

Revista de Catequese

Centro Universitário Salesiano de São Paulo – UNISAL
São Paulo, *Campus* Pio XI: Curso de Teologia
Disponível em: <https://revista.unisal.br/catequese/index.php/rcu/index>

V. 1, n. 2, jul./dez., 2023, p. 77-96.

AS RELAÇÕES ENTRE FÉ CRISTÃ E CULTURA MODERNA E SUAS IMPLICAÇÕES PARA O VIVER E O PENSAR A FÉ

THE RELATIONSHIP BETWEEN CHRISTIAN FAITH AND MODERN CULTURE AND THEIR IMPLICATIONS FOR LIVING AND THINKING THE FAITH

*Milena Medeiros e Marques**

RESUMO: Este artigo versa sobre a relação entre a fé cristã e a cultura nas sociedades modernas ocidentais. Seu objetivo é mostrar como a interação entre a fé e a cultura moderna forjou uma nova maneira de entender a fé, na qual o ato de crer leva em consideração a crítica radical aos próprios fundamentos da fé. O artigo estrutura-se em três partes: na primeira, apresenta uma leitura teológica da modernidade, enfatizando o tema da secularização, a partir das contribuições filosóficas do pensador contemporâneo de Charles Taylor (Canadá, 1931); na segunda, com base nos estudos do teólogo Christoph Theobald (Alemanha, 1946), analisa episódios representativos da postura do catolicismo frente à cultura moderna, focalizando o período desde o Concílio Vaticano I até o Vaticano II; na terceira, ainda com base em Theobald, expõe algumas considerações sobre como a transformação sofrida pelo catolicismo no referido período pode indicar possibilidades de viver e pensar a fé cristã atualmente.

Palavras-chave: Sociedade; secularidade; fé; cultura; Concílio Vaticano II.

ABSTRACT: *This article discusses the relationship between Christian faith and culture in modern Western societies. Its goal is to show how the interaction between faith and modern culture has forged a new way of understanding faith, in which the act of believing takes into account a radical critique of the very foundations of faith. The article is structured in three parts: the first presents a theological reading of modernity, emphasizing the theme of secularization, based on the philosophical contributions of contemporary thinker Charles Taylor (Canada, 1931); the second, drawing on the studies of theologian Christoph Theobald (Germany, 1946), analyzes representative episodes of the Catholic Church's stance towards modern culture, focusing on the period from the First Vatican Council to the Second Vatican Council; the third, also based on Theobald, presents some considerations on how the transformation experienced by Catholicism in that period can indicate possibilities for living and thinking the Christian faith today.*

Keywords: *Society; secularity; faith; culture; Second Vatican Council.*

* Doutoranda em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Mestre em Teologia Sistemática pela mesma instituição. Licenciada em Pedagogia (UNESP) e bacharel em Teologia (UNISAL). milenamedeirosrmarques@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este artigo versa sobre a relação entre fé cristã e cultura nas sociedades modernas ocidentais¹. Tendo em vista a transformação cultural representada pela modernidade, pretende-se indicar o impacto que essa exerceu sobre a vida cristã, de modo a compreender em que sentido a interação entre a fé e a cultura moderna possibilitou uma nova forma de crer. Para tanto, a partir do debate filosófico sobre modernidade, especificamente no que se refere ao paradigma da autonomia da sociedade em relação à religião, será delineada a trajetória do catolicismo, destacando-se aspectos significativos de transformação presentes no chamado modernismo católico e principalmente no Concílio Vaticano II. Por fim, um esboço do panorama atual indicará o desafio e a possibilidade de viver e pensar a fé cristã na contemporaneidade.

1. A MODERNIDADE

O termo “modernidade” comumente designa um conjunto de transformações políticas, econômicas, sociais e religiosas decorridas entre os séculos XVI e XX, que mudaram radicalmente o nosso modo de nos relacionarmos com nós mesmos, com o cosmos e com Deus².

É comum tratar a modernidade como um conjunto homogêneo caracterizado, a *grosso modo*, pela confiança na razão humana. No entanto, há pesquisas que indicam os limites de tal abordagem, questionando se seria a modernidade um fenômeno universal ou se estaria circunscrita ao Ocidente. Nesse caso, pergunta-se, ainda, se a identidade moderna teria se formado de modo uniforme em todo o Ocidente. Rivas e Sureki observam, a respeito da crítica contemporânea à modernidade, que, considerando o processo histórico-cultural que forjou a identidade moderna, mais que abordar a modernidade como um conjunto homogêneo, seria apropriado falar em “modernidades” no interior de um multifacetado processo de modernização, como o faz o filósofo canadense Charles Taylor³. Uma leitura crítica da modernidade é feita também pelas correntes decoloniais, que, analisando-a a partir de seu impacto político e cultural, particularmente nos países do hemisfério sul do planeta, a associa

¹ Este artigo é parte da dissertação de Mestrado da autora cuja referência completa é: MARQUES, M. M. *Compreender o Cristianismo como estilo: uma leitura de Christoph Theobald*. Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), 2019.

² RIVAS, E.; SUREKI, L. C. Modernidade inviável...? A pertinência teológica das “modernidades alternativas”: lendo Charles Taylor. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 49, n. 3, p. 532, set./dez., 2017.

³ RIVAS, E.; SUREKI, L. C. *Modernidade inviável*, p. 531.

com o projeto colonial de exploração e dominação, usando o binômio modernidade/colonialidade para referir-se a esse fenômeno cultural⁴.

1.1 MODERNIDADE E SECULARIDADE

Um dos aspectos mais característicos da modernidade é o fenômeno da secularidade. Derivado do latim *saeculum*, esse termo significa “século” ou “mundo”. No período da cristandade (pré-moderno), seu uso consolidou-se como forma de designar a distinção em relação à esfera religiosa. Nesse sentido, por exemplo, fala-se de cristãos que vivem no século, distinguindo-os dos que pertencem a ordens religiosas. Esse sentido imediato da palavra “secular” foi ampliado, na modernidade, para abarcar fenômenos relacionados à saída da religião do espaço público ou mesmo da vida social⁵. Acerca desse fenômeno, destaca-se a o pensamento do filósofo Charles Taylor que analisa a secularidade a partir dos processos que configuraram a modernidade.

Uma leitura a-cultural⁶ da Modernidade normalmente relaciona secularidade a uma consequência da Modernidade, o que é razoável. É nessa perspectiva que são compreendidas as diversas correntes intelectuais de crítica à religião, particularmente as desenvolvidas no século XIX pelas ciências nascentes. Conforme essa compreensão, a secularidade seria um fenômeno correspondente a uma visão moderna de ser humano, segundo a qual, na medida em que a humanidade, por meio da razão, se desvinculasse da crença e da superstição, chegaria a um estado mais condizente com sua natureza. Taylor avalia negativamente essa proposta, mostrando os limites de se explicar a Modernidade e a secularidade em termos de características inerentes à vida humana⁷. Nesse sentido, trabalha com três significados do termo secularidade, os quais oferecem uma visão mais nítida da questão religiosa na Modernidade.

1.1.1 SECULARIDADE: DISTINÇÃO ENTRE ESPAÇO PÚBLICO E PRIVADO

Numa primeira acepção, entende-se secularidade no contexto da distinção entre espaço público e privado. A invisibilidade do fundamento sagrado do vínculo social se concretiza no

⁴ Para uma introdução ao pensamento decolonial na teologia, indica-se CUNHA, C. *Provocações Decoloniais à Teologia Cristã*. São Paulo: Terceira Via, 2017, p. 51-97; SEGATO, R. *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Traficantes de Sueños, 2016.

⁵ BEDOUELLE, T. Secularização. In: LACOSTE, J. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 1629-1632.

⁶ TAYLOR, C. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 37. O termo “a-cultural” é usado por Taylor para referir-se a abordagens tradicionais da modernidade que a consideram como um fenômeno de desenvolvimento inerente à humanidade.

⁷ *Ibid.*, p. 37.

desligamento do Estado ocidental moderno em relação à Igreja. Desse modo, os espaços públicos foram supostamente esvaziados da referência a uma realidade transcendente, sendo a religião deslocada para o âmbito da vida privada⁸.

Essa primeira acepção da palavra “secularidade” é útil à compreensão do princípio de laicidade do Estado ocidental moderno, que consiste em manter questões de fé à distância do debate público⁹. Por um lado, esse princípio assegura que as questões de fé não incidam normativamente sobre assuntos de interesse público e, por outro, garante a própria liberdade de culto, na medida em que não se defende uma religião oficial do Estado. Na prática, porém, o limite entre espaço público e privado se mostra fluido, uma vez que as convicções pessoais de fé são capazes de mover as ações das pessoas, mesmo no âmbito dos interesses públicos.

1.1.2 SECULARIDADE: DESAPARECIMENTO OU DIMINUIÇÃO DA PRÁTICA RELIGIOSA

A segunda acepção de secularidade apresentado por Taylor refere-se à diminuição ou mesmo ao desaparecimento das práticas religiosas, “no abandono de convicções e práticas religiosas, em pessoas se afastando de Deus e não mais frequentando a Igreja”¹⁰. Esse significado está circunscrito ao fenômeno ocidental da diminuição do pertencimento religioso, o qual decorre de múltiplos fatores.

Nessa perspectiva de secularidade podem ser compreendidas as diversas correntes intelectuais de crítica à religião com forte incidência social, principalmente, no século XIX e primeira metade do século XX. Tais correntes evidenciaram os diversos condicionamentos epistemológicos aos quais a experiência religiosa está submetida. Nesse sentido, o abandono da religião estaria relacionado a fatores como o questionamento das noções de fé e transcendência ou também à percepção de suas funções de alienação social ou projeção psicológica. Vale destacar que, em contexto brasileiro, essa acepção de secularidade, embora seja aplicável, requer ponderação em relação à evidente religiosidade da população¹¹.

⁸ TAYLOR, C. *Uma Era Secular*, p. 13-15.

⁹ THEOBALD, C. As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: o Cristianismo como estilo. In: *Cadernos de Teologia Pública*, ano VIII, n. 58, 2011, p. 8.

¹⁰ TAYLOR, C. *Uma Era Secular*, p. 15.

¹¹ Dados preliminares do Censo 2022 indicam elevado número de instituições religiosas em comparação com instituições de saúde e educação. Ver nesse sentido: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2024/02/veja-os-municipios-com-maior-presenca-de-locais-de-ensino-saude-e-religiao-segundo-o-censo.shtml>>. Acesso em: 11 abr. 2024. Por outro lado, o Censo de 2010 indicava aumento de número de pessoas que se declararam sem religião. Ver dados do censo (2010): [IBGE] Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo Demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf> Acesso em: 11

1.1.3 SECULARIDADE: NOVA CONDIÇÃO DA FÉ NUMA SOCIEDADE EM QUE O CRER NÃO É UM PRESSUPOSTO

A identificação da secularidade do espaço público (1) e a diminuição da prática religiosa (2) levam Taylor a considerar um terceiro sentido para a palavra “secularidade”. Esse tem como enfoque as condições da fé no mundo moderno (3). Embora a prática religiosa continue a existir, sua condição hoje é diferente da que era possível no mundo pré-moderno. Isso porque a mentalidade moderna fez com que a religião fosse avaliada sob novo ponto de vista. Houve uma transformação das condições para a prática religiosa. No mundo moderno, o ato de crer em Deus deveria, em alguma medida, levar em consideração a possibilidade de não crer. Essa situação em que a fé deixa de ser um dado inquestionavelmente aceito por todos para tornar-se uma dentre outras possibilidades é a terceira acepção de “secularidade”. Taylor explica:

A mudança para a secularidade nesse sentido consiste, entre outras coisas, na passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada¹².

Desse modo, a secularidade, nessa terceira acepção, é abordada como a nova condição da fé numa sociedade onde ela não é mais um pressuposto. Essa definição mostra-se particularmente relevante para a compreensão da trajetória do catolicismo na modernidade, tema que será desenvolvido a seguir.

2 O CATOLICISMO E A CULTURA MODERNA

Na modernidade, o fim do “mundo encantado” como paradigma subtraiu a dimensão religiosa do espaço público. Nesse sentido, diversos setores da sociedade – economia, política, educação – passaram a se organizar a partir de princípios próprios, sem necessariamente fazerem referência a Deus¹³. Politicamente, isso se concretiza na separação entre Igreja e Estado. No plano intelectual, na cisão entre filosofia e teologia, tendo a primeira se desenvolvido de forma independente, sobretudo, a partir do Iluminismo¹⁴. No âmbito religioso, embora a Reforma (1517) e o Concílio de Trento (1545-1563) tenham significado um impulso

abr. 2024; _____. Diversidade cultural. *Atlas do censo demográfico 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2013. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv64529_cap9.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2019.

¹² TAYLOR, C. *Uma Era Secular*, p. 15.

¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴ LACOSTE, J. Filosofia. In: _____. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 745-746.

de renovação espiritual relevante nas formas de vida cristã que se desenvolveram nos séculos seguintes tanto do lado protestante quanto católico, a cisão que marcou no cristianismo teve consequências profundas na organização da sociedade ocidental, na medida em que não puderam sustentar a coesão social¹⁵. Todas essas mudanças representaram para o catolicismo o questionamento radical de sua posição nessa sociedade.

Até então, no chamado mundo pré-moderno, a interface do cristianismo com outras culturas acontecera no horizonte de um mundo imaginário metafísico. A partir desse pressuposto, os temas de debate teológico eram circunscritos à compreensão de questões específicas da fé cristã que a distinguiam de determinada cultura. Mas a discussão ocorria dentro do pressuposto de um “mundo encantado”. É nesse ambiente que se entendem, por exemplo, as questões cristológicas dos primeiros séculos¹⁶.

Mas, diante do desencantamento do mundo, o catolicismo mostrou-se desprovido de recursos para lidar com a emancipação da sociedade em relação à religião¹⁷. Essa situação se asseverou politicamente após a Revolução Francesa e, culturalmente, no século XIX com a preponderância da mentalidade positivista. Nesse contexto, o catolicismo desenvolveu uma atitude cada vez mais defensiva em relação às mudanças na sociedade. A discrepância entre os objetivos religioso e secular, solucionada no período pré-moderno em termos de complementaridade¹⁸, se apresenta agora como mútua exclusão.

2.1 O CONCÍLIO VATICANO I E A QUESTÃO DOS FUNDAMENTOS DA FÉ

No século XIX, a tensão entre Igreja e sociedade se radicaliza numa frontal oposição do catolicismo ao mundo moderno, como atesta, por exemplo, o conteúdo da encíclica *Quanta cura*¹⁹. A contestação cada vez mais radical do cristianismo pela sociedade circundante levou ao questionamento da própria origem divina da identidade cristã²⁰. Dito de outro modo, a questão que se fez à fé cristã nessa etapa da modernidade não se referia somente a algum ponto de seu conteúdo, mas aos seus próprios fundamentos²¹. Nesse contexto, o Concílio Vaticano I,

¹⁵ THEOBALD, C. *A Revelação*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 49-52.

¹⁶ SESBOÜÉ, B.; THEOBALD, C. *A Palavra da Salvação*: Doutrina da Palavra de Deus, Revelação, Fé, Escritura, Tradição, Magistério. São Paulo: Loyola, 2006. (Col. História dos Dogmas, 4).

¹⁷ THEOBALD, C. *A recepção do Concílio Vaticano II*: acesso à fonte. São Leopoldo: Unisinos, 2015, p. 77-85.

¹⁸ TAYLOR, C. *Uma Era Secular*, p. 62-74.

¹⁹ PIO IX, Papa. *Encíclica Quanta Cura*. 1864. Disponível em: <<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembri-1864.html>>. Acesso em: 11 abr. 2024.

²⁰ THEOBALD, C. *A recepção do Concílio Vaticano II*, p. 50.

²¹ SESBOÜÉ, B.; THEOBALD, C. *A Palavra da Salvação*, p. 194.

celebrado em vista da defesa da fé católica diante das ameaças do mundo moderno²², percebe, de certa maneira, conforme observa Theobald que, diante da cultura moderna, era preciso que a doutrina católica fosse abordada a partir de seus fundamentos, enfatizando a própria razoabilidade da fé:

Já na fase preparatória do Concílio Vaticano I, alguns bispos, particularmente os cardeais Rauscher, de Viena, e Schwarzenberg, de Praga, observavam que a fé não era mais contestada neste ou naquele conteúdo dogmático, senão mais radicalmente, nos seus fundamentos. Nega-se atualmente, diziam, a ordem sobrenatural e até mesmo a existência de Deus. Lutar contra o racionalismo, o naturalismo, panteísmo e o materialismo significa evidenciar os *preambula fidei*. Quanto à origem desses “erros”, os padres conciliares divergem: seria o protestantismo, a dúvida metódica de Descartes ou os sistemas filosóficos do Iluminismo e do idealismo alemão? Todos parecem concordar em repor a questão dos fundamentos da fé nesse contexto²³.

Essa preocupação com os fundamentos da fé está presente no primeiro texto aprovado pelo Concílio, a constituição dogmática sobre a fé católica *Dei Filius*²⁴.

A questão dos fundamentos da fé é abordada pela Constituição Dogmática no contexto da tensão entre a Igreja e a sociedade moderna. Em seu prólogo observa-se uma visão pessimista da sociedade moderna, explicada pelo seu afastamento em relação à fé católica²⁵. Esse diagnóstico é apresentado por meio de uma narrativa que começa com a rejeição do magistério pela Reforma, passando pelas ideias iluministas até chegar ao momento em que os próprios fundamentos da sociedade estão em risco:

Certamente, ninguém desconhece que as heresias, já condenadas pelos Padres do Concílio de Trento, foram divididas em várias seitas como resultado da rejeição do magistério divino da Igreja e deixando as verdades relativas à religião à mercê do julgamento de todos; e essas seitas, discordantes entre si e lutando entre si, fizeram com que muitos fracassassem em toda a fé em Cristo. Assim, as mesmas Sagradas Escrituras, que anteriormente eram proclamadas como a única fonte da verdade e o único código da doutrina cristã, acabaram não sendo mais considerados livros divinos, a ponto de serem contados entre os contos míticos.

Então a doutrina do racionalismo ou naturalismo nasceu e se espalhou amplamente, lutando contra toda a religião cristã precisamente porque era uma instituição sobrenatural, com todo esforço para conseguir isso, tendo banido o Cristo (nosso único Senhor e Salvador) da mente dos homens, tanto da vida

²² PIO IX, Papa. *Bula Aeterni Patris*, 1968. Disponível em: <<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/litterae-apostolicae-aeterni-patris-29-iunii-1868.html>>. Acesso em: 11 abr. 2024.

²³ SESBOÛÉ, B.; THEOBALD, C. *A Palavra da Salvação*, p. 194.

²⁴ DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007, 3000-2045. Para citação do compêndio utilizamos a sigla DH seguida pela numeração a que correspondem os referidos documentos no Compêndio.

²⁵ THEOBALD, C. *Le Christianisme comme style: une manière de faire de la théologie en postmodernité*. Paris: Du Cerf, 2008, p. 213-214.

como dos costumes dos povos, o reino poderia ser estabelecido - como se diz - da pura razão e natureza. Depois de abandonar e rejeitar a religião cristã, negando o verdadeiro Deus e seu Cristo, no final muitos caíram no abismo do panteísmo, do materialismo, do ateísmo, de modo que, negando a mesma natureza racional e toda regra de justiça, chegam para quebrar os fundamentos essenciais da sociedade humana.²⁶

Nessa perspectiva de associação entre afastamento da religião e desintegração da sociedade, *Dei Filius* versa sobre a Revelação, evidenciando a ligação entre a natureza do ser humano e seu destino escatológico – ordem natural e sobrenatural. Tendo em vista o esclarecimento dos fundamentos da fé, a questão da Revelação é abordada do ponto de vista da capacidade de conhecimento do ser humano. Assim, o texto parte de capacidade humana de conhecer a Deus, enfatizando a distinção entre duas vias de conhecimento:

A mesma Santa Igreja crê e ensina que Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana, por meio das coisas criadas; pois as perfeições invisíveis tornaram-se visíveis depois da criação do mundo, pelo conhecimento que as suas obras nos dão dele (Rm 1,20); mas que aprouve à sua misericórdia e bondade revelar-se a si e os eternos decretos da sua vontade ao gênero humano por outra via, e esta sobrenatural, conforme diz o Apóstolo: “Havendo Deus outrora em muitas ocasiões e de muitos modos falado aos pais pelos profetas, ultimamente, nestes dias, falou-nos pelo Filho” (Hb, 1,1s. cân. 1)²⁷.

Ao distinguir duas vias de conhecimento – natural e sobrenatural – DF afirma a capacidade humana de conhecer a Deus pela luz natural da razão e, ao mesmo tempo, remete a Revelação sobrenatural ao próprio interior de Deus, como autorrevelação²⁸, realizada em vista da finalidade do ser humano. Acerca deste texto, Theobald observa que o Concílio Vaticano I, ao enfatizar o conhecimento natural de Deus, manifesta a ligação da criatura com o Criador, mesmo quando esta ligação não é reconhecida²⁹. Por outro lado, a afirmação dessa ligação subsistente torna-se também o argumento pelo qual o Concílio associa o não reconhecimento de Deus a efeitos negativos para o ser humano e a sociedade. Isso porque, na medida em que é possível conhecer a Deus pela luz natural da razão, não reconhecer a Deus é um ato inescusável³⁰.

²⁶ CONCÍLIO VATICANO I. *Constituição Dogmática Dei Filius*, 1870. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_it.html>. Acesso em: 11 abr. 2024.

²⁷ DH, 3004.

²⁸ THEOBALD, C. *A Revelação*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 45.

²⁹ THEOBALD, C. *Le Chritianisme comme style*, p. 214-215.

³⁰ *Ibid.*, p. 359-372.

O resultado desse texto do Vaticano I, na avaliação de Theobald, permanece ambíguo. Por um lado, o conceito de autorrevelação possibilitou eliminar a concorrência entre Deus e o ser humano, ao postular que a verdade revelada e a ordem dos conhecimentos naturais só se distinguem por sua fonte. Por outro lado, as disparidades entre os saberes humanos e os ensinamentos da Igreja continuam em conflito na medida em que esses ensinamentos são identificados com a Revelação³¹. Essa ambiguidade ficou patente nas décadas seguintes ao Concílio, período de sua recepção, marcado por diversas crises³², sendo a primeira delas desencadeada pelo denominado modernismo católico³³.

2.2 O MODERNISMO CATÓLICO

Em oposição a uma sociedade fundada sobre os princípios da Revolução Francesa, formou-se, sobretudo no século XIX, certa cultura católica relativamente homogênea³⁴. Não obstante isso, houve também uma parcela de católicos que acreditava ser possível uma reconciliação entre a Igreja e a sociedade. As iniciativas desses cristãos foram enquadradas no movimento conhecido como modernismo católico, decorrido principalmente na França, entre o fim do século XIX e início do XX, que buscou articular a fé católica com a cultura moderna.

Dentre os chamados modernistas, destaca-se, na área bíblica, Alfred Loisy, condenado pela aplicação do método histórico-crítico ao Estudo das Escrituras³⁵; na filosofia, Maurice Blondel (França, 1861-1949) é acusado de imanentismo por sua obra *L'action*. Também partidários da democracia cristã são considerados pelos documentos oficiais como modernistas. A diversidade de campos de atuação dos agentes do modernismo – exegese, história, filosofia e política – não permite afirmar que se trata de um movimento homogêneo ou organizado como tal. Além disso, nem sempre é possível notar uma relação direta entre seus protagonistas. No entanto, o que há de comum às diversas iniciativas dos modernistas é a tentativa de conciliar a fé católica com a cultura secular.

Ao avaliar a importância do modernismo católico para a reflexão sobre a situação do cristianismo na contemporaneidade, pode-se dizer que ele representou a entrada das ciências modernas nascentes no universo católico, com a incorporação das ciências humanas na reflexão

³¹ THEOBALD, C. *A Revelação*, p. 52-54.

³² THEOBALD, C. *A recepção do Concílio Vaticano II*, p. 92.

³³ *Ibid.*, p. 92.

³⁴ THEOBALD, C. *Le Chritianisme comme style*, p. 207.

³⁵ *Ibid.*, p. 222.

sobre a fé³⁶. A dificuldade do catolicismo em aceitar um olhar estrangeiro sobre si e compreender sua posição numa sociedade em que as bases da fé eram questionadas se manifestou na tensão vigente no século XIX entre certa cultura católica e uma sociedade secular. Um dos aspectos de tal dificuldade consistia na resistência em reconhecer que na sociedade moderna, o cristianismo representava uma construção humana de caráter religioso, dentre outras³⁷.

Esse dado, aceito sem maiores dificuldades por quem olha de fora a comunidade cristã, não poderia, contudo, deixar de afetar o crente, sob o risco de silenciar a questão da verdade no âmbito da convicção religiosa³⁸. Surge, portanto, a demanda de que a visão externa à fé cristã seja, de algum modo, integrada no olhar da pessoa de fé sobre “sua própria maneira de viver e pensar a fé”³⁹. Ao estabelecer diálogo com as ciências que emergiam nesse contexto, o modernismo católico representa justamente a tomada de consciência dessa perspectiva secular sobre a tradição cristã, feita a partir da própria fé; trata-se, portanto, de pensar sobre a realidade, a partir da fé, mas deixando-se afetar efetivamente pelo olhar externo a ela⁴⁰.

Esse ponto indica a relevância do modernismo para a reflexão sobre o cristianismo. No entanto, historicamente o movimento desencadeou uma verdadeira crise na Igreja, como atesta a resposta do magistério por meio da encíclica *Pascendi dominici gregis* que condena as “doutrinas modernistas”⁴¹.

Publicada em 1907 pelo Papa Pio X, encíclica *Pascendi* versa especificamente sobre as “doutrinas modernistas”. Organizada em três partes, expõe, inicialmente, as doutrinas modernistas, conforme suas áreas de influência – história, filosofia, teologia – explicitando seus erros. A segunda parte trata das causas desse fenômeno, e a terceira apresenta soluções para vencer os chamados erros modernistas. O texto apresenta dois aspectos das doutrinas modernistas que, no seu parecer, as constituem como um erro. Negativamente, aponta-se o fato de estarem fundamentadas numa filosofia falsa, o agnosticismo, segundo o qual a razão humana fica reduzida à consideração dos fenômenos, sem direito nem aptidão para transpor esses

³⁶ *Ibid.*, p. 230.

³⁷ THEOBALD, C. Mon itinéraire au pays de la théologie. *Laval théologique et philosophique*, v. 68, n. 2, p. 319–333, 2012, p. 319-333.

³⁸ THEOBALD, C. *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica*, p. 10.

³⁹ THEOBALD, C. Mon itinéraire au pays de la théologie, p. 322.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 322.

⁴¹ PIO X, Papa. *Encíclica Pascendi Dominici Gregis*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html>. Acesso em: 11 abr. 2024. DH 3475-3500.

limites⁴². Positivamente, o texto apresenta como erro o imanentismo pelo qual a religião é explicada como qualquer outro fato humano, com base na humanidade e na história⁴³. Após descrever tais doutrinas e justificar o motivo de serem contrárias à fé católica, o texto conclui que as doutrinas modernistas formam a síntese de todas as heresias.

Theobald pondera que a resposta da encíclica *Pascendi* ao modernismo replica, em certo sentido, a atitude de Pio IX na encíclica que condenava os erros modernos⁴⁴. No entanto, enquanto *Quanta Cura* referiu-se aos erros do mundo moderno fora da Igreja, *Pascendi* os reconhece no interior mesmo da comunidade cristã. Ao analisar o texto de 1907, o teólogo identifica que a leitura de Pio X sobre o modernismo enquadrou-se numa visão doutrinal, na qual o conjunto das obras de seus protagonistas foi avaliado a partir de uma matriz filosófica, o agnosticismo, considerada falsa pelo magistério.

Em relação a essa interpretação, Theobald nota, após uma reconstituição das etapas da crise, que o modernismo não propôs exatamente uma nova doutrina, fundamentada sobre a filosofia agnóstica, mas consistiu essencialmente em uma nova prática cristã emergente de uma sociedade em vias de secularização:

A questão colocada pelo “modernismo” não está situada num face-a-face doutrinal entre teologia e filosofia, mas consiste essencialmente no surgimento de uma nova prática histórica: trata-se, no plano intelectual, da influência das ciências humanas nascentes sobre o fenômeno cristão e, no plano prático, uma nova maneira de situar-se social e politicamente na sociedade liberal da época. Ora, enquanto Pascendi deduz os princípios da crítica histórica “modernista” de uma filosofia “modernista”, as coisas realmente aconteceram na direção oposta: é o contato com certo número de novas práticas que levam a operar revisões conceituais⁴⁵.

A compreensão do modernismo como doutrina dificultou a percepção da novidade que ele representou enquanto prática histórica. Theobald nota que a dificuldade do Magistério em perceber esse aspecto nos modernistas decorreu da tendência do catolicismo oficial a identificar doutrina e cultura⁴⁶. Tal tendência transparece, por exemplo, na identificação subjacente entre Revelação e ensinamentos da Igreja em *Dei Filius*. Nesse quadro, a cultura torna-se objeto de apreciação doutrinal e é avaliada conforme sua concordância ou discordância em relação ao corpo doutrinal. De acordo com essa tendência, a diferenciação da cultura é vista como

⁴² DH, 3475.

⁴³ DH, 3477.

⁴⁴ THEOBALD, C. *Le Chritianisme comme style*, p. 211.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 230. (Tradução nossa).

⁴⁶ THEOBALD, C. *Le Chritianisme comme style*, p. 230.

deformação. Nessa perspectiva, a posição do magistério de Pio IX e Pio X em *Quanta Cura* e *Pascendi*, respectivamente, caracterizou-se pelo tratamento doutrinal da cultura moderna, como um fenômeno explicável a partir de suas bases filosóficas.

No entanto, conforme ressalta Theobald, a concepção de racionalidade moderna “desloca a fronteira entre o credível e cognoscível”⁴⁷. O que até então havia sido crido como objeto de fé, torna-se agora objeto cultural, produção humana, sendo, portanto, suscetível de interpretação. Esse deslocamento evidencia a distinção entre dogma e cultura ao demonstrar que as formulações de fé são elaboradas sempre em contexto. A percepção dessa distinção enfraquece a concepção católica de normatividade doutrinal, pela qual a proposição da fé transmite intrinsecamente uma determinada visão de mundo⁴⁸.

Diante dessa nova racionalidade e frente à tendência do catolicismo do século XIX a identificar dogma e cultura os modernistas representam uma novidade, pois, perante a cultura de seu tempo, eles não apresentam uma doutrina. Conforme analisa Theobald, “ao princípio da transformação das sociedades liberais, ele não opõe um sistema doutrinário ou um ‘sentimento de fé’, mas introduz um princípio de interpretação”⁴⁹. Trata-se da prática de pensar a fé a partir da cultura nova na qual estão inseridos, o que indica que o princípio hermenêutico dos modernistas decorre, no fundo, da busca de credibilidade da fé. Numa cultura na qual a fé não é mais o pressuposto, essa prática é viável somente sob a condição de não identificar o núcleo da fé com determinada cultura.

A questão central levantada pelos modernistas – o problema da interpretação da fé numa cultura diferenciada – continua relevante para a reflexão sobre a fé cristã hoje. Essa relevância consiste na percepção de que numa nova cultura a fé demanda uma nova plausibilidade⁵⁰. Esse princípio permite que numa nova situação cultural busque-se nova credibilidade da fé, podendo assim emergir uma nova forma de crer.

2.3 O CONCÍLIO VATICANO II E O PRINCÍPIO HERMENÊUTICO DE REFORMA DA IGREJA E REINTERPRETAÇÃO DA DOCTRINA CRISTÃ

A questão da credibilidade da fé cristã continuou permeando as iniciativas da Igreja nas décadas seguintes à crise modernista. Nesse período ocorreram diversos movimentos de renovação – bíblica, litúrgica, apostólica – dentre os quais, o mais difundido foi a Ação

⁴⁷ *Ibid.*, p. 230.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 232. (Tradução nossa).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 235.

Católica, criada pelo Papa Pio XI em 1929, com o intuito de fortalecer a atuação dos cristãos leigos na sociedade. Todas essas iniciativas ensejaram, de certa forma, o maior acontecimento da Igreja Católica no século XX, o Concílio Vaticano II (1962-1965), que representou um marco da renovação eclesial⁵¹.

A referida renovação pode ser interpretada, conforme Theobald, como transformação na abordagem da doutrina⁵². “O Concílio deve cuidar, sobretudo, de conservar e propor de maneira mais eficaz o depósito da doutrina cristã” declara o Papa João XXIII na abertura do evento⁵³. Mostra-se aqui que o Concílio tratará da doutrina cristã, o que evidencia sua continuidade com os 20 concílios anteriores. Mas é justamente essa concentração na doutrina que apareceu numa nova moldura, como defende Theobald. O reconhecimento da necessidade de “propor de maneira eficaz” enfatizou o *modo* de apresentar a doutrina:

Hoje, é necessário que toda a doutrina cristã, integralmente, sem nenhuma omissão, seja proposta de um modo novo, com serenidade e tranquilidade, em vocabulário adequado e num texto cristalino [...] A doutrina é sempre a mesma, mas é preciso que seja mais ampla e profundamente conhecida para ser melhor assimilada e contribuir positivamente para a formação das pessoas⁵⁴.

Ao falar sobre o modo novo de propor a doutrina cristã, João XXIII postulou a importância de que ela fosse exposta de modo compreensível às pessoas. Dessa forma, ele vinculou o modo de apresentar a fé cristã à força de transformação que ela exerce sobre as pessoas. Na análise de Theobald, a atenção ao modo de apresentar a doutrina justificou-se pela preocupação com sua recepção⁵⁵. Ressaltando a força de transformação da fé cristã, passou-se da ênfase no conteúdo para a atenção à recepção da doutrina. Esclareceu-se, assim, a mudança de perspectiva em que a doutrina seria abordada.

Mas, para que esse objetivo fosse efetivado, era preciso ainda indicar em que condições se poderia renovar ou apresentar de modo novo a doutrina. João XXIII, reiterando que não se tratava de repetir os ensinamentos dos concílios passados, esclareceu as bases em que um novo modo de propor a fé cristã seria possível:

É necessário que esta doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do

⁵¹ THEOBALD, C. As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja. In: *Cadernos de Teologia Pública*, ano X, n. 77, 2013b., p. 12.

⁵² *Ibid.*, p. 184.

⁵³ JOÃO XXIII. *Gaudet Mater Ecclesia*. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Vaticano II: mensagens discursos, documentos*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 30.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 31-32.

⁵⁵ THEOBALD, C. *A recepção do Concílio Vaticano II*, p. 187.

nosso tempo. Uma coisa é a substância do “*depositum fidei*”, isto é, as verdades contidas na nossa doutrina, e outra é a formulação com que são enunciadas, conservando-lhes, contudo, o mesmo sentido e o mesmo alcance. Será preciso atribuir muita importância a esta forma e, se necessário, insistir com paciência, na sua elaboração; e dever-se-á usar a maneira de apresentar as coisas que mais corresponda ao magistério, cujo caráter é prevalentemente pastoral⁵⁶.

Nesse famoso trecho do discurso afirma-se a distinção entre substância do depósito da fé e sua formulação. Essa distinção representa, na análise de Theobald, o princípio de interpretação da doutrina que até então, na fase preparatória do Concílio, não havia sido esclarecido. Há dois aspectos a destacar em relação a esse princípio.

Primeiramente, a distinção entre substância do *depositum fidei* e sua formulação reconhece o caráter histórico das expressões da fé, condicionadas à cultura de cada época. Essa distinção representa um avanço em relação à tendência católica do século XIX de identificar dogma e cultura, a qual inviabilizava a reinterpretação do mistério cristão. Na linha da identificação entre dogma e cultura, a comunicação da fé consistia em repetir os ensinamentos da Igreja. Afastando-se dessa tendência, João XXIII assumiu que somente a repetição das fórmulas doutrinárias não asseguraria a transformação pessoal da qual a fé é força motriz. Justificou-se, portanto, a necessidade de distinguir, na abordagem da doutrina, entre o que é a essência da fé (*depositum fidei*) e suas expressões, assumindo que estas últimas são relativas, formuladas conforme a cultura de cada época. Nesse sentido, a possibilidade de reinterpretação do mistério cristão está vinculada à maneira de formular a fé, o que justifica a importância assinalada por João XXIII à forma de expor a fé.

Essa tarefa requer, contudo, a identificação do critério que vai reger a nova maneira de exprimir a fé. É, então que, ao afirmar que a doutrina deve ser exposta “conforme às exigências de nosso tempo”, João XXIII estabelece que o critério de reformulação das expressões de fé é sua recepção. Postula, assim, o vínculo entre a forma e a recepção, indicando que as formulações serão tão mais apropriadas quanto sejam capazes de suscitar e animar a fé. Este é o segundo aspecto deste importante texto de *Gaudet Mater Ecclesia*, que consiste no reconhecimento do caráter fundamentalmente pastoral do Magistério. Analisando o duplo aspecto deste princípio de interpretação postulado neste texto, Theobald comenta:

Esse *princípio* se situa claramente numa dupla distância em relação ao capítulo IV de *Dei filius*: ele não afirma apenas, e pela primeira vez, a diferença fundamental entre o depósito da fé tomado como um todo sem

⁵⁶ JOÃO XXIII. *Gaudet Mater Ecclesia*, p.32.

referência a uma pluralidade interna das verdades que pertence já à expressão, e a forma histórica que tal depósito assume nessa ou naquela época; ele insiste também – como implicação dessa concepção hermenêutica da fé – na *função fundamentalmente pastoral do magistério eclesial*⁵⁷.

O reconhecimento da distinção entre substância da fé e suas expressões e do aspecto pastoral destas, representa a articulação entre a reinterpretação do mistério cristão e a reforma da Igreja, objetivos que até então apareciam justapostos⁵⁸. Na medida em que a preocupação com a maneira de dizer a fé é justificada pela percepção da importância dessa forma para a recepção da doutrina, evidencia-se a ligação íntima entre o novo modo de expor a fé – reinterpretação da doutrina – e a própria reforma da Igreja.

Percebe-se, pois, que a necessidade de buscar uma nova maneira de exprimir a fé, identificada no início do Concílio, ensejou a criação de um modo de trabalhar condizente com esse objetivo, que, em última análise, implicou o aprofundamento do significado da fé. Numa releitura do Concílio, Theobald identifica no conjunto dos documentos conciliares os dois textos que balizam esse movimento: a Constituição Dogmática sobre a Revelação – *Dei Verbum* – e a Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje – *Gaudium et Spes*. O autor as assemelha a dois eixos que permitem interpretar o Vaticano II⁵⁹. *Dei Verbum* como eixo vertical representa a maneira de compreender a Revelação, a qual consiste no reconhecimento do modo de Deus se relacionar com as pessoas manifestado em Jesus (*Dei Verbum*, 4). Esta forma de compreender a Revelação se expressa num modo de se relacionar com a sociedade indicada em *Gaudium et Spes* – eixo horizontal. Theobald observa que a conjugação entre esses dois eixos ainda não é nítida no momento do Concílio, ficando a cargo da interpretação pós-conciliar. Explica:

Esta escuta da Palavra de Deus não pode ser separada de um discernimento concomitante dos “sinais dos tempos”, abordado na Constituição pastoral *Gaudium et spes*. Insisto um pouco nesta segunda vertente de uma prática a ser assimilada, pois um dos problemas maiores do Vaticano II é ter tratado separadamente essas duas leituras, a interpretação da Bíblia e a interpretação do momento presente. Ora, as duas são inseparáveis como o são o Cristo Jesus e os tempos messiânicos; e é impossível escutar hoje a voz de Deus, sem percebê-la já em ação naquelas e naqueles que encontramos cotidianamente, bem como em suas culturas⁶⁰.

⁵⁷ THEOBALD, C. *A recepção do Concílio Vaticano II*, p. 187. (Grifo do autor).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 188.

⁵⁹ THEOBALD, C. *Vaticano II: un événement, une vision, des questions*. Palestra proferida no Colloque de Rentrée do Centre Sèvres em 12 out. 2012b. Áudio disponível em: <<https://centresevres.com/ecoute/colloque-de-rentree-du-centre-sevres-intervention-de-christoph-theobald/>> Acesso em: 22 jun. 2019.

⁶⁰ THEOBALD, C. Vaticano II: uma visão de futuro – uma pedagogia da fé – uma maneira de resolver questões particulares. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 45, Número 126, p.279, mai./ago. 2013a, p. 277.

Theobald defende a mútua concordância entre relação com a Palavra e relação com o mundo, fundamentando-a na convicção de que a fé implica uma interpretação da realidade⁶¹, conforme se apreende da leitura de *Gaudium et Spes*:

O Povo de Deus, movido pela fé com que acredita ser conduzido pelo Espírito do Senhor, o qual enche o universo, esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e aspirações, em que participa juntamente com os homens de hoje, quais são os verdadeiros sinais da presença ou da vontade de Deus. Porque a fé ilumina todas as coisas com uma luz nova, e faz conhecer o desígnio divino acerca da vocação integral do homem e, dessa forma, orienta o espírito para soluções plenamente humanas (GS 11).

A conjugação entre fé e escuta da realidade presente em *Gaudium et Spes* indica uma maneira de proceder que, na avaliação de Theobald, permitiu “à recepção conciliar a passagem a um novo limiar”. Assim, nos anos seguintes ao Vaticano II acontecem diversas iniciativas teóricas e práticas de renovação eclesial: reforma litúrgica, os trabalhos das conferências episcopais e outros. Em relação aos fundamentos teológicos da renovação, a Congregação para a Doutrina da Fé publica, em 1973, a declaração *Mysterium Ecclesiae*⁶², na qual endossa a necessidade de um trabalho teológico de renovação das expressões dogmáticas⁶³. Nessa linha, também muitas publicações teológicas no período pós-conciliar se dedicaram ao tema da linguagem, no espírito de *aggiornamento* lançado pelo Vaticano II⁶⁴.

3 VIVER E PENSAR A FÉ NO HORIZONTE DA INEVIDÊNCIA DE DEUS

Esse movimento de renovação é historicamente circunstanciado pela emergência de um novo cenário cultural comumente chamado de pós-modernidade⁶⁵. Historicamente, o fim das utopias totalitárias, representado pela II Guerra Mundial (1939-1945) e pelo desfecho da Guerra Fria com a queda do muro de Berlim (1989) e a revolução cultural de 1968 são marcos que

⁶¹ *Ibid.*, p. 277.

⁶² SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração Mysterium Ecclesiae acerca da doutrina católica sobre a Igreja para a defender de alguns erros hodiernos*. Roma, 1973. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_po.html> Acesso em: 16 jan. 2019. DH, 4530-4541.

⁶³ Um comentário sobre os pontos de esclarecimento da Congregação da Doutrina acerca da renovação teológica, decorrente do processo de mudanças impulsionado pelo Vaticano II, pode ser lido em SEGUNDO, J. *O dogma que liberta*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 387-389.

⁶⁴ Uma busca simples no acervo bibliográfico da biblioteca Pe. Vaz com a expressão *linguagem* mostrou a incidência de publicações sobre este tema no âmbito da teologia, sobretudo na década de 1970.

⁶⁵ Há dissensões quanto ao uso do termo de pós-modernidade para definir a atualidade, bem como à própria ideia de subsumir a um a um único termo uma variedade de experiências socioculturais não convergentes. Emprega-se pós-modernidade para acentuar a ruptura com o paradigma moderno, embora haja autores que falam de modernidade tardia (Giddens) ou hipermodernidade (Lipovetsky) por analisarem que o momento atual seria um desdobramento ou mesmo exacerbação da modernidade, um elenco dos autores que discutem a contemporaneidade é apresentado por RIVAS, E.; SUREKI, L. C. *Modernidade inviável*, p. 530.

ajudam a balizar a crise da modernidade e a emergência desse novo momento histórico. Culturalmente, constata-se que o complexo fenômeno da secularidade segue paralelamente ao avivamento de diversos movimentos espirituais que, somando-se a outras manifestações da cultura denotam uma pluralidade radical de visões de mundo.

Nesse quadro, nota-se a ausência de um sentido comum para fundamentar o laço social. No mais, a própria noção de progresso é contestada diante da crise ambiental, cujas causas se entrelaçam cada vez mais diretamente com a ação humana. Theobald denomina este momento como idade pós-metafísica, caracterizado pela impossibilidade de se recorrer a narrativas totalizantes para dar um sentido comum à história ou, ao menos, pelo reconhecimento da relativização das próprias convicções, num sentido semelhante ao que Taylor fala de secularidade.

As principais características do que se chama de idade pós-metafísica já foram evocadas: positivamente, constatamos o pluralismo radical de visões de mundo no seio de nossas sociedades pós-modernas e a individualização crescente de nossos estilos de vida; negativamente, comentamos o fim de qualquer metafísica que queira fazer de uma dessas visões de mundo ou de um desses estilos de vida uma norma universal de referência para todas as outras culturas, o que acarretaria no final das contas, e de novo positivamente, um deslocamento do antigo universal metafísico e religioso rumo a uma metarreflexão moral e política sobre as deliberações que nossas sociedades e seus indivíduos implementam efetivamente para “estabelecer o que é de igual interesse para cada um e o que é igualmente bom para todos”⁶⁶.

Nesse cenário pós-metafísico onde a inevidência radical de Deus e a pluralidade de visões de mundo estão intimamente ligadas, coloca-se a questão de saber qual é o status possível à fé cristã. Theobald aborda o problema como um dilema entre a postura de tolerância e a questão da verdade. No contexto de pluralidade, a tendência das convicções religiosas e das atitudes agnósticas é de se situarem no âmbito das opiniões, quer seja contentando-se com sua fé quer seja recusando um engajamento⁶⁷. Embora esta postura de tolerância seja legítima no plano do convívio social, ela mostra-se insuficiente para a manutenção da questão da verdade no âmbito da convicção de fé, a qual, conforme Theobald, demanda do sujeito “um compromisso ante a verdade e ante sua própria verdade”⁶⁸. O autor reconhece que a questão da verdade importa, além disso, à própria sociedade, que sem ela ficaria privada de um “potencial de motivação necessário à sobrevivência”⁶⁹. Por outro lado, a questão da verdade levanta o

⁶⁶ THEOBALD, C. *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica*, p.7.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁶⁸ THEOBALD, C. *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica*, p. 10.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 10.

problema da intolerância e violência da qual ela pode tornar-se fonte. Coloca-se, assim, o dilema de situar a fé cristã na contemporaneidade, tendo consciência tanto dos limites da postura tolerante quanto do risco representado pela questão da verdade. Para Theobald, esse desafio representa a oportunidade de pensar Deus de maneira nova como até então na idade metafísica não pôde ser pensado:

Pensar Deus hoje em dia implica tirar-se proveito deste deslocamento (e que se o faça positivamente), de maneira que a fé em Deus apareça sob um ângulo novo, ângulo sob o qual nunca tenha sido percebida na idade metafísica. Isto supõe, entretanto, que não se faça silêncio em torno do estatuto aporético de nossa condição: esta condição não pode, com efeito, significar o desaparecimento da questão da verdade ou sua limitação aos campos científicos e sociopolíticos. Precisamos, pois, enfrentar esta dificuldade de fundo e atravessá-la no próprio ato de pensarmos hoje a fé em Deus⁷⁰.

CONCLUSÃO

Diante das transformações socioculturais do tempo presente, as pessoas e as comunidades crentes são interpeladas a viver a fé e a pensar Deus de uma nova maneira. A partir da análise apresentada, pode-se dizer que a novidade de tal forma consiste, especificamente, em sustentar a conexão da fé com a realidade como indica o princípio da íntima relação entre a fé e a interpretação da realidade, postulado pelo Concílio Vaticano II. A referida conexão poderia, enfim, inspirar os cristãos à prática de deixar-se afetar efetivamente pela realidade na reflexão sobre a fé, abrindo, assim, espaço para elaboração de linguagens ancoradas na experiência concreta.

BIBLIOGRAFIA

- CONCÍLIO VATICANO I. *Constituição Dogmática Dei Filius*, 1870. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_it.html>. Acesso em: 11 abr. 2024.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Vaticano II: mensagens, discursos, documentos*. Trad. Francisco Catão. São Paulo: Paulinas, 1998.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração *Mysterium Ecclesiae* acerca da doutrina católica sobre a Igreja para a defender de alguns erros hodiernos*. Roma, 1973. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_po.html> Acesso em: 11 abr. 2024.
- CUNHA, C. *Provocações Decoloniais à Teologia Cristã*. São Paulo: Terceira via, 2017.
- DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Trad. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo Demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro, 2010.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 7-8.

Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf> Acesso em: 11 abr. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Diversidade cultural. *Atlas do censo demográfico 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2013. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv64529_cap9.pdf>. Acesso em: 11 abr. 2024.

JOÃO XXIII. *Gaudet Mater Ecclesia*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html>. Acesso em: 11 abr. 2024.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004.

MARQUES, M. *Compreender o Cristianismo como estilo: uma leitura de Christoph Theobald*. Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), 2019.

PIO IX, Papa. *Encíclica Quanta Cura*, 1864. Disponível em: <<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>> Acesso em: 11 abr. 2024.

PIO IX, Papa. *Bula Aeterni Patris*, 1968. Disponível em: <<https://w2.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/litterae-apostolicae-aeterni-patris-29-iunii-1868.html>> Acesso em: 11 abr. 2024.

PIO X, Papa. *Encíclica Pascendi Dominici Gregis*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html> Acesso em: 11 abr. 2024.

RIVAS, E.; SUREKI, L. C. Modernidade inviável...? A pertinência teológica das “modernidades alternativas”: lendo Charles Taylor. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 49, n. 3, p. 527-544, set./dez., 2017.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração *Mysterium Ecclesiae* acerca da doutrina católica sobre a Igreja para a defender de alguns erros hodiernos*. Roma, 1973. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_po.html> Acesso em: 11 abr. 2024.

SEBOUÉ, B.; THEOBALD, C. *A Palavra da Salvação: Doutrina da Palavra de Deus, Revelação, Fé, Escritura, Tradição, Magistério*. São Paulo: Loyola, 2006. (Col. História dos Dogmas, 4)

TAYLOR, C. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

THEOBALD, C. *Maurice Blondel und das Problem der Modernität*. Beitrag zu einer epistemologischen Standortbestimmung zeitgenössischer Fundamentaltheologie, "Frankfurter theologische Studien" 35, Frankfurt, Knecht, 1988.

THEOBALD, C. *A Revelação*. São Paulo: Loyola, 2006.

THEOBALD, C. As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: o Cristianismo como estilo. In: *Cadernos de Teologia Pública*, ano VIII, n. 58, 2011.

THEOBALD, C. Mon itinéraire au pays de la théologie. *Laval théologique et philosophique*, v. 68, n. 2, p. 319–333, 2012.

THEOBALD, C. *Vatican II: un événement, une vision, des questions*. Palestra proferida no Colloque de Rentrée do Centre Sèvres em 12 out. 2012c. Áudio disponível em: <<https://centresevres.com/ecoute/colloque-de-rentree-du-centre-sevres-intervention-de-christoph-theobald/>> Acesso em: 11 abr. 2024.

THEOBALD, C. Vaticano II: uma visão de futuro – uma pedagogia da fé – uma maneira de resolver questões particulares. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 45, Número 126, p.279, mai./ago. 2013a.

THEOBALD, C. As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja. In: *Cadernos de Teologia Pública*, ano X, n. 77, 2013b.

THEOBALD, C. *A recepção do Concílio Vaticano II*: acesso à fonte. São Leopoldo: Unisinos, 2015.