

LITERATURA E RELIGIÃO EM DISCUSSÃO: REVISANDO INTERPRETAÇÕES, MÉTODOS E TEORIAS

Douglas Rodrigues da Conceição¹
Universidade do Estado do Pará

RESUMO: O presente artigo faz a apresentação de algumas das principais discussões acerca do intitulado debate teologia vs literatura. Nele estão contidas discussões tanto do panorama brasileiro quanto do europeu. A idéia motora é a seguinte: tanto a teologia quanto a literatura possuem como tarefa comum um esforço hermenêutico para a compreensão do ser humano e de suas questões mais profundas.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia. Literatura. Hermenêutica. Discursividade.

Introdução

Seria quase impossível esgotarmos, neste trabalho, a inabarcável produção intelectual que gravita em torno das discussões teológicas e religiosas a partir do texto literário. A maior parte delas foi escrita por teólogos que vislumbraram a possibilidade de se fazer teologia ou de capturar o dado transcendente a partir do texto literário. Jean-Pierre Jossua e Johann Baptist Metz entenderam que um importante caminho para a realização dessa tarefa seria o de descobrir na literatura o seu conteúdo teológico explícito ou latente.² Entretanto, não caberia fazer da literatura uma espécie de lugar teológico onde somente poder-se-ia ver determinados traços de uma teologia imutável ou imagens religiosas cristalizadas em nossa tradição. Temos antes, segundo Jossua e Metz, que perguntar o que é que só a literatura e nenhuma teologia conceitual será capaz de dizer e expressar eficazmente.³

Este percurso, que muitos autores trilharam, trata de uma virada no discurso teológico e, conseqüentemente, de sua compreensão de ser humano e de mundo. Com a relativização dos antigos paradigmas de conhecimento emergida simultaneamente ao advento do mundo moderno, o pensamento teológico nos parece ter percebido a necessidade de uma autorreflexão tanto do ponto de vista de seu objeto quanto do ponto de vista de seu método.⁴

¹ Doutor em Ciências da Religião pela UMESp e docente do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade do Estado do Pará.

² Cf. Jean-Pierre JOSSUA; Johann B. METZ. Editorial. In Teologia e literatura (*Concilium*), p. 3.

³ Cf. Jean-Pierre JOSSUA; Johann B. METZ. Editorial. In Teologia e literatura (*Concilium*), p. 4.

⁴ Segundo Claude Geffré, “como, por definição, Deus escapa aos limites da razão[...] A teologia tende a ser compreendida não simplesmente como um discurso sobre Deus, mas como um discurso que reflete sobre a linguagem sobre Deus, um discurso sobre uma linguagem humana que fala humanamente.” Cf. Claude GEFFRÉ, *Crer e interpretar*, p. 32-33.

Na esteira de Claude Geffré, a compreensão de teologia como o *intellectus fidei* só pode apresentar, no panorama do mundo atual, certa caducidade.⁵ A questão que se coloca subterraneamente na afirmação anterior deve ser compreendida pela ineficiência que o *intellectus fidei* ofereceria para a compreensão e a decifração da experiência do ser humano no mundo contemporâneo.⁶ Isto não isenta, todavia, o mundo atual, o ser humano e seus dilemas de serem compreendidos à luz da tradição cristã, como também não significa a criação de um tribunal de acusação para a teologia. O que se tem na verdade, segundo Geffré, são novas formas de compreensão do trabalho que a teologia deve realizar. A teologia deve ser comprometida, para Geffré, cada vez mais com uma tarefa crítico-interpretativa da tradição cristã.⁷ Enquanto hermenêutica, a teologia apresentaria, portanto, uma profunda afinidade com o discurso literário, pois tanto a teologia, sob esta nova ótica, quanto a literatura empreendem – a partir da capacidade que elas possuem em lidar e de identificar as regiões simbólicas – formas de conhecimento do ser humano e do mundo, que por vezes fazem apelo às operações de natureza hermenêutica para a revelação do excesso de sentido que caracteriza a maneira pela qual são representados por elas. Talvez seja essa a percepção que Jossua e Metz tenham ao dizer que

De qualquer modo não se trata de dar continuidade às tentativas duma teologia ‘poética’ ou da ‘espiritualidade’, conhecidas de todas as épocas e caracterizadas pelo vago e arbitrário. O que se pretende, pelo contrário, é encontrar na *forma literária um novo rigor de trabalho* peculiar, numa época que não se parece nem com a da abstração nem com a do sistema. É evidente que o que está em causa é mais que um certo estilo, é uma mudança na própria maneira de pensar, é uma preocupação dominante em recorrer à experiência cristã, à observação profunda dos intercâmbios incessantes entre essa experiência e a confissão de fé.⁸

Indubitavelmente, a literatura emerge no mundo contemporâneo como instância que propicia novas aberturas de interpretação – do ponto de vista teológico e religioso – acerca do ser humano e do mundo e por isso pode ter o seu *trabalho* comparado ao que realiza uma teologia de corte hermenêutico. Hervé Rousseau, reportando-se a Pie Duployé, compartilha da mesma percepção ao afirmar, por exemplo, que os romances de Georges Bernanos são muito mais que narrações; são, na verdade, interpretações da existência e da revelação na perspectiva do mundo contemporâneo; são também interpretações fundadas sobre sua própria

⁵ Cf. Claude GEFFRÉ, *Crer e interpretar*, p. 32.

⁶ Cf. Claude GEFFRÉ, *Como fazer teologia hoje*, p. 7.

⁷ Cf. Claude GEFFRÉ, *Como fazer teologia hoje*, p. 7.

⁸ Jean-Pierre JOSSUA; Johann B. METZ, Editorial. In *Teologia e literatura (Concilium)*, p. 5. Caberia perguntar aos autores o porquê de se pretender criar um novo rigor para o trabalho teológico. (Grifo nosso).

existência.⁹ Prova da importância da literatura pode ser vista também no pronunciamento da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II.

A literatura e as artes são também, segundo a maneira que lhes é própria, de grande importância para a vida da Igreja. Procuram elas dar expressão à natureza do homem, aos seus problemas e à experiência de suas tentativas para conhecer-se e aperfeiçoar-se a si mesmo e ao mundo; e tentam identificar a sua situação na história e no universo, dar a conhecer as suas misérias e alegrias e necessidades e energias, e desvendar um futuro melhor. Conseguem assim elevar a vida humana, que exprimem sob muito diferentes formas, segundo os tempos e lugares. Por conseguinte, deve trabalhar-se por que os artistas se sintam compreendidos, na sua atividade, pela Igreja e que gozando duma conveniente liberdade, tenham mais facilidade de contatos com a comunidade cristã.¹⁰

A afirmação da importância das artes e da literatura como forma legítima de interpretação do mundo e das experiências vividas pelo ser humano, entre elas a experiência de Deus e as de natureza religiosa, dissipa a *invisibilidade* das questões autênticas que ambas construíram ao longo de muitos séculos. Trata-se não só de um reconhecimento público da força que elas possuem ao lidar com as dimensões, os dilemas e as crises propriamente humanas, mas também de reconhecer seu estatuto de conhecimento sobre tais esferas que nos atingem diretamente.

A aproximação entre a teologia e a literatura – por meio da capacidade enunciativa que ambas possuem de dizer a realidade, o ser humano e tudo aquilo que ele aspira, deseja e o toca incondicionalmente – poderá, verdadeiramente, entre elas, estabelecer uma forma paralela e não conflitiva de discurso. Poderemos dizer também que o objeto mesmo da teologia passaria a ser a revelação de Deus, dentro da tradição cristã, segundo a localização, as aspirações e as experiências humanas historicamente construídas.

1. Literatura e Cristologia

O primeiro trabalho a ser apresentado aqui é a obra do espanhol Olegário González de Cardedal. *Cuatro poetas desde la otra ladera* teve como preocupação principal a pergunta pela pertinência da cristologia nos séculos XIX e XX, a partir do legado literário de quatro escritores: Unamuno, Jean Paul Richter, Antonio Machado e Oscar Wilde. O seu exaustivo percurso apresenta com detalhes a tessitura do tema cristológico no espaço literário dos autores mencionados. Daríamos centralidade às análises que González de Cardedal realiza da

⁹ Cf. Hervé ROUSSEAU, A literatura: qual é o seu poder teológico? In *Teologia e literatura*, p. 8. Hervé Rousseau menciona a clássica obra de Pie Duployé intitulada *La religion de Pègui*, Paris, 1965.

¹⁰ *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*, p. 618.

obra *El Cristo de Velázquez* de Miguel de Unamuno. A primeira justificativa que apresenta pela escolha de Unamuno reside na afirmação de que os problemas em torno de Deus, Cristo e homem, no horizonte da eternidade, sempre estiveram presentes na obra do escritor espanhol.¹¹ Na tentativa de superar o Unamuno da obra *Do sentimento trágico da vida*, Cardedal de González verá no poema *El Cristo de Velázquez* uma transmutação temática, pois o poema, começado em 1912 e terminado em 1922, resgataria a contemplação, a oração e a esperança.¹²

Uma questão levantada por González de Cardedal recaiu sobre o porquê da escolha da tela de Diego Rodríguez de Silva Velázquez como elemento de “inspiração” de Unamuno. Problemas em torno de uma questão que não se pode resolver facilmente: Unamuno pretendia falar do Cristo pintado por Velázquez ou do Cristo da tradição cristã? Parte desse pequeno enigma se deve à variedade de expressões que retrataram a imagem de Jesus nas artes plásticas da Europa. Uma tensão é posta: entre os Cristos trágicos e os Cristos que retratam certa majestade universal, Unamuno escolheu uma expressão cristológica apolínea, majestática, mais luz e céu, como é o Cristo de Velázquez, afirma González de Cardedal.¹³

O tema cristológico parece, em González de Cardedal, ser um problema a se resolver na contemporaneidade. Ele se interroga acerca do fundamento que justificaria a possibilidade de a palavra humana sobre Cristo ser mais que uma lembrança psicológica e nostálgica de um passado esgotado. Entretanto, González de Cardedal se refugia numa imagem de Cristo que lhe permite afirmar o Cristo ressuscitado como algo pertencente a um universo transtemporal.

E se questiona: “¿No es posible a nosotros hoy mirarle a la cara, ver en su rostro la gloria del Eterno, reconocer en su humanidad nuestra humanidad y en su muerte nuestra salvación?”¹⁴

González de Cardedal reconhece que três são as vias de recuperação de uma realidade (Cristo) que, sendo no tempo, pertencem a uma ordem transtemporal ou eterna: a liturgia, a mística e a arte. A liturgia seria o caminho que constitui a celebração representadora dos mistérios. A mística seria a contemplação de Deus como mistério de amor pessoal comunicado e dos mistérios de Jesus. E a arte? González de Cardedal não responde de forma tão explícita a função da arte em relação à maneira como apresenta as funções da mística e da liturgia. Todavia, entende que tanto a mística e a liturgia quanto a arte são momentos criadores em que o espírito de Deus e o espírito dos homens juntos fazem reviver a criação

¹¹ Cf. Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, p. 7.

¹² Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, p. 27.

¹³ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, p. 32.

¹⁴ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, p. 33.

originária. Para ele: “En ella el hombre se asoma al abismo del ser, se reencuentra a sí mismo en la luz y recobra capacidad de vivir”.¹⁵ González de Cardedal chega à conclusão de que a contemporaneidade de Cristo é a condição necessária para que o homem, que é corpo, viva.

Notamos um ponto interessante na apreciação inicial que González de Cardedal realiza da obra Unamuno. O seu interesse – nos ocorreu de tal maneira – reside numa espécie de revitalização do tema cristológico. González de Cardedal tem preocupações acerca das várias formas de recepção (interpretação) do tema mencionado, parecendo buscar elementos que clarifiquem uma forma de recepção mais autêntica. Ele percebe que tanto o catolicismo quanto o protestantismo tiveram compreensões um pouco divergentes quanto ao que Jesus representou e legou para a história; todavia, seriam elas entre si aceitáveis. Cremos que para González de Cardedal as divergências de interpretação das duas principais tradições cristãs incidem também sobre a função mediadora que elas representam.¹⁶ Entretanto, percebe que a própria literatura de Unamuno intenta, como que a partir de uma dimensão metalinguística, explicar determinadas formas de mediação e de acesso a Cristo. Unamuno enumera três formas de mediação, entre elas a arte. A fé, o Espírito Santo e a arte seriam para Unamuno as três formas de mediação que revelam o Cristo vivo.¹⁷ Recuperaremos aqui um pequeno trecho do poema de Unamuno:

los ojos *de la fe* en lo más recóndito
del alma, y por virtud del *arte* em forma te creamos visible. Vara mágica
nos fue el pincel de Don Diego Rodríguez de Silva Velázquez.
[...]
consolador a nos *el Santo Espiritu*,
ánimo de tu grey, que obra en el arte
y tu visón nos trajo

Um dos evidentes esforços de González de Cardedal é o de apresentar certo ajuste entre o que entende ser o cerne da teologia católica e a teologia que é expressa no poema de Unamuno. Para tanto, é preciso distanciar Unamuno das possíveis influências dos temas do protestantismo de Harnack¹⁸, sobretudo sua cristologia, como também compreender que a teologia protestante é toda calcada na audição da palavra. Para ele, a teologia do poema de Unamuno estaria mais alinhada à teologia católica, pois esta se encontra assentada sob o esplendor das realidades materiais e institucionais, portanto mais próxima do mundo grego,

¹⁵ Olegário GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, p. 35.

¹⁶ Cf. Olegário GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, p. 37.

¹⁷ Olegário GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, p. 37.

¹⁸ As referências a Harnack têm sua origem nas possíveis influências desse teólogo protestante no pensamento de Unamuno. Cf. *Op. cit.*, p. 53.

com suas produções artísticas, enquanto que a teologia protestante teria como preocupação a dimensão *sola palabra* e certo descompromisso com o mistério da encarnação.¹⁹ Portanto, González de Cardedal entende, assim como Unamuno, que a fé, a arte e o Espírito Santo unidos são a perfeita *mediación-representación* visibilizadora de Cristo.²⁰ Sua crítica ao protestantismo pôde ser expressa da seguinte maneira:

[...] a la fe nuda o desnuda del protestantismo (*sola fides*), que lleva consigo una ínsita voluntad de iconoclasmo permanente, y rechaza las representaciones visivas, táctiles y de outro orden para dejar sólo las auditivas de ahí la significación de la lectura, la exégesis, la música y la predicación para el protestantismo [...]²¹

Em suma, a arte – ‘este verbo silencioso y blanco’, disse Unamuno – tem a sagrada missão de representar a Deus: “Nuestra palabra es válida para hablar de él, porque él existió encarnado; y válido serán también el color y la línea.”²²

Sem aprofundar a questão, González de Cardedal tenta entender o poema de Unamuno na linha das grandes epopéias do mundo europeu. *El Cristo de Velázquez* revelaria uma preocupação de Unamuno com os aspectos políticos, poéticos e religiosos do povo espanhol. Para González de Cardedal, Unamuno pôde expressar a catolicidade do povo espanhol neste poema. Há uma espécie de mistura que resulta num Unamuno profeta e poeta.²³ O próprio Unamuno se expressaria, dizendo que

A mi me ha dado ahora formular la fe de mi pueblo, su cristología realista, y... lo estoy haciendo en verso. Es un poema que se titulará *Ante el Cristo de Velázquez*, y del que llevo escritos más de setecientos endecasílabos. Quiero hacer cosa cristiana, bíblica y española.²⁴

O enigma do porquê da escolha do quadro de Velázquez como pintura base para o poema de Unamuno encontra uma resposta nas reflexões de González de Cardedal. O quadro de Velázquez revelaria a essência do catolicismo. O distanciamento de Unamuno da reconhecida influência da teologia de Harnack e Ritschl sobre seu pensamento até 1910, para González de Cardedal, exigiu o retorno aos problemas cristológicos e teológicos em *El Cristo de Velázquez*, como a eucaristia, a Igreja, a divinização do homem e a ressurreição da carne.

¹⁹ Olegário GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, p. 38.

²⁰ Olegário GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, p. 40.

²¹ Olegário GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, p. 40.

²² Olegário GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, p. 41.

²³ Olegário GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, p. 59-63.

²⁴ Trecho retirado de González de Cardedal, *op. cit.*, 63. Carta de 28 de julho de 1913 ao poeta português Teixeira de Pascoaes.

A retomada de tais questões no *El Cristo de Velázquez* seria uma forma de resposta às lacunas que a influência da teologia liberal de Harnack – sobretudo – haveria de ter deixado em Unamuno.²⁵

Por ser um poema que trata do tema cristológico, *El Cristo de Velázquez* será alvo de determinadas digressões por parte de González de Cardedal. Em primeiro lugar, pergunta por uma clareza da possível teologia da encarnação no poema. González de Cardedal parece exigir da teologia cristológica do poema de Unamuno um determinado aparato conceitual que é próprio da teologia clássica. Suas interrogações incidem sobre certa indiferenciação entre as dimensões da trindade. Para ele, a teologia clássica pôde diferenciar e compreender o que realmente revela cada uma das pessoas da trindade, ao passo que a teologia de Unamuno não foi capaz de mostrar tal exatidão. Esta “incapacidade” de clarificar o conteúdo do dogma cristológico acarretaria a impossibilidade de definir o conteúdo aceitável nas expressões como corpo de Deus, humanidade de Deus, sofrimento de Deus, morte de Deus.²⁶ A segunda objeção desferida por González de Cardedal tem a ver com a não fixação da extensão dos limites do homem Jesus enquanto Judeu, messias de um povo. Ou seja, não uma determinação da sua dimensão humana ou divina.²⁷ A terceira questão se aloca no horizonte de uma ausência explícita sobre a historicidade de Jesus. Cabem nesta questão, segundo González de Cardedal, perguntas sobre a maneira pela qual há implicações da vida humana na vida divina de Cristo. A quarta e última ponderação se abriga na falta de uma cristologia pneumatológica ou uma reflexão sobre a ação do Espírito Santo sobre Jesus. Para González de Cardedal, não há em Unamuno uma clareza sobre ação do Espírito Santo sobre a humanidade de Jesus.²⁸

A crítica que nos permitiríamos fazer em relação à obra de González de Cardedal tem a ver com seu estreito interesse em aproximar a literatura da teologia. Sua preocupação parece estar concentrada em ver na literatura de Unamuno uma “autêntica” teologia. Cremos que González de Cardedal não consegue perceber que a arte (literatura, artes plásticas, etc.), independentemente das formas de apropriação que se pode fazer dela, pode ser um importante meio de abrigo e de transmissão de determinados símbolos ou elementos da cultura cristã. Cremos que, antes de tudo, esta percepção pode ser inteiramente afirmada diante do poema de Unamuno. Outro apontamento é a sua necessidade de exigir da arte um rigor conceitual próprio da teologia clássica. Um parêntese apenas nos será permitido: temos visto em muitos trabalhos que se constituem em torno do enfoque teologia e literatura, certo ressentimento.

²⁵ Olegário GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, p. 108.

²⁶ Cf. Olegário GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, p. 169.

²⁷ Cf. Olegário GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, p. 170.

²⁸ Cf. Olegário GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, p. 170-171.

Parece-nos que inicialmente a literatura surge, no espaço de discussão teológica, como um importante campo de interlocução que, todavia, acaba em muitos autores, em uma das seguintes situações: 1. ou é incapaz de apresentar uma teologia rigorosa; 2. ou compreendida dentro dos esquadros de uma teologia pré-concebida.

2. O drama da salvação

Outro trabalho de grande importância é a tese de José Carlos Barcellos, intitulada *O drama da salvação: espaço autobiográfico e experiência cristã em Julien Green*, que foi defendida, em 2000, no Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Com o objetivo de investigar a literatura de Julien Green, José Carlos Barcellos se valeu, durante o seu percurso, do conceito de *drama da salvação*. A hipótese norteadora da tese reside na afirmação de que a literatura de Julien Green se constitui através de um pacto autobiográfico entre ele, autor, e sua literatura. Por isso, a possível expressão teológica da obra de Green seria também sua expressão teológica enquanto teólogo.

A noção de *drama da salvação*, admitida como expressão máxima de sentido da literatura de Green, permite que José Carlos Barcellos a identifique com a mensagem evangélica de salvação. Para Barcellos, quando Julien Green afirma que “spirituellement ma vie est un désastre”, há o reconhecimento explícito do caráter dramático, trágico mesmo, da frustração existencial e religiosa vivenciada no seio dos mais altos projetos e desígnios.²⁹ Segundo Barcellos,

Essa teologia dramática tem uma consciência aguda da indisponibilidade de Deus em relação a todos os planos e previsões humanas, mesmo aqueles supostamente baseados na fé. Nesse sentido, é uma teologia cujo centro será sempre o grito de Cristo na cruz: ‘Meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?’³⁰

O tema do pecado será visto na literatura de Green como dimensão a serviço da graça e da salvação, porque, segundo Barcellos, o pecado é responsável por situar o ser humano na sua verdade existencial mais profunda o que, de forma pungente, evoca a nostalgia da comunhão com Deus. Para Barcellos, Julien Green tratará em sua literatura – que também é o seu espaço teológico – o mundo como o espaço do mal. A salvação se torna, no espaço literário de Green, do ponto de vista de sua galeria de personagens, dramática porque passa

²⁹ Cf. José Carlos BARCELLOS, *O drama da salvação*, p. 126.

³⁰ José Carlos BARCELLOS, *O drama da salvação*, p. 126.

necessariamente pela destruição física ou moral do herói e das ilusões que este porventura tivesse acerca da felicidade ou da possibilidade da reconciliação neste mundo.³¹

Entendendo que a noção de drama da salvação preside a leitura de Barcellos em torno da obra de Green e que ela mantém uma relação com o conceito de espaço autobiográfico, surge na tese a afirmação de que a experiência do fracasso de um projeto de vida – experiência esta presente tanto no eu do diário de Green quanto em *Jeunes Années* (sua obra autobiográfica) – será o fundamento humano dessa visão dramática da relação entre o ser humano e Deus. Dessa forma,

[...] o que há de frustrado e inacabado na esmagadora maioria das vidas humanas pode ser subtraído à lógica mundana do fracasso existencial e histórico para ser projetado no mundo invisível, em que esse mesmo fracasso pode se converter, afinal, em ocasião de encontro com o dom da graça.³²

Na afirmação de Barcellos, subjaz a idéia de que de algum modo o ser humano “topará” em sua vida com a salvação que emana de Deus por meio de Jesus Cristo. Barcellos apresenta um exemplo dessa perspectiva em obra de Green intitulada *L'Autre*. A história tem como protagonistas Roger e Karin. Os jovens se conheceram no verão de 1939, em Copenhagen, cidade para qual o jovem francês fora buscar aventuras eróticas. Karin era uma moça cristã que foi seduzida por Roger. Depois de se desiludir com Roger, Karin, além de perder a fé, se deixa levar por uma vida marginalizada e de hostilização, por entregar seu corpo aos soldados alemães durante a ocupação nazista. Roger toma conhecimento dos acontecimentos ao voltar à Dinamarca e se sente culpado por ter seduzido e abandonado a jovem. Em razão dos acontecimentos, Roger se torna profundamente cristão ao se converter durante os anos que passara num campo de prisioneiros na Alemanha.³³ Para Barcellos, a teologia dramática de Green se vale da graça através do pecado que por sua vez faz a salvação transparecer pelo caminho do mal. Embora Barcellos demonstre com muita propriedade os relevos da teologia de Julien Green, não tarda em dizer que esta teologia é uma teologia alinhada aos pressupostos teológicos do cristianismo no mundo moderno. A própria ideia de drama da salvação nos aponta, de alguma forma, uma percepção caótica do mundo moderno. O cristianismo, afirma Barcellos, seria para o mundo moderno a cruz que impede que este se degrade no desespero, no absurdo, no nada.³⁴ O que está subjacente a esta questão é a

³¹ Cf. José Carlos BARCELLOS, *O drama da salvação*, p. 137.

³² Cf. José Carlos BARCELLOS, *O drama da salvação*, p. 142.

³³ José Carlos BARCELLOS, *O drama da salvação*, p. 150.

³⁴ Cf. José Carlos BARCELLOS, *O drama da salvação*, p. 160.

denúncia que o tecido literário de Julien Green faz: da superação da angústia humana, um projeto da salvação em Cristo.³⁵

As personagens de Julien Green, para Barcellos, demonstram a luta diária contra a banalidade da vida, contra as pequenas e as grandes tragédias. Tal luta figura-se, numa perspectiva cristã, como uma concepção dramática da salvação que se efetiva na renovação cotidiana da Paixão de Cristo, sob a ação do espírito. Se o pacto autobiográfico entre Green e sua literatura for de fato considerado, Barcellos afirma que *Jeunes Années* apresenta o ápice da teologia de seu autor.

Na conclusão de seu trabalho, Barcellos defende a ideia de que a teologia de Green nos lança à compreensão da revelação de maneira desvinculada de uma teologia de corte mais racionalista. Ou seja, a teologia de Green nos faz perceber o mistério da revelação de Deus em um momento específico da história, entretanto se alinhando às raízes da experiência fundamental da tradição cristã.

Admitir que a teologia apenas seja um veículo de “comunicação” de uma experiência primeira, de uma determinada comunidade, é também admitir que a revelação não possui força para se apresentar através de outras dinâmicas de escoamento do seu sentido, embora pretenda com isso certa preservação do sentido primeiro dos símbolos fundamentais da fé cristã.

Dar à teologia de Green a tarefa de transmissão do sentido dos símbolos da fé cristã da maneira como Barcellos figura em sua tese, significa também dizer que os símbolos cristãos já foram “decifrados” e que a nossa tarefa recai apenas sobre o trabalho de dizer onde eles se manifestam. A literatura seria então um receptáculo do sentido já determinado dos símbolos da fé cristã, independente do contexto da sua revelação, que lhes dá suporte e sentido.

3. O nascimento de Jesus-Severino: hermenêutica transtexto-discursiva

A tese de Eli Brandão, defendida em 2001 na Universidade Metodista de São Paulo, trouxe uma dupla tarefa construída a partir da interface teologia e literatura. A primeira se desenvolve no campo da problematização de temas teológicos a partir da literatura de João Cabral de Melo Neto. A segunda pauta-se na construção de uma estrutura metodológica denominada hermenêutica transtexto-discursiva. Aliada à primeira tarefa está a magnífica percepção do tema da esperança no poema cabralino *Morte e Vida Severina*. A intenção de Eli

³⁵ Cf. José Carlos BARCELLOS, *O drama da salvação*, p. 165.

Brandão se aloja, portanto, na construção de uma leitura da obra *Morte e Vida Severina*, tomada para sua tese como obra poético-teológica. Trata-se, pois, de apresentar, a partir do texto cabralino, uma eventual confusão entre revelação poética e revelação teológica como ponte entre teologia e literatura.³⁶

A obra de João Cabral de Melo Neto é percebida como esfera hipertextual³⁷ dos evangelhos de Mateus e Lucas. A idéia de reescritura (*palimpsesto*), apresentada na tese de Eli Brandão, segundo Gérard Genette, nasce exatamente de uma possível realização do tema da esperança (segundo os evangelhos de Lucas e Mateus) no poema de João Cabral de Melo Neto. Dessa forma, os evangelhos de Lucas e Mateus apresentam-se, na tese de Eli Brandão, como dimensão hipotextual, texto de origem do processo de transformação ou reescritura de um outro texto.³⁸

As condições operatórias e de realização do tema da esperança, entretanto, são precedidas de um percurso hermenêutico nascido da associação de um ou mais textos, pois, do ponto de vista da interpretação empreendida pelo leitor, existe um pré-conhecimento dos textos envolvidos e do sentido que eles evocam. Há, portanto, na identificação do hipertexto, uma configuração semântica. Este dado fundamenta o que Eli Brandão chama de hermenêutica transtexto-discursiva, porque a relação contratual entre os textos não existe somente por uma ação transtextual – de transposição ou transferência de um texto para dentro de outro –, mas também por uma tentativa de compreensão do campo de sentidos que eles carregam consigo.³⁹

Além da proposta de uma hermenêutica transtexto-discursiva, Eli Brandão apresenta uma forma muito particular de aproximação do texto cabralino. Para ele, há a necessidade de se privilegiar o texto enquanto porta de entrada para o próprio texto, entendendo com isso que o campo semântico do texto pode se dar por elementos que ele mesmo (texto) dispõe. Essa orientação permitiu que, a partir do conceito de paratextualidade, Eli Brandão pudesse identificar as melhores portas de entrada para o poema-obra *Morte e Vida Severina*. A paratextualidade é necessariamente, segundo Genette, um conjunto de elementos ostensivos que permitem um acesso imediato ao texto.⁴⁰

³⁶ Cf. Eli BRANDÃO, *O nascimento de Jesus-Severino no auto de natal pernambucano...*, p. 180.

³⁷ O conceito de hipotexto deve ser visto dentro de uma das chamadas categorias transcendentais do texto, mais especificamente a categoria denominada hipertextualidade. Tal conceito nos remete à relação de um determinado texto B (Hipertexto) com um texto A (Hipotexto), por meio de imitação ou transformação do texto primeiro. Cf. Gérard GENETTE, *Palimpsestes*. La littérature au second degré, p. 14.

³⁸ Cf. Eli BRANDÃO, *O nascimento de Jesus-Severino no auto de natal pernambucano...*, p. 14.

³⁹ Cf. Eli BRANDÃO, *O nascimento de Jesus-Severino no auto de natal pernambucano...*, p. 181.

⁴⁰ Cf. Dentre os principais elementos paratextuais estão os títulos, subtítulos, intertítulos, prefácios, posfácios, avisos, notas marginais, além de outros elementos. Cf. Gérard GENETTE, *Palimpsestes*, p. 10.

O principal paratexto escolhido por Eli Brandão foi o próprio título e o subtítulo da obra de João Cabral de Melo Neto: *Morte e Vida Severina: Auto de Natal Pernambucano*. Conforme indicação do próprio subtítulo há, no plano temático, uma referência à dialética entre “a morte como convite do desespero e a vida como convite à esperança.”⁴¹ Do ponto de vista estrutural, o subtítulo nos remete ao gênero dramático na forma de Auto. Para Eli Brandão, somos informados tanto pelo título quanto pelo subtítulo de que se trata de um Auto de Natal, cujas raízes se fundam em tradições pernambucanas que, por sua vez, fazem parte da relação dialética morte/vida.⁴²

A hipótese da tese também reside na certeza de encontrar a imagem do menino Jesus em algum lugar. É através da atuação paratextual do subtítulo que nasce a possibilidade de emergirem as narrativas sobre o nascimento de Jesus no texto cabralino. Tais narrativas serão vistas sob a ótica de um processo de reescritura que fazem do texto de João Cabral de Melo Neto um palimpsesto produzido por meio da dissimulação dos textos subscritos. Através desse mesmo processo, Eli Brandão pretendeu encontrar os textos dos evangelhos de Mateus e Lucas, pois o fundamento de ambos inaugurou a tradição natalina.⁴³

A tese de Eli Brandão aponta, nos planos teórico-metodológico e temático, para uma profícua aproximação entre teologia e literatura. A construção da ponte entre elas se fundamenta a partir de um processo de harmonização entre os textos dos escritores e textos cujo monopólio se restringiu à tradição da Igreja (textos bíblicos). Com esta tarefa, a tese de Eli Brandão mostrou também que os textos fundamentais da tradição literária ocidental possuem uma dimensão de co-pertença e de mútua cumplicidade em favor dos temas que dão sentido à dimensão humana. Esta afirmação só terá validade quando observamos, sob a ótica dos conflitos e tensões que marcaram, o distanciamento entre teologia e literatura.⁴⁴ Não nos esqueçamos, pois, de uma importante advertência que Antonio Magalhães faz em sua obra *Deus no espelho das palavras*. Para este teólogo, torna-se importante ressaltar que o cristianismo, entre tantos outros, também sobreviveu às várias intempéries pelas quais passou ao longo de vinte séculos porque contou e recontou “histórias” por meio de seus textos fundantes.

O Severino que emerge do texto de João Cabral de Melo Neto não é outra coisa senão – conforme sublinha Eli Brandão – a representação do coletivo e do individual ao mesmo

⁴¹ Cf. Eli BRANDÃO, *O nascimento de Jesus-Severino no auto de natal pernambucano...*, p. 195.

⁴² Eli BRANDÃO, *O nascimento de Jesus-Severino no auto de natal pernambucano...*, p. 195.

⁴³ Cf. Eli BRANDÃO, *O nascimento de Jesus-Severino no auto de natal pernambucano...*, p. 197.

⁴⁴ Cf. Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

tempo: “é como o rio e como todos os incontáveis Severinos, que vêm do sertão para desaguar nos mangues do Recife; é o que nomeia tudo o que é vinculado, pela igualdade do anonimato, à dialética morte/vida.”⁴⁵ Portanto, o Severino de *Morte e Vida Severina*, de João Cabral de Melo Neto, é mais que um representante do homem que emigra do nordeste brasileiro. O Severino do poema-obra “incorpora aspectos do homem universal na medida em que simboliza, também, todos que, sob a tensão morte/vida, desesperados e em busca da vida, da esperança, emigram, em qualquer parte do mundo e em qualquer época.”⁴⁶

Cabem aqui algumas considerações em direção à tese de Eli Brandão:

1. A chamada hermenêutica transtexto-discursiva apresenta-se como exemplar instância metodológica e conceitual para elucidação das múltiplas formas de reescrituras oriundas de textos pertencentes a uma mesma tradição.
2. A bricolagem do texto cabralino nos reporta à existência de um palimpsesto, fruto dos múltiplos apagamentos e reescrituras que, por sua vez, na tese de Eli Brandão, encontrou nos textos de Mateus e Lucas seus “fiéis” hipotextos.
3. Ao encontrar os prototextos teológicos, a tese de Eli Brandão estabeleceu também uma espécie de transposição dimensional do texto cabralino; ou seja, sendo um texto poético, *Morte e Vida Severina* passa também a ser um texto bíblico-teológico através da relação hipotextual que mantém com os evangelhos de Mateus e Lucas. Essa dupla dimensão poético-teológica permite – segundo Eli Brandão – a realização de um fazer teológico, normativo ou não.
4. Ao descobrir as camadas textuais que ligam o texto de João Cabral de Melo Neto aos evangelhos de Mateus e Lucas, a tese de Eli Brandão encontrou o tema da *esperança* como prova da compatibilidade temática existente entre eles e a tradição cristã.
5. Talvez não seja possível falar em textos distintos porque, diante de tudo que foi dito por Eli Brandão, tanto a obra de João Cabral de Melo Neto quanto os evangelhos nos permitem *desconfiar* de que se trata, na verdade, de um único texto, encontrado sob a ruína dos vários apagamentos e reescrituras

⁴⁵ Eli BRANDÃO, *O nascimento de Jesus-Severino no auto de natal pernambucano...*, p. 208.

⁴⁶ Eli BRANDÃO, *O nascimento de Jesus-Severino no auto de natal pernambucano...*, p. 208.

sofridos durante um longo tempo. Entretanto, não nos arriscaríamos a defender esta hipótese aqui.

4. Deus no espelho das palavras

Estabelecer indicadores de questões de ordem metodológica no âmbito da discussão teologia e literatura foi, sem dúvida, uma das preocupações da obra de Antonio Magalhães intitulada *Deus no espelho das palavras*. Buscando conferir densidade à aproximação entre literatura e teologia, Magalhães inicia sua obra tecendo uma afirmação de suma importância: “o cristianismo é uma religião do livro.”⁴⁷ Esta primeira postulação consiste, noutras palavras, em afirmar que o poder de influência e de sobrevivência do cristianismo, através dos séculos, pode ser tributado, em grande parte, aos efeitos que seus textos escritos imprimiram sobre a civilização ocidental, tendo alguns desses textos alcançado o *status* de canônicos (oficiais). Por exemplo, Antonio Magalhães afirma ainda que

A capacidade que o cristianismo teve de expandir seus valores éticos residiu em grande parte na força que as narrativas sobre esses valores tiveram ao serem contadas em diferentes culturas. Se o cristianismo tivesse iniciado em forma de uma rígida teologia moral, ele jamais teria alcançado os corações de diferentes pessoas e culturas [...]⁴⁸

Esta afirmação traz também consigo alguns rastros do que será proposto como “o estar” entre a teologia e a literatura. A característica de ser religião do livro e, por isso, ser também literatura, é com certeza uma das mais importantes do Ocidente, pois tal condição pôde evocar questões de ordem hermenêutica como dimensão crítica ou de revisão da teologia cristã fossilizadora de temas e experiências. Afirmamos que houve, durante muito tempo, no interior da constituição do imaginário religioso do Ocidente, um esquecimento da literatura dos poetas ou escritores como forma de expressão ou da revelação de Deus e das experiências dos seres humanos com Ele. A teologia cristã tradicional não percebeu que restringir a possível revelação de Deus aos textos da Bíblia promoveria a imposição de limites às novas interpretações, percepções ou experiências com o próprio Deus.

A partir de uma visão crítica daquilo que representa hoje o chamado diálogo entre teologia e literatura, o teólogo brasileiro ressalta alguns aspectos que devemos sempre considerar:

⁴⁷ Cf. Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, p. 5.

⁴⁸ Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, p. 182.

1. Magalhães acredita que há uma espécie de concorrência entre teologia e literatura, entre religião e arte, entre estética literária e estética religiosa.
2. Esta atitude diante da teologia ratifica a necessidade de se criar critérios diferenciados entre teologia e literatura. Se por um lado a teologia não pode ser determinada na sua reflexão pelo campo literário, por outro lado a literatura não pode estar sob qualquer tipo de domínio eclesiástico.
3. A literatura não deve ser serva do dogma da Igreja para narrar princípios considerados teológicos, nem a teologia deve perder-se em tentar ser somente narrativa religiosa.
4. A literatura deve manter-se como algo que pode refletir a complexidade da existência humana.⁴⁹

Um dos importantes momentos da obra *Deus no espelho das palavras* está nas discussões em torno da leitura teológica da obra literária. Para Magalhães, esta é a primeira grande possibilidade de aproximação entre teologia e literatura. Ele indica dois pontos, onde o objetivo de cada um seria o de estabelecer possibilidades de leitura teológica de uma obra literária.

1. Identificação e problematização dos temas que emergem na obra literária como centrais por meio de suas formas, seus estilos e suas interpretações. Nesse processo de identificação, há o estudo atencioso das diversas maneiras como os mesmos temas foram tratados pelo mesmo autor ou em livros afins, no caso de pertencerem à mesma escola literária. Isso requer do método teológico um conhecimento considerável não só da obra escolhida como objeto material, mas também das tendências da escola à qual o texto pode ser incluído. O texto literário é visto como amostra da realidade humana e, como tal, não possui aparentemente consistência teológica, mesmo que não seja negado o valor teológico que ele possui.⁵⁰
2. O segundo aspecto do método teológico pauta-se nos horizontes da tradição considerada normativa, sem que isto implique uma distinção entre teologia católica ou teologia protestante. Aqui, a teologia estaria obrigada a se engendrar numa

⁴⁹ Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, p. 46-47.

⁵⁰ Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, p. 190.

linguagem viva e dinâmica, considerando todos os elementos da fé estabelecida no passado. Outro ponto está no olhar da teologia sobre a literatura como interpretação da realidade humana. O primeiro aspecto nos garantiria uma espécie de revisão teológica das verdades estabelecidas pela Igreja. No segundo, há uma tentativa de transformação dos conteúdos que foram cristalizados pela teologia normativa.⁵¹

Para Antonio Magalhães, o Deus que emerge dessa visão cristalizadora é aquele que dá respostas via teologia normativa. Portanto, deixa de ser presença para se tornar conceito, descarta o espelho onde o envelhecimento dos anos vai-se tornando nítido e dando lugar ao retrato 3x4, em preto e branco, do sistema teológico endurecido pelos jogos de poder institucional e pelas fabricações linguísticas que a tradição do passado da história quis eternizar para todos os seus amanhãs.⁵²

Há uma importante advertência que devemos considerar ao submeter um texto literário à leitura teológica. Em primeiro lugar, não podemos elevar os textos literários ao lugar dos textos tradicionais da fé, pois estaríamos “forjando um encontro marcado pela desigualdade, pois os textos bíblicos possuiriam mais dignidade para confidenciar a revelação de Deus por terem sido os primeiros a dizer as ações de Deus na história.”⁵³ Tal dessimetria pode ocorrer se considerarmos, por exemplo, que a revelação separa a ação de Deus de toda experiência humana, mesmo aquelas resguardadas pelos textos dos poetas. Dessa forma, teríamos os textos tradicionais da fé enquadrando as experiências humanas com Deus, enquanto que os textos literários seriam apenas objetos de análises para verificar as repetições de tais experiências condicionadas pela tradição teológica cristã normativa. Por outro lado, não se deve também superpor os textos literários aos textos da fé como pressuposto de desestabilização de uma tradição interpretativa. A tradição cristã de interpretação dos textos bíblicos deve ser apenas um ponto de partida para uma reflexão teológica, mas não o único.⁵⁴ Isto é um dado que não se deve jamais desprezar. Cabe aqui uma longa citação de Antonio Magalhães sobre a articulação da linguagem poética (literária) e suas associações com a questão revelacional:

⁵¹ Antonio Magalhães esclarece que tais propostas são caminhos possíveis para a relação entre teologia e literatura, porém questionáveis. Cf. Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, p. 192.

⁵² Cf. Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, p. 192.

⁵³ Cf. Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, p. 194.

⁵⁴ Cf. Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, p. 194.

A Bíblia é um poema e, como todo discurso poético, incluindo aqui a ficção narrativa, o lirismo e o ensaio, não se presta a uma análise do mundo dentro das categorias que comumente erigimos dentro da modernidade como mais adequadas para um real conhecimento do mundo.

[...]

A linguagem poética não deve ser confundida como mera balbúcie emotiva. Ao contrário, ela é a linguagem por excelência para questionar a mera descrição dos objetos como forma superior de relação do ser humano como o seu mundo e com seu Deus, isso porque nela estamos dentro do mundo, e não separado dele analiticamente; estamos dentro do mistério de Deus, e não separado pela distância entre sujeito e objeto tão característica da modernidade. Nisso reside, em grande parte, aquilo que chamamos de revelação, de nos vermos e reconhecemos dentro das coisas, Deus próximo com o gesto de amor, a palavra de misericórdia, o convite à justiça, a crítica à barbárie. Por um momento, sentimo-nos dentro do mistério de Deus, amor dos amores, sol que ilumina nossas vitais esperanças, força que impulsiona à vida, coragem que enfrenta todos os medos e temor que desequilibra toda segurança. Revelar é ter essa percepção de que aquilo que estava oculto pelas diversas formas de manipulação diária de nosso mundo torna-se agora descoberto, como outra e estranha palavra por ser tão próxima de nosso primordial enraizamento. Revelação, neste sentido, designa a emergência de um conceito de verdade diverso da verdade-adequação, regada pelos critérios de verificação e de falsificação: um conceito de verdade-manifestação, no sentido de deixar ser o que se mostra. O que se mostra é cada vez a proposição de um mundo, de um mundo tal que eu possa projetar nele meus possíveis mais próprios. É nessa revelação que os textos se desdobram, se tornam, porque livres de seus autores (tendência da pesquisa textual genética), de seus primeiros destinatários (tendência da escola da redação) e do seu mundo (tendência da escola das religiões comparadas, para se tornar um mundo descoberto, no qual desejo habitar.)⁵⁵

Das muitas particularidades que apresenta a obra de Antonio Magalhães, queremos aqui ressaltar o que ele denomina de método da correspondência. O método proposto por Antonio Magalhães pode ser inicialmente confrontado com o chamado método da correlação⁵⁶. Para ele, no método da correlação há uma dinâmica pressuposta entre pergunta e resposta, enquanto que na correspondência parte-se do princípio de que essa relação precisa ser radicalmente superada na teologia e que precisamos encarar a possibilidade de propiciar um diálogo no qual, seguindo o conceito de correspondência em matemática, a cada elemento de um conjunto são associados um ou mais elementos de outro. Em suma:

Numa formulação mais voltada para o mundo da teologia, a cada elemento considerado da revelação na Bíblia e na tradição teológica, podem ser associados um ou mais na literatura mundial. A cada narrativa considerada compreensão da fé, há que se associar outra dentro da literatura. A cada forma de anúncio de uma verdade considerada fonte de fé, há que se associar outra na experiência das pessoas e nas interpretações literárias.⁵⁷

⁵⁵ Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, p. 203.

⁵⁶ Sobre o método da correlação, cf. Paul TILLICH, *Teologia Sistemática*, p. 57-64.

⁵⁷ Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, p. 205.

No centro do método da correspondência⁵⁸ destacaríamos o seu caráter dialógico, pois a teologia não entra na relação de forma suprema e preserva-se a alteridade da literatura. Mantém-se, portanto um “equilíbrio” entre tradição teológica e literatura. Para Magalhães, abrir mão da Bíblia e da tradição seria ufanismo literário e desconhecimento dos aspectos performativos da religião e da fé das pessoas. Ao mantê-las como referenciais únicos de análise, aferição e juízo sobre as vidas das pessoas, estaríamos assumindo compromissos com o claustro teológico da Igreja.”⁵⁹ Portanto, a literatura dos poetas e escritores encarna-se no método da correspondência como um terceiro elemento que, associado aos textos bíblicos e à tradição teológica, se comporta como reagente imprescindível para a identificação de novas experiências com Deus e releituras reflexivas da compreensão que a tradição produziu em torno do cristianismo e suas expressões de fé. Como bem afirma Magalhães: “A literatura assume papel importante, nesse particular, para a teologia, porque preserva um quadro narrativo da experiência e da história humana.”⁶⁰

5. Os escritores e as escrituras

Karl-Josef Kuschel, professor de Teologia da Cultura e Diálogo Inter-religioso na Universidade de Tübingen, teve sua obra *Vielleicht hält gott sich einige Dichter...: Literarisch-theologische Porträts* traduzida para a língua portuguesa em 1999. Destacaríamos o tratamento de cunho metodológico que Kuschel apresenta para a aproximação entre teologia e literatura. Na parte final da tradução brasileira, intitulada *A caminho de uma teopoética*, Kuschel procura estabelecer certas comparações entre os chamados métodos confrontativo e correlativo. Antes de promover as tensões entre os dois métodos mencionados, Kuschel ressalta que o trabalho da teologia não é o de produzir experiências de fé, mas torná-las possíveis hoje. A legitimidade da teologia – afirma Kuschel – só pode nascer por meio da mensagem do Novo Testamento, que se fundamenta em Jesus de Nazaré, o crucificado e ressuscitado e messias.⁶¹ Portanto:

⁵⁸ Antonio Magalhães estabelece uma distinção entre método da correspondência e modelo da realização. Para ele, não se deve reconhecer que na literatura há somente uma atualização ou realização de uma mensagem que se encontra codificada de forma mais religiosa na Bíblia. E, portanto, afirma: “não parto do princípio de que a dinâmica da relação se concentre entre significado do primeiro texto, no caso da Bíblia, e realização do segundo texto, no caso da literatura. Realizar não é bem aquilo que acontece nos textos bíblicos, mesmo pensando numa perspectiva messiânica. Um texto nunca é desdobramento de outro, ele é também sua ampliação ou redução. O evento Jesus Cristo não é mera realização da figura de Moisés, é sua correspondência.” Cf. Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, p. 206.

⁵⁹ Cf. Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, p. 205.

⁶⁰ Cf. Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras* p. 181.

⁶¹ Cf. Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 218.

A ‘criatividade’ da teologia cristã reside em perscrutar as experiências de Deus relatadas nos testemunhos originais em todas as suas dimensões, para então levá-las adiante de maneira criativa, de acordo com as diversas circunstâncias de época.⁶²

A afirmação de Kuschel, de certa forma, é uma tentativa de blindagem da revelação de Deus e da tradição teológica do discurso empreendido pela literatura dos escritores e poetas pois, para ele, não se pode negar a existência de um conflito entre a arte e a religião; logo, uma espécie de concorrência entre elas.⁶³ Analisemos a epígrafe retirada de um texto de Kurt Marti, que Kuschel traz na abertura do último capítulo de *Os escritores e as escrituras*:

Talvez Deus mantenha alguns poetas à sua disposição (vejam que digo poetas!), para que o falar sobre Ele preserve a sacra irredutibilidade que sacerdotes e teólogos deixaram escapar de suas mãos.⁶⁴

O que resta à teologia e a Deus depois de Nietzsche, Auschwitz e das guerras? Embora esta não seja propriamente uma pergunta de Kuschel, não deixaremos de registrá-la, porque o que defendemos nesta tese é a possibilidade de ver renascer da literatura dos poetas e escritores as dimensões próprias das experiências originariamente religiosas.

O método confrontativo busca, para Kuschel – na linha de Kirkegaard e de Karl Barth – opor radicalmente as imperfeições da literatura produzida pelo ser humano à sagrada palavra de Deus. Cabe aqui retomar literalmente a compreensão que Kuschel produz:

A teologia cristã poderá utilizar o *método confrontativo* e distanciar-se da religiosidade dos escritores e de seus produtos, a partir da posição de uma teologia antitética da revelação. Ela considerará a crítica feita pelos escritores ao cristianismo algo deturpado por fatores individual-biográficos, as visões de mundo de cada um deles, ecléticas e a compreensão de religião que aí se apresenta, subjetivista. (...) Na melhor das hipóteses, permitirá que a religião dos escritores tenha alguma validade como um ‘negativo’, em contraste com o qual pode surgir de maneira ainda mais cabal a verdade da revelação divina em Jesus Cristo. As perguntas que uma teologia como essa propõe aos escritores são: A verdade do Deus único não terá sido preterida aqui, em favor das verdades dos poetas? A seriedade da vontade de Deus não terá sido ignorada, em favor do ludismo e da falta de seriedade dos poetas? A arte não terá se transformado no único instrumento de verdade? Deus não acaba por abandonado às experiências subjetivas do ser humano? Ou seja: a subjetividade e a estética modernas não terão vencido aqui a verdade eterna do Deus vivo? A experiência vem substituir a revelação? Não é o

⁶² Cf. Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 218.

⁶³ As tensões entre arte e religião são aludidas por Kuschel na primeira parte de seu livro. Para o teólogo alemão, nos primeiros decênios do século XX, subsiste no imaginário dos escritores dessa época a necessidade de banir Deus do mundo para considerá-lo um péssimo princípio estilístico. Destacam-se nessa compreensão autores como Gottfried Benn e Bertold Brecht, por exemplo. Cf. Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 14-22.

⁶⁴ Epígrafe de abertura do Livro *Os escritores e as escrituras* de Karl-Josef Kuschel.

homem que se torna aqui a constante, e Deus a variável? A experiência vem substituir a revelação? A antropologia não substitui a teologia? E a estética, a transcendência?⁶⁵

Em oposição às características do método confrontativo, está o método da correlação que foi ricamente desenvolvido por Paul Tillich.⁶⁶ Para Kuschel, Paul Tillich entendeu plenamente as condições para o estabelecimento de relações e referências entre revelação e realidade humana. O método correlativo entende que as respostas alocadas no evento da revelação só podem ter sentido pleno na medida em que estiverem também em correlação com perguntas pertencentes ao todo da existência humana.⁶⁷ A teologia, diante da correlação, ofereceria uma análise da situação humana decorrente das perguntas existenciais do próprio humano, como também teria a tarefa de apontar que os mecanismos simbólicos da fé cristã são as respostas para tais perguntas.⁶⁸ Quando fizemos menção à Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, do Concílio Vaticano II, fazíamos também alusão ao esforço que arte e literatura promovem para entender a condição humana em um determinado momento histórico.

A teologia, quando vista por este viés, estará, para Kuschel, aberta para toda crítica ao cristianismo por parte do discurso dos poetas e escritores, pois a literatura será mais seriamente compreendida como instância reveladora de experiências humanas autênticas. Haverá para a teologia a tarefa de ser também autocrítica de si mesma, porque se colocará na frente de um espelho para se perguntar que transformações precisa sofrer para responder mais adequadamente aos escritores, mas também para responder às experiências humanas que ela (a teologia) – num mundo em frangalhos como foram os primeiros decênios do século XX no caso da Europa – não conseguia mais abarcar.

Sistematicamente, o método confrontativo reduz – para Kuschel – o diálogo entre teologia e literatura a um conflito entre ideologia e verdade. Nele, a literatura não poderia ser vista como forma não teórica de conhecimento e acesso à verdade e os poetas teriam seu discurso silenciado pelas inverdades que compõem seus textos. Já o método da correlação, embora considerando sensivelmente os dados emanados da cultura, impõe um jogo de perguntas e respostas. A debilidade que este método aponta, na visão de Kuschel, é que ele não se dá conta de que as perguntas últimas do ser humano não são suspensas pela revelação,

⁶⁵ Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 218-219.

⁶⁶ Cf. Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 57-64.

⁶⁷ Cf. Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 219.

⁶⁸ Cf. Paul TILLICH, *Teologia sistemática*, p. 57-64.

mas formuladas pela própria revelação.⁶⁹ Diríamos que essas possíveis perguntas existenciais, da maneira como Kuschel as entende, são na verdade condicionadas pela revelação.

Vendo-se diante de um impasse, Kuschel propõe o método da analogia estrutural. Com esse método

[...] torna-se possível considerar seriamente também a experiência e interpretação literária em suas *correspondências* com a interpretação da realidade, mesmo quando a literatura não tem caráter cristão ou eclesial. E buscar correspondências não significa 'cooptar' o objeto analisado, apropriar-se dele. Pensar em termos de analogias estruturais significa justamente evitar que a interpretação literária da realidade seja cooptada como cristã, semi-cristã ou anonimamente cristã. Quem pensa estrutural-analógicamente é capaz de encontrar correspondências entre o que lhe é próprio e o que lhe é *estranho*. Quem pensa segundo esse método constata também o que é contraditório nas obras literárias em relação à interpretação cristã da realidade, ou seja, o que é estranho à experiência cristã de Deus. Pois justamente quem consegue reconhecer e aceitar o outro como outro, o estranho como estranho, torna-se capaz diante da contradição, capaz de protestar e de delinear uma alternativa. Só assim a relação entre teologia e literatura se transforma em uma relação de tensão, diálogo e disputa acerca da verdade.⁷⁰

Para Kuschel, somente pensa em correspondências estruturais quem percebe a tensão, a ligação e as contradições; ou seja, quando se consegue acentuar os traços comuns, mas também sem vacilar no apontamento dos traços distintivos entre o discurso da teologia cristã e dos escritores e poetas.

Percebemos que Kuschel permanece, de forma sutil, reivindicando para a teologia cristã o lugar de padrão para interpretação das experiências humanas com Deus. Há um congelamento de uma determinada experiência cristã demarcadora de todas as outras posteriores a ela. O que vence, na observação teológica de Kuschel, é o fator da anterioridade. Basta dizer que, nas palavras dele, o que se objetiva (com a analogia estrutural) é uma teologia que, estabelecendo determinados critérios literários, possa produzir um *discurso confiável do Deus cristão*.⁷¹ No fundo, Kuschel reconhece que, em última instância, no diálogo entre teologia e literatura, o que se deve ver é o aclaramento do mistério da existência humana. Por isso devemos sempre nos perguntar: "Qual das duas vislumbrou-o mais fundo? Quem analisou os abismos da existência humana de forma mais exata? Quem descreveu seu mistério de forma mais adequada? Quem terá lançado o olhar mais isento por trás das

⁶⁹ Cf. Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 221.

⁷⁰ Cf. Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 222.

⁷¹ Cf. Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 223. (Grifo nosso)

máscaras, papéis e poses da existência dos homens e das mulheres? Quem levou o ser humano a confrontar-se de maneira mais drástica consigo mesmo?”⁷²

“Como disseram alguns de vossos poetas”: eis as palavras do apóstolo Paulo no Areópago. Para Kuschel, este trecho do livro dos Atos, capítulo 17, é o nexos necessário entre a tradição bíblica e as artes. Esta é a única passagem no Novo Testamento em que os poetas são mencionados. Kuschel, portanto, entende que a existência de um nexos entre arte e religião deve ser respeitado por dois grandes motivos. O primeiro vem da necessidade de jamais confundir a palavra de Deus com a dos textos dos poetas e escritores, mesmo que a teologia leve a sério o discurso da literatura para uma melhor compreensão do homem e Deus nos dias de hoje. O segundo nasce do grito que deve ecoar quando a crítica teológica se tornar hostil para com a arte e justificação para a imbecilidade que também serviu para afastá-las.⁷³

Reportando-se a J. Roloff, Kuschel recupera a seguinte afirmação:

As palavras dos poetas ganham aqui a função de comprovação da Escritura! Da convergência entre as palavras dos poetas e a Palavra da Escritura, Lucas conclui que as primeiras também podem ser reconquistadas como testemunho normativo da verdade sobre Deus, o mundo e o ser humano, e de forma semelhante ao que se dá com a Palavra da Escritura. Lucas ainda desconhece quaisquer conceitos teológicos formalizados da revelação, e pode tomar as palavras dos poetas, sem qualquer prevenção, como testemunhos da unidade e da integridade da verdade em que Deus se fez comunicar a suas criaturas, os homens e as mulheres.⁷⁴

Conclusão

Tomaremos por empréstimo uma questão de José Carlos Barcellos: será que as tensões entre teologia e literatura, as correlações, os confrontos, as correspondências e as hermenêuticas transtexto-discursivas não seriam tentativas de escrever um capítulo que foi esquecido, tanto na história da teologia quanto na história da literatura? Perguntamos então: e por que não escrevê-lo?

Referências bibliográficas:

BARCELLOS, José Carlos. *O drama da salvação: espaço autobiográfico e experiência cristã em Julien Green*. Rio de Janeiro: PUC – Rio, Tese. Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2000.

⁷² Cf. Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 228.

⁷³ Cf. Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 229.

⁷⁴ Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 230. Cf. J. ROLOFF, *Apostelgeschichte-Kommentar*, p. 264, 1981.

----- . *Literatura e espiritualidade em Jeunes Années, de Julien de Green*. Rio de Janeiro: PUC – Rio, Dissertação. Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1996.

BRANDÃO, Eli. *O nascimento de Jesus Severino no auto de natal pernambucano*. São Bernardo do Campo: UMESP, Tese. Departamento de Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 2001.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 1997.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.

----- . *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

GENETTE, Gérard. *Palimpsestes: la littérature au second degré*. Paris: Seuil, 1982.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. *Cuatro poetas desde la otra ladera: Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde*. Madrid: Trotta, 1996.

JOSSUA, Jean-Pierre; METZ, Johann Baptist. Teologia e literatura (editorial). *Concilium*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 115, p. 3-6, 1976.

KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999.

MAGALHÃES, Antonio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura e diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000.

ROSSEAU, Hervé. A literatura: Qual é seu poder teológico? *Concilium*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 115, p. 7-15.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 2. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1987.

Literature and religion in question: reviewing interpretation, methods and theories

Douglas Rodrigues da Conceição

Abstract: This article introduces some of the main discussions on the debate theology *versus* literature, with discussions both related to both the Brazilian and the European context. The core idea lies in the fact that theology, as well as literature, have a common task: to proceed to a hermeneutical effort to understand human beings regarding their deepest issues.

Key words: Theology. Literature. Hermeneutics. Discourse.