz à aplicação, no sentido de Gadamer. E a hermenêutica textual de Ricœur não é somente a celebração de um certo tipo de mundo. O mundo do texto leva justamente o sujeito a atualizar suas capacidades, as mais próprias, em vista de uma transformação do mundo. A hermenêutica dos textos conduz a uma prática social e política. E Jean Ladrière vê muito bem na noção de modelo ou de paradigma um fenômeno de coadaptação entre um sistema de interpretação e um sistema de ação.

¹⁵ Falando de razão prática, não se deve pensar de imediato em obrigação moral no sentido kantiano, mas naquilo que deve ser uma ação com sentido conforme a definição que propõe Paul Ricœur: “o conjunto de medidas tomadas pelos indivíduos e pelas instituições para preservar ou restaurar a dialética recíproca da liberdade e das instituições fora da qual não há ação sensata”. Cf. **Du texte à l’action**, Paris, Le Seuil, 1986, p. 256.

Assim, uma teologia responsável não se contenta em propor novas interpretações da mensagem cristã. Ela leva a sério os sujeitos concretos da história e conduz a um “fazer”, quer dizer: uma certa transformação da prática das pessoas e das sociedades em vista do Reino que vem. A teologia compreendida como ciência hermenêutica comporta, pois, uma dialética incessante entre teoria e prática. E a prática não é somente a verificação de um discurso teórico. Ela é um lugar teológico. É dizer que ela é uma fonte de sentido. Ela é um princípio de discernimento que nos convida a uma reinterpretação do cristianismo. Os teólogos da libertação são, por exemplo, teólogos hermenêuticos que estão em busca de uma inteligência nova da salvação cristã a partir deste lugar teológico que é a história dos oprimidos e eles manifestam que o Reino de Deus como reino de justiça e de paz se experimenta já nos processos históricos de libertação humana. Podemos dizer o mesmo de todas as teologias contextuais, como as teologias feministas e as diversas teologias do Terceiro Mundo, na África e na Ásia.

Em segundo lugar, a razão teológica como razão prática comporta fatalmente um momento crítico em relação aos riscos de deformação na interpretação da tradição da Igreja. Se falamos de razão prática, sublinhamos conjuntamente a importância das práticas sociais. A razão prática está a serviço de uma comunicação mais verdadeira entre as pessoas. J. Habermas nos tornou sensíveis à aposta que significa para a teologia o estatuto social e comunicacional da verdade.¹⁶ Uma hermenêutica demasiadamente ideal como aquela de Gadamer pretende poder restituir para hoje o sentido permanente dos conteúdos de verdade da tradição. Ela, com efeito, tem necessidade de ser colocada à prova da crítica das ideologias tal como a praticou Habermas. Em função da diferença entre mundo objetivo, mundo social e mundo vivido, ela nos ajuda a estabelecer os critérios de validade da comunicação da verdade. No trabalho sempre arriscado da comunicação da fé, a Igreja hierárquica teria grande interesse em não confundir a verdade de uma proposição de fé, a justeza de um ensinamento moral que se quer normativo e a autenticidade de um testemunho.

3. Para um novo estatuto da verdade em teologia

¹⁶ Para uma primeira aproximação da “teoria consensual da verdade” em Habermas remetemos a sua obra **Morale et communication**, trad. franç., Paris, Ed. du Cerf, 1986.

Não posso tratar aqui o assunto em toda sua amplitude, mas entre as consequências de uma perspectiva hermenêutica em teologia, conviria destacar sua aposta no debate particularmente atual da teologia das religiões. Entre outros trabalhos, apliquei-me em demonstrar a necessidade de superar a antiga teologia dos infiéis no sentido de uma teologia do pluralismo religioso que se interroga sobre o significado deste pluralismo no seio do único desígnio de Deus.¹⁷ Tratar-se-ia de elaborar uma teologia inter-religiosa que reinterprete a unicidade do mistério do Cristo e a singularidade da religião cristã em função das riquezas positivas das quais as outras tradições religiosas são portadoras. Contento-me aqui em insistir sobre a necessidade de reinterpretar a noção de cumprimento e assim promover um outro estatuto da verdade diferente daquele mais comum em nossa teologia clássica.¹⁸

A Declaração *Dominus Jesus* teve o mérito de nos pôr de sobreaviso contra certas derivações teológicas que para favorecer o diálogo inter-religioso colocam em causa a unicidade da mediação do Cristo na ordem da salvação. Mas, ao mesmo tempo, a Declaração aparece demasiadamente sob o signo de um pensamento teológico que não consegue superar o enorme dilema entre o absolutismo e o relativismo. Ora, a nova teologia das religiões deve estar à altura de demonstrar que é possível conciliar o absoluto do mistério do Cristo (aquilo que podemos designar como um cristocentrismo constitutivo) e o reconhecimento dos valores positivos irreduzíveis presentes nas religiões não cristãs ou ainda um pluralismo inclusivo.

Para isso, é necessário não conferir ao cristianismo histórico e à Igreja uma unicidade e uma universalidade que pertencem somente ao Cristo. Com a mais constante tradição, é preciso afirmar o cumprimento em Jesus Cristo de todos os valores positivos de bondade e de verdade dos quais as diversas tradições religiosas podem ser portadoras. Mas é correto que uma certa teologia do cumprimento pôde servir, no curso dos séculos, para legitimar a pretensão do cristianismo ao universal como se ele fosse o ponto de junção e o acabamento de todas as sementes de verdade e de bondade que estão presentes nas religiões não cristãs. E a este fim, explorou-se ao máximo a dialética da promessa e do cumprimento e a distinção do implícito e do explícito.

¹⁷ Entre outros estudos, reenvio a este artigo de síntese: “Le pluralisme religieux comme nouvel horizon de la théologie”, em **La responsabilité des théologiens**. Mélanges offerts à Joseph Doré, Paris, Desclée, 2002, p. 211-224.

¹⁸ Permito-me retomar aqui a essência daquilo que escrevi na última parte de meu artigo “Le tournant herméneutique de la théologie”, *Transversalités*, RICP (outubro-dezembro 2001), p. 189-202.

Parece-me que a tarefa da teologia do futuro é de reinterpretar em um sentido não totalitário a noção de cumprimento ou melhor de recapitulação. É abusivo reconhecer os valores positivos das outras religiões como valores implicitamente cristãos quando estes valores não encontrarão necessariamente alguma forma de explicitação nos cristianismos da história. Em virtude da universalidade do mistério do Cristo presente ao longo de toda a história, é preferível considerá-los como valores crísticos que serão recapitulados no último dia em Jesus Cristo no respeito de sua irreduzibilidade religiosa. Estes valores têm um laço secreto com a potencialidade da ordem crística que se reencontra em todo ser humano criado à imagem deste arquétipo que é o Cristo pré-existente, em quem tudo foi criado. É preciso, pois, afrontar intelectualmente e espiritualmente o enigma das diferenças religiosas. A falta de uma complementaridade ilusória entre o cristianismo e as outras religiões constitui a chance para o diálogo inter-religioso de nos convidar a reinterpretar a singularidade cristã a partir das riquezas positivas que as outras grandes tradições religiosas testemunham. Deus é sempre maior que os nomes que lhe atribuímos e jamais terminaremos de explicitar as modalidades de relação religiosa do homem com Deus.

Faz-se necessário então precisar que uma teologia de orientação hermenêutica que leva em conta de o horizonte de um pluralismo religioso insuperável nos convida a uma revisão da concepção da verdade que está subjacente à teologia tradicional. Esta última se reclama de uma concepção de tal modo absolutista da verdade segundo a lógica das proposições contraditórias que acaba tendo uma imensa dificuldade em reconhecer outras verdades de ordem religiosa sem comprometer tão logo sua pretensão de verdade. Ela as considera antes como verdades decaídas ou como preparações longínquas da única verdade da qual tem o monopólio e que identifica com uma verdade de excelência e de integração. A tarefa atual de uma teologia cristã que leva a sério o desafio do pluralismo religioso é de manifestar melhor que a verdade singular à qual adere não é necessariamente exclusiva nem mesmo inclusiva das verdades diferentes as quais testemunham as outras religiões. Porque concebemos sempre espontaneamente o relativo como o contrário do absoluto, faltam-nos as palavras para designar aquilo que poderia ser uma verdade do cristianismo relativo, no sentido de relacional, à parte da verdade inerente a outras religiões.

A este fim, seria desejável instaurar em teologia uma concepção da verdade que se aproximasse da verdade no sentido bíblico. Era inevitável que a teologia clássica

como teologia metafísica privilegiasse a verdade-correspondência no sentido de Aristóteles, aquela do julgamento, quer dizer a adequação entre a inteligência e a realidade. Neste caso, o oposto do verdadeiro somente pode ser o falso. Ora, deveríamos poder fazer apelo a uma verdade mais originária, a verdade-manifestação que nos reenvia a uma plenitude de verdade que permanece ainda escondida. Mesmo se Heidegger testemunhe uma ignorância surpreendente da verdade no sentido bíblico, é-nos permitido descobrir certas cumplicidades entre a *a-lètheia* no sentido heideggeriano e a verdade no sentido bíblico. De um modo geral, caracteriza-se a essência originária da verdade pela propriedade daquilo que não fica escondido. E se a verdade deve ser arrancada de seu próprio esquecimento, o desvelamento da verdade é sempre acompanhado de um velamento simultâneo.

Assim, mais que interpretar em termos de contradição as verdades das diferentes tradições religiosas, é preciso tomar a medida da contingência histórica e textual delas. E na idade do pluralismo religioso, a vocação histórica da teologia cristã, é a de manter para ela mesma o sentido escatológico de sua própria linguagem como linguagem da verdade. Então, a despeito de divergências dificilmente transponíveis, o diálogo inter-religioso poderia conduzir cada parceiro do diálogo à celebração comum de uma verdade mais alta ou mais profunda para além do caráter parcial de cada verdade particular.

4. A nova situação da teologia no campo do saber

Ao longo desta exposição, eu me coloquei no lado de uma teologia fundamental compreendida como hermenêutica. Mas no momento mesmo em que a teologia renuncia a ser “a rainha das ciências”, como foi o caso na Idade Média, fica aberta a possibilidade de encontrar uma nova credibilidade da teologia no campo do saber humano. De uma parte, é preciso tomar consciência do caráter necessariamente hermenêutico de toda ciência; de outra parte, podemos verificar uma certa “semelhança de família” (cf. Wittgenstein) entre a teologia e as ciências humanas.

A partir do próprio reconhecimento da comunidade científica, já não podemos mais nos contentar com uma perspectiva empirista da ciência. A linguagem da ciência é já hermenêutica no sentido em que não podemos compreender sem interpretar. Mesmo

que os procedimentos adotados sejam bem diferentes nas ciências da natureza e nas ciências humanas, podemos nos interrogar seriamente sobre a pertinência da distinção de Dilthey entre o domínio do explicar e o domínio do compreender. Com efeito, a base empírica da ciência objetiva não comporta nada de absoluto. Não há de um lado dados puros garantidos pela evidência de nossa experiência imediata e depois as diversas teorias. Aquilo que se compara, não são fatos em estado puro e depois as diversas teorias propostas. Comparamos sempre, entre si, as múltiplas proposições teóricas. Uma proposição de base não é uma espécie de reflexo de coisas diretamente acessíveis à percepção, ela é já uma interpretação. Mesmo as proposições experimentais estão todas penetradas de teoria. Os fatos em estado bruto não existem. Eles já são reconstruídos a partir de uma ideia teórica. Mais que da verificação de uma teoria pela prova da realidade empírica, é preciso falar de uma coerência entre as diversas teorias. Aqui é importante destacar, na esteira de Karl Popper, tudo aquilo que distingue no método científico o princípio de verificação e o princípio de falsificação.

A teologia não deve pois se deixar intimidar pelo prestígio das ciências modernas. Ela é capaz de prestar contas de sua exigência crítica e de sua metodologia própria e é possível manifestar uma certa continuidade entre ela e as ciências modernas, em particular as ciências humanas. Segundo uma classificação amplamente admitida, podemos distinguir as ciências dedutivas, as ciências empírico-formais e as ciências hermenêuticas.¹⁹ As ciências dedutivas, as matemáticas e a lógica, praticam essencialmente o esquema clássico da dedução. Elas não procedem a partir de postulados ou de princípios primeiros evidentes, mas a partir de axiomas escolhidos segundo critérios formais. No caso das ciências empírico-formais, o modelo por excelência é a física. Elas avançam a partir de paradigmas ou de hipóteses que somente são conjecturas que sempre podem ser refutadas a partir de fatos como demonstrou Karl Popper. Enfim, há o grupo das ciências hermenêuticas entre as quais podemos colocar as ciências humanas como a psicanálise, a sociologia, a economia e sobretudo a história. Como nas ciências empírico-formais, a hipótese desempenha um papel essencial. Mas elas não se remetem a um “modelo” de tipo formal. O princípio de descoberta que as guia é a ordem do sentido ou de uma inteligibilidade prospectiva.

¹⁹ Cf. Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, T. II, p. 133 ss.

A teologia pode figurar entre as ciências hermenêuticas na medida em que sua metodologia fundamental é caracterizada pela presença do “círculo hermenêutico”. Como sempre, trata-se de compreender os textos fundadores e o conjunto de textos suscitados pela releitura destes textos-fontes ao longo dos tempos a partir de uma certa pré-compreensão. Não há início hermenêutico sem uma certa pré-compreensão e sem um engajamento do sujeito que interpreta. Mas evidentemente, o princípio de inteligibilidade que está em jogo em um início teológico, é a fé, uma fé pessoal, mas condicionada por toda a experiência histórica da Igreja.

Diferentemente das ciências humanas da religião que estudam o fato religioso cristão do exterior, a teologia será sempre da ordem da auto-compreensão em relação a seu “dado” quer se trate de acontecimentos históricos ou de textos. Mas isso não desqualifica o caráter científico do discurso teológico como discurso crítico e sistemático. Como dissemos acima, a teologia não está condenada ao jogo infinito das interpretações. Ela trabalha sobre um campo hermenêutico determinado e dispõe de critérios de verificação quanto à fidelidade de tal ou tal interpretação de seu dado originário.

À diferença das linguagens religiosas de primeiro grau, como a linguagem do testemunho ou a linguagem litúrgica, a linguagem teológica é uma linguagem especulativa. E o mérito incontestável do epistemólogo Jean Ladrière, é o de ter demonstrado que o risco da linguagem teológica, é aquele mesmo de todas as linguagens especulativas, quer sejam científicas ou filosóficas, a saber: de tomar a interpretação por uma representação adequada do real. Para compreendê-lo, é preciso se lembrar que, em sua prática, o teólogo deve tomar em consideração duas exigências antinômicas. De um lado, deve tomar todas suas distâncias em relação à experiência de fé para poder se dar a todas as condições de uma criação especulativa. De outro modo, ele se arrisca a se ater a um discurso edificante que não busca uma nova inteligência da fé. De outro lado, ele deve permanecer enraizado na experiência de fé. De outro modo, ele se arrisca a se perder no jogo de suas construções especulativas e querer objetivar aquilo que é, por definição, inobjetivável. Seus sistemas de interpretação tornam-se ídolos. A linguagem teológica como linguagem especulativa é pois ao mesmo tempo suspensão e assunção da experiência de fé. Parece-me do mais alto interesse para o futuro da teologia cristã tomar a sério, na linha de filósofos como Paul Ricœur e Jean Ladrière, os esforços de uma filosofia hermenêutica que substitui a interpretação à

representação e que mostra que a problemática de interpretação está sempre ligada àquela da ação. Quer se trate da linguagem científica, da linguagem filosófica ou da linguagem teológica, somos confrontados com discursos interpretativos que são eles mesmos auto-interpretações de uma ação sempre inacabada.

Em conclusão desta exposição sobre a teologia fundamental compreendida como ciência hermenêutica, gostaria de insistir sobre uma real continuidade entre a teologia e as ciências humanas e sociais. Como alguém que pratica uma ciência humana, o teólogo trabalha a partir de hipóteses, de ensaios, de sistemas de interpretação. E em sua pesquisa incessante do sentido, de uma verdade visada, mas jamais possuída, ele procede por eliminação e rejeição de conjecturas não fundadas. Podemos fazer valer em teologia o princípio de falsificação no sentido *popperiano* do termo. Como vimos a propósito das consequências de um modelo hermenêutico, há todo um domínio no qual o teólogo pode refutar a validade de uma interpretação teológica em função de seu trabalho crítico sobre a Escritura, a tradição dogmática e as práticas cristãs.

Acrescento, enfim, que se adotamos um paradigma hermenêutico em teologia, já não podemos falar de uma articulação entre a teologia e as ciências humanas ou sociais sobre um plano abstrato. Trata-se sempre, de fato, de comparar discursos e práticas científicas interrogando-se a cada vez sobre a implicação do sujeito que interpreta e sobre sua pré-compreensão (inclusive a fé religiosa), sobre as condições de produção do discurso em ligação com a comunidade científica e interpretante à qual ele pertence e sobre o interesse que preside sua pesquisa. Em uma palavra, não se pode isolar o campo do saber de um certo tipo de prática. O objeto da teologia, hoje como ontem, será sempre o mistério da Realidade invisível de Deus, mas não há discurso sobre Deus que não seja ao mesmo tempo um discurso sobre o homem em busca de Deus.

Tradução de Cláudio Vianney Malzoni