



Povo de Deus pelo fato de se realizarem na presença de Deus no Templo. Ali é que se buscava o acolhimento benévolo de Deus às preces dos fiéis porque brotavam da motivação próxima da oração dirigida Deus, vinculado em Aliança com o Povo Eleito, servindo de paradigma de salvação para todos os povos. Daí que se explicitava o perfil de Deus à maneira *vivencial* no contexto da liturgia comunitária, sem espriar-se por reflexões teologizantes ou concepções genéricas, porque se tratava do encontro com Deus por um caminho de mão dupla: o homem que busca a Deus e Ele que vem ao nosso encontro. O que chama nossa atenção, nos Salmos, é que Deus encontra-se com a comunidade de fé em momentos privilegiados da celebração litúrgica, e não esporádicos como na religiosidade cósmica entre os pagãos. Além disso, a vivência da fé entre os fiéis do Povo Eleito não se baseava em motivações religiosas que brotavam dos sentimentos de enlevo da alma humana e eram projetadas para Deus, mas se originavam da revelação divina oriunda da inspiração do Deus da Aliança. E por isso, essa revelação inspirava as faculdades superiores do homem (inteligência e vontade) estimulando a criatividade religiosa dos salmistas a expressar a presença atuante de Deus através da espiritualidade litúrgica.

Endereço do Autor:

E-mail: peluis@colegiocatarinense.g12.br



Resumo: Neste artigo queremos trabalhar a centralidade da mediação cultural na tarefa da reflexão teológica, bem como os processos de desistoricização do discurso teológico que agem nas estruturas institucionais ideologizadas buscando sua cristalização e, impedindo sua ação de fecundidade frente às mais diversas sociedades e culturas. Para tanto, após trabalhar a importância da mediação cultural na gestação dos discursos teológicos, vamos identificar os mecanismos de controle que operam a cristalização de certos discursos, identificando-os como os mais adequados, ou melhor, como aqueles sobre os quais pesa a autoridade institucional que os identifica como ortodoxos, devendo, portanto ser proferidos de forma unívoca.

Abstract: The aim of this article is to develop the pivot of cultural mediation in the task of theological insight as well as the process of "de-historization" of the theological discourse. Since it is up to all sorts of processes which act as ideologies upon the institutional structures on the verge of becoming crystallized, which impede its effectiveness to fertilize the most diverse social structures and cultures. After developing with more details the importance of cultural mediation at the service of theological discourse, follows an attempt at identification of control mechanisms determining the crystallization of certain types of discourse which are deemed to be the most adequate or better than others, and which are upholding institutional authority whos.

Mediação cultural e processo de desistoricização do discurso teológico

*Alessandro Rodrigues Rocha**

* Doutorando em teologia sistemática pela PUC-Rio, pesquisador bolsista da FAPERJ (Bolsa nota 10).



1 Mediação cultural como lócus teológico

A experiência de fé nasce marcada a se tornar um discurso sistematizado, tanto pela necessidade da verificação de sua plausibilidade, quanto pelo desafio de comunicação que a tarefa da evangelização e da catequese apresenta. Porém, isso só é possível através de um sistema lingüístico-cultural capaz de dizer o indizível, tornando-o cognoscível a tantos quantos o ouçam.

Sem a dimensão da mediação cultural haveria uma polarização entre experiência de fé e discurso sistemático, uma incomunicabilidade incapacitadora de qualquer proposta minimamente relevante. Sem mediação cultural a experiência de fé não transmitiria nenhum sentido existencial, de forma que o discurso sistemático não passaria de peça literária cristalizada, fria e absolutamente irrelevante, dada tão somente à reprodução sistemática de corte apologetico.

Neste sentido é que se fundamenta a importância da mediação cultural. Ela é o *lócus* da produção do conhecimento teológico, ou seja, da cognoscibilidade. Ela não se encontra fora, não está em nenhum outro lugar senão no mundo “concreto” da linguagem.

*O mundo da linguagem envolve o ser humano a partir do primeiro momento em que se dirige o seu olhar para ele, apresentando-se-lhe com a mesma determinação, necessidade e “objetividade” que definem o seu encontro com o mundo das coisas.*¹

É, portanto, no espaço da mediação cultural que se gesta o método de acesso à experiência de fé. É ela que atende à necessidade/desafio desta experiência. O discurso sistemático que se há de fazer não corresponderá à experiência de fé em toda a sua extensão. Antes, ele se apresentará dessa ou daquela forma, a partir da mediação cultural utilizada em seu processo de gestação. A mediação cultural é, portanto, a parteira que arranca das entranhas da experiência de fé aquilo que se tornará em discurso sistemático.

Este processo maiêutico realizado pela mediação cultural se faz eminentemente no campo da palavra, que na visão de Ernst Cassirer, “não é uma designação e denominação, não é, tampouco, um símbolo espiritual do ser, e sim uma parte real do mesmo”.²

Essa linguagem que faz acontecer a mediação cultural não é esta ou aquela, é a nossa linguagem. É a dos homens e mulheres de existência concreta e, portanto, carregada de suas histórias e ideologias, vazada por suas esperanças e condutora de suas utopias. É por este instrumento, que

¹ CASSIRER, Ernst. *Filosofia das Formas Simbólicas: A Linguagem*. P.80.

² Ibidem.



nas características apresentadas encontra sua concretude, que a necessidade/desafio da experiência de fé ganha seu *corpus* doutrinário.

*Pela linguagem, chegamos à realidade, abrimo-nos ao mundo, mesmo já antes de toda elaboração teórica expressa; esta pré-compreensão lingüística, pela qual o mundo se nos torna acessível, nos surge categorial, articulado, não como mera soma de objetos, mas ligado logicamente em “classes”, “gêneros”, “espécies”..., é prolongada, depois, com maior aprofundamento teórico, pela ciência.*³

Diz ainda João Amado que, “a linguagem do homem é *energéia* (W. Vom Humboldt), isto é, força configuradora e estruturante; não se limita a pôr etiquetas em seres situados no mundo já constituído; toda a linguagem constitui um mundo, é cosmovisão.”⁴

É, portanto, fundamental perceber que a linguagem e, por conseguinte a mediação cultural, não é um simples apetrecho (destinado ao campo da oratória) do discurso teológico. É, antes, a chave hermenêutica para compreendê-lo, visto que é em sua dimensão e domínio que se gesta o método que o possibilita.

Da mesma forma que se torna importante dizer que a mediação cultural efetivada pela linguagem não pode ser relegada a uma dimensão secundária do processo de produção do discurso teológico⁵, deve-se também e, sobretudo, apontar para sua centralidade no que diz respeito à relevância deste discurso. Se os elementos concretos de homens e mulheres não forem respeitados e protagonizados, constituindo assim um método que contemple essa concretude, o discurso teológico caracterizado aqui como discurso sistemático não comunicará qualquer sentido existencial.

É neste sentido que se funda e sustenta a importância da mediação cultural. Se ela for considerada em sua centralidade, ou seja, se no processo de construção do discurso teológico a mediação cultural for levada a sério (e isso se dá à medida que se propõe uma aproximação com os sujeitos históricos, a quem se dirige esse discurso, no sentido de compreender o conjunto de elementos que compõe seu horizonte existencial

³ AMADO, João. *O Prazer de Pensar*. P.24.

⁴ Ibidem.

⁵ Embora pareça claro que o discurso teológico não possa prescindir da cultura como instância que promove mediação a partir da linguagem (de determinada linguagem), permitindo assim seus postulados, isso não se verifica no caso da teologia sistemática manualista. O que se pode perceber é a cristalização de uma mediação cultural (a metafísica clássica) que impede qualquer outra. Desta forma, o arco de elementos que compõe o horizonte existencial de homens e mulheres concretos não é identificado no interior desse discurso.



e, a partir daí, perceber qual matriz dessa mediação deve ser instrumentalizada), aí então o discurso teológico revelará sua relevância.

Pois o grande desafio que se põe ao discurso teológico é como anunciar aos homens e mulheres concretos, não à humanidade como categoria universal e genérica, aquilo que se mostra de forma hierofânica e indizível. O desafio não é somente de comunicar este evento, o que já seria complexo, mas de comunicá-lo na dimensão do horizonte existencial daquele e daquela que se constituem como sujeitos históricos desse processo, destes que habitam um mundo particular.

*Seja qual for a natureza do mundo, o problema essencial que levanta a relação cognitiva sob o aspecto do objeto conhecido é o da probabilidade de transcrição cognitiva, da transformação do objeto a conhecer em objeto conhecido. Como é que o que existe se pode tornar no que é conhecido? Trata-se do problema da expressão – em palavras ou outros elementos cognitivos – do que é cognoscível ou conhecido. Pretende-se aqui elucidar a intuição ideal da adequação entre coisas e palavras, intuição que funda a possibilidade de toda a situação cognitiva.*⁶

Em função desta complexidade, a preocupação com a escolha da mediação cultural⁷ correspondente a cada horizonte existencial deve ser companheira inalienável de todo processo de produção do discurso teológico. Como diz Bruno Forte:

*Por isso a consciência teológica mais esclarecida não usa a hermenêutica histórica como uma espécie de chave onicompreensiva: ela se mantém discreta diante da excedência do Mistério e da irredutível variedade da história real. A razão teológica, então, só pode ser uma “razão aberta” (Walter Kasper), sempre posta em xeque pelas contradições da vida e sempre em busca da luz que a revelação de Deus em Jesus Cristo lança sobre ela.*⁸

Numa direção semelhante, João Batista Libânio aponta para a necessidade de historicizar a mediação cultural e o método dela derivado:

⁶ AMADO, João. Op. Cit. P.26.

⁷ Em seu livro *Teoria do Método Teológico*, Clodovis Boff fala das possibilidades de mediação cultural para a teologia. A primeira delas é a filosofia, que tem como funções concretas: ser parceira exigente do diálogo cultural, exercitar a arte de pensar, trabalhar o fundo filosófico implicado na teologia. A partir do processo de autonomia que as demais ciências tiveram em relação à filosofia ocorrido no iluminismo, a teologia ganhou outras possibilidades de mediação. Entre tantas outras possíveis (psicologia, psicanálise, lingüística, economia, antropologia,...) Boff aponta para as ciências sociais devido sua ampla utilização na teologia latino-americana. P. 371-382.

⁸ FORTE, Bruno. *Teologia em Diálogo*. P.33.



*As teologias escolástica e moderna deslizavam sobre trilhos epistemológicos e metodológicos bem plantados pela comunidade teológica. Hoje desafia-se o teólogo a forjar seus trilhos e encontrar novos dormentes a que prendê-los. Se o risco de errar cresce, o fascínio da aventura entusiasma.*⁹

É como diz João Batista Libânio, um desafio para a comunidade cristã, onde “a comunidade na pessoa do teólogo cria a teologia, e a teologia, por sua vez, cria a comunidade com sua linguagem”.¹⁰ Esse desafio de criação e recriação do discurso e da própria comunidade é também analisado por Leonardo Boff a partir de três momentos onde a linguagem tenta sistematizar a experiência de fé. O primeiro momento ele chama de “saber-imanência-identificação”.¹¹ Nele, “a palavra está a serviço do que experimentamos de Deus. Fixamos uma representação. Inicialmente não temos ainda consciência de que se trata apenas de uma representação daquilo que não pode ser representado”.¹²

É o que se tem chamado aqui de cristalização de uma mediação ou linguagem onde:

*Deus é identificado com os conceitos que dele fizemos. Ele habita nossos conceitos e nossas linguagens. Elaboramos doutrinas sobre Deus e sobre o mundo divino, doutrinas que se encontram nos vários credos e nos catecismos. Com tal procedimento tentamos encher de sentido último e pleno nossa vida. Deus pode ser encontrado na intimidade do coração.*¹³

O segundo momento, que Leonardo Boff chama de “não-saber-transcendência-desidentificação”¹⁴, é caracterizado quando, pela experiência de Deus, damos conta da insuficiência de todas as imagens de Deus. Tudo o que dele dizemos é figurativo e simbólico. Ele está para além de todo o nome e desborda de todo o conceito.

Esse momento pode ser identificado com o que aqui se tem dito acerca da necessidade de percepção do horizonte existencial ao qual se dirige o discurso teológico. À medida que se consegue esta percepção, relativiza-se um discurso monossêmico, que identifica o objeto da experiência de fé com o discurso dela derivado. O que pode acontecer a partir daí é o que, no dizer de Leonardo Boff:

⁹ LIBÂNIO, João Batista. *Introdução à Teologia*. P.33.

¹⁰ Ibidem. P.73.

¹¹ BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus*. P.13.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem. P. 14.



*Pode surgir uma teologia da morte de Deus: decreta a morte de todas as palavras referidas ao divino, porque elas mais escondem do que comunicam Deus. Não sabemos mais nada; desidentificamos Deus das coisas que dizemos dele. Por aí entendemos o lema dos mestres zem: "Se encontrares Buda, mata-o". Se encontrares Buda, não é o buda – é apenas sua imagem. Mata a imagem para estares livres para o encontro com o verdadeiro Buda.*¹⁵

Logo após este momento transitório de relativização de um discurso teológico cristalizado, Leonardo Boff diz que:

*Num terceiro momento da experiência de Deus, reabilitamos as imagens de Deus. Após tê-las afirmado (A), tê-las negado (B), agora criticamente nos reconciliamos com elas. Assumimo-las como imagens e não mais como a própria identificação de Deus. Compreendemos que nosso acesso a Deus só pode ser feito através das imagens. Começamos a saboreá-las porque estamos livres diante delas. Elas são andaimes, não a construção, e as acolhemos como andaimes.*¹⁶

A partir desta¹⁷ e das outras contribuições, é possível afirmar que é no espaço da mediação cultural que os métodos são criados, andaimes ou pontes, que possibilitam falar o indizível da experiência de fé¹⁸, no sentido de atender ao imperativo da necessidade/desafio derivada dela.

2 Cristalização da mediação cultural

O primeiro passo para a cristalização de uma mediação cultural é a desistoricização do discurso teológico. Importa-nos compreender esse processo em sua instância originante, aquela que possibilitaria o discurso

¹⁵ Ibidem. P. 15.

¹⁶ Ibidem. P. 15-16.

¹⁷ Os três momentos da linguagem do discurso teológico apontados por Leonardo Boff em *Experimantar Deus* sintetizam de alguma forma o objeto desta reflexão. Até aqui já se tentou evidenciar o ponto A: identificação do discurso com a totalidade do sagrado; o ponto B: a necessidade de relativizar essa identificação, a fim de permitir outras aproximações e mediações. E o ponto C, que trata da conciliação com a linguagem em dimensão múltipla, constitui o tema do terceiro e último capítulo desta pesquisa.

¹⁸ Prefere-se aqui a expressão "experiência de fé" e não "experiência de Deus" em função do objeto desta pesquisa, que a circunscreve no campo do método, buscando desta forma se distanciar ao máximo de expressões e conceitos que a aproximem da distância dos conteúdos.



teológico sistemático unívoco, e onde este buscaria a legitimidade para si, como quem no passado encontra a razão de sua ação presente.¹⁹

2.1 Desistoricização dos discursos teológicos

Essa desistoricização consiste na anulação da atualização da mediação cultural, de forma a identificar "aquela" mediação cultural como definitiva. Há, portanto, na raiz desse processo, o desejo univocizante de identificação de um método que permita a proclamação de um discurso que, por sua vez, possa ser controlado por uma instituição. A desistoricização serve, portanto, à hierarquização univocizante da fala e, em decorrência, do poder que dela emana.

Esse processo encerra inúmeras dimensões de poder que não somente o teológico. Sobretudo, porque se identificam no interior de uma comunidade aquelas pessoas que podem acessar aquele discurso sobre aquele Deus. Essa dinâmica pessoa-discurso-Deus, uma vez acessada, tem como contrapartida uma dinâmica de resposta Deus-discurso-pessoa. Isso cria uma estrutura necessária que, por sua vez, estabelece a impossibilidade de qualquer ação autônoma, tanto na dimensão hermenêutica quanto posteriormente na política.

Nesse sentido, a univocização do discurso teológico exerce um papel pedagógico num projeto de poder. Exatamente porque é a dimensão da experiência de fé aquela que consegue mobilizar as forças mais radicais do homem e da mulher. Se a univocidade já é afirmada no objeto desta experiência, tudo o que dela partir também o será.

O risco desta desistoricização é percebido por Ernst Cassirer nos seguintes termos:

*O Ser Uno ao qual se apega o pensamento, e do qual este parece não poder desistir sem destruir a própria forma, afasta-se mais e mais do terreno do conhecimento. Ele se torna um mero x que, quanto mais proclama categoricamente a sua unidade metafísica como "coisa em si", tanto mais se subtrai a toda e qualquer possibilidade de conhecimento, até finalmente ser relegado por completo aos domínios do incognoscível.*²⁰

Na observação de Ernst Cassirer, o que está em risco nesse processo é o que aqui se compreende como a própria experiência de fé.

¹⁹ O processo de desistoricização do discurso teológico é analisado, nesse momento, no período do encontro da religião cristã com o mundo helênico, sobretudo com a metafísica. Esse processo aconteceu outras vezes no interior do discurso teológico cristão (e ainda acontece), mas sua matriz para o corte sistemático do discurso teológico se constituiu naquele momento.

²⁰ CASSIRER, Ernst. Op. Cit. P. 17.



Uma transcendentalização absoluta do divino impede as experiências renovadas e identifica o espaço do discurso sistemático como *locus* para elas. Porém, o discurso sistemático não cumpre esse papel - ele é construído cultural a partir da experiência.

Leonardo Boff também discute esta questão dizendo: “Deus transcendente é representado como o Deus acima do mundo e, o que é pior, fora do mundo... Representado como totalmente fora do mundo, Deus de fato não seria experimentável”.²¹ Ele conclui dizendo: “Esse Deus está muito próximo do Deus do deísmo... Não é um Deus que se abaixa com profunda simpatia para com o ser humano. Não assume a nidade humana. Mas conserva, contrariamente ao que diz Paulo (cf Fl 2.6-7) uma majestática e transcendente divindade”.²²

Fazendo um balanço da aproximação da religião cristã com a cultura helênica, Juan Luis Segundo chega às seguintes conclusões:

*É claro que nem tudo é positivo nesse diálogo e que a teologia de nosso tempo destaca, uma e outra vez, de forma mais ou menos equilibrada, os aspectos negativos da inculturação da teologia cristã nas categorias de pensamento grego. De fato, temos que admitir que tudo estava longe de ser perfeito ou ao menos positivo, nesse mundo helênico com o qual a Igreja dialoga, na época patrística... na raiz do vazio cultural produzido pela queda do Império Romano sob os bárbaros, o mundo mental helênico domina, durante muitos séculos, as elites do saber na cristandade e, conseqüentemente, sua concepção do dogma. E, por conseguinte, qual devia ser a autoridade encarregada de mantê-lo e ensiná-lo.*²³

Após apontar para a influência desistoricizante que as categorias de pensamento grego exerceram sobre a teologia cristã, Juan Luis Segundo conclui: “Mesmo em plena idade moderna, o desejo de salvaguardar a cristandade ou mundo cristão leva a Igreja a aferrar-se a formas de pensar que, se já não são plenamente helênicas, são incapazes de compreender a crescente problemática da cultura do último meio milênio”.²⁴

Vale a pena levar Juan Luis Segundo em consideração, quando diz que as categorias de pensamento já não são mais “plenamente helênicas”, porém, o que se afirma perenemente é o jeito de compreender a realidade advindo dessas categorias. A lógica da metafísica permanece com muito vigor no discurso teológico cristão, sobretudo, em seu corte sistemático. Como percebem Severino Croatto e José Míguez Bonino:

²¹ BOFF, Leonardo. Op. Cit. P. 24.

²² Ibidem.. P. 24-25.

²³ SEGUNDO, Juan Luis. *O Dogma que Liberta*. P. 248.

²⁴ Ibidem.



*A helenização da mensagem bíblica nos fez brincar muito como “outro mundo”, entendido como o reino do que é imortal e descarnado, e a salvação de todos os males deste mundo. As coisas se resolverão depois. Porém em um universo que nada tem a ver com o presente.*²⁵

Esse jeito de compreender a realidade é, a um só tempo, o resultado da desistoricização do discurso teológico e seu instrumento perpetuador. É uma questão séria que se circunscreve na dimensão da linguagem teológica²⁶ e que deve ser tratada no âmbito de uma teologia crítica. Como diz Faustino Teixeira, “o exercício teológico não pode ocorrer senão como razão crítica, caso contrário se desvia em discurso ortodoxo oficial, pontuado pela transcendentalização, ideologização e falsificação”.²⁷ Deve haver “um trabalho hermenêutico, que rompe com toda e qualquer possibilidade de dogmatização da teologia”.²⁸

Após perceber as possíveis conseqüências do processo de desistoricização do discurso teológico, é preciso uma aproximação mais detida ao seu interior, no sentido de perceber como efetivamente se dá essa desistoricização em suas etapas constituintes, a saber: ascensão, potencialização e evocação.

2.1.1 Ascensão da mediação cultural

O processo de desistoricização do discurso teológico reproduzido pela teologia sistemática manualista tem seu primeiro movimento na ascensão de uma mediação cultural, transformando-a em mediação cultural, ou seja, normatizante.

Isso se deu fundamentalmente no caso do uso da metafísica como mediação cultural. Ela significava naquele momento, como categoria do pensamento helênico, um elemento importante da cultura que constituía o *ethos* do cristianismo em sua fase de expansão. Dialogar com o pensamento helênico, em geral, e com a metafísica, em particular, era um passo importante no sentido de tornar cognoscibilizada a experiência

²⁵ ROLDÁN, Alberto Fernando. *Para que Serve a Teologia?* P. 44.

²⁶ Andrés Torres Queiruga em *O Fim do Cristianismo Pré-moderno*, enfrenta essa problemática a partir de três questões fundamentais: a primeira, de caráter estrutural quanto à dificuldade constitutiva de toda linguagem mundana para expressar o não mundano. A segunda, na dimensão da mudança de paradigma, onde a revolução cultural produzida pela modernidade deve ser levada a sério. E a terceira, de índole mais vivencial, aludindo às dificuldades e resistências que uma expressão adequada da vivência religiosa encontra. P. 71-104.

²⁷ TEIXEIRA, Faustino. *O Lugar da Teologia na(s) Ciência(s) da Religião*, in *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*. P. 303.

²⁸ Ibidem.



de fé cristã, a fim de apresentá-la em discurso sistemático relevante ao horizonte existencial daquela cultura.²⁹

É exatamente nesse sentido que Paul Tillich ressalta a importância da teologia apologética dos primeiros séculos do cristianismo. Ela era exatamente o esforço por dialogar com a cultura, por encontrar uma “base comum”³⁰ capaz de promover compreensibilidade da mensagem cristã. Ele chega a dizer que “o movimento apologético pode ser corretamente considerado o nascedouro de uma teologia cristã mais elaborada”.³¹

Porém, a forma de compreender a realidade própria da metafísica transformou-se em impossibilidade de diálogo com outras culturas. A verdade teológica, na dimensão da mediação metafísica era exterior aos homens e mulheres e à própria existência concreta. Ela era o resultado de um processo de iluminação. Esta verdade, uma vez revelada, fora sistematizada, devendo agora ser aceita acriticamente em nome da defesa da ortodoxia.

Na dimensão da mediação metafísica não há espaço para a multiplicidade, já que ela constitui o não-ser. No múltiplo não há verdade, somente opiniões instauradoras de pluralismo, e este não combina com a ortodoxia. Ele é próprio da heresia.

Se a verdade não pode ser encontrada na multiplicidade, que corresponde à existência concreta, ela deve ser buscada para além dela, numa dimensão, por assim dizer, das essências, onde habitam os conceitos unívocos capazes de transmitir sentido a todo o múltiplo.

Esse foi, e ainda é o risco que a teologia corre na utilização das mediações culturais. Esse risco se acentuou na teologia dogmática clássica à medida que a metafísica foi ascendida, a partir de sua condição de mediação cultural, ao status de norma normatizante. Quem sabe o problema fundamental desse processo tenha sido a falta de consciência quanto à limitação e precariedade de uma mediação, que só oferece relevância à medida que significa um elemento lingüístico compartilhado no horizonte existencial da comunidade onde se dá este processo.

É a partir da ascensão da metafísica, que privilegia o unívoco em detrimento do equívoco, como norma normatizante do discurso teológico dogmático clássico, que a teologia sistemática fundamenta seu discurso

²⁹ Há uma discussão intensa sobre a legitimidade da helenização da mensagem cristã. Porém, na dimensão desta pesquisa, cabe evidenciar que essa helenização cumpriu um papel dialético com o cristianismo e a cultura que lhe era própria e que queria alcançar com sua mensagem. O ponto de crítica não é, portanto, a helenização ou metafizicização da mensagem cristã naquele tempo para aquela cultura; é sim a cristalização daquela mediação cultural e sua ascensão ao status de norma normatizante.

³⁰ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. P. 15-16.

³¹ TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. P. 44.



universalizante, num processo dedutivo e univocizante. Isso está na própria compreensão de sistema como conjunto harmônico e harmonizador dos temas da fé e das experiências decorrentes dela.

Essa verdade teológica só pode ser dita numa perspectiva universalizante porque ela não está na multiplicidade das culturas. Ela não se constitui em espaços epistemológicos legítimos. Desta forma, dizer univocamente o discurso teológico é uma forma, ou a forma, de defender a verdade quanto aos temas da fé que constituem basicamente a totalidade da realidade.

Advertindo contra a arbitrariedade desse processo, diz Leonardo Boff:

*Nenhuma tendência pode monopolizar a teologia e se apresentar como a teologia. Em todo o dito está o não-dito. A razão (também a teológica) é finita. Por conseqüência nenhuma geração de cristãos pode colocar e resolver todas as questões apresentadas pela fé. Disto decorre que cada tendência teológica deve conhecer seu alcance e principalmente seus limites... Deve também estar aberta a acolher outras formas de sistematizar a fé.*³²

A questão, portanto, não é tão somente acerca dos sistemas totalizantes e universalizantes. Ela vai além, tocando na própria compreensão do que seja ortodoxo. Quando uma mediação ganha status de norma normatizante, um discurso é identificado como o único discurso verdadeiro, condenando todos os outros à condição marginal de heresia.

Pelo menos por agora é possível concordar com Alberto Fernando Roldán quando diz que:

*É legítimo e até necessário que sistematizemos nossa fé, mas devemos estar conscientes de dois fatos: as influências filosóficas, sociológicas e culturais nessas sistematizações, e a natureza revisável da tarefa. Do contrário, em uma espécie de reducio ad absurdum, diríamos que a teologia seria um fato acabado, somente se trataria de adquirir e estudar determinado tratado teológico. O problema estaria, nesse caso, em determinar qual seria o tratado teológico definitivo e irreversível.*³³

2.1.2 Potencialização da mediação cultural

O segundo movimento do processo de desistoricização do discurso teológico é a potencialização que uma mediação cultural sofre após ser ascendida. Uma vez que ela é promovida ao status de norma normatizante, é potencializada tanto do ponto de vista da autoridade quanto do alcance.

³² BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. P.36.

³³ ROLDÁN, Alberto Fernando. Op. Cit. P.49.



Na perspectiva da autoridade, a potencialização gera um desnivelamento fundamental na relação entre locutor e ouvinte.³⁴ O locutor, geralmente, é quem manipula o método de acesso ao discurso; ele se encontra no plano espiritual, enquanto o ouvinte no plano temporal.

A fala do locutor é revestida de autoridade porque seu discurso não é seu, não é de homens e mulheres históricos e culturais; é, antes, de um outro espaço distante dos horizontes culturais concretos. O locutor é, por assim dizer, o guardião do método, que não é mais compreendido como possível de revisão, nem tão pouco de reinvenção.

Ao ouvinte cabe a tarefa de adequar o discurso à sua realidade, mesmo que isto se constitua numa violência. O discurso passa a ser a distância perene que deve ser univocamente interpretado e distribuído aos mais distintos ouvintes. Nisto constitui o nivelamento locutor-ouvinte.

Na perspectiva do alcance, o discurso teológico sistemático se reveste de uma capacidade totalizante e universalizante. Uma vez ascendida e potencializada, uma mediação cultural produz um discurso que encerra em si a totalidade das respostas às questões ligadas à necessidade/desafio inerentes à experiência de fé. Todas as respostas são dadas aprioristicamente e sistematizadas em um manual. Tem-se, então, a teologia sistemática manualística.

Esse manual, que representa um discurso, tem alcance universal.³⁵ Independente do horizonte existencial concreto onde estão os homens e mulheres cristãos, as respostas às suas questões já estão dadas. Isso se dá porque aquela mediação que foi cristalizada compreendia que essas respostas devem ser dadas a partir da essência das coisas e não de sua existência concreta.

2.1.3 Evocação da mediação cristalizada

Após a ascensão e potencialização da mediação cultural o último movimento do processo de desistoricização do discurso teológico é a evocação. Uma vez elevado ao status de norma normatizante, o método correspondente à metafísica como mediação cultural é evocado, como já foi dito, em uma pretensa onipotência e onipresença. Ele é agora supra-histórico, sua narrativa é, por assim dizer, meta-histórica.³⁶

³⁴ Eni Orlandi discute essa questão em seu livro *A Linguagem e seu Funcionamento: As Formas do Discurso*, principalmente quando trata do discurso religioso e teológico.

³⁵ Não se discute a universalidade dos temas da fé. O que se pretende discutir é a pretensa universalidade de uma interpretação desses temas.

³⁶ Como diz ABBAGNANO, por meta-histórico "indicam-se os valores eternos que história tende a realizar e que constituíram sua estrutura ou plano providencial que a rege". ABBAGNANO, Nicola. Op. Cit. P. 667.



Na evocação se dá a legitimação das tendências totalizantes e universalizantes e, sem dúvida, fecha-se o círculo vicioso da desistoricização do discurso teológico. Esta, por sua vez, altera fundamentalmente o núcleo da teologia.

O que a teologia sistemática manualista fez em seu discurso, a partir do processo de desistoricização ocorrida com a sublevação da metafísica, foi: ascender uma mediação transformando-a em norma normatizante, impossibilitando com isso novas mediações; fixar o discurso sistemático, que deveria ser só o construto de um processo, em forma de manual totalizante e universalizante; e, por conseguinte, cercear a instância da experiência de fé, que não encontra no término do processo (mediação cultural e discurso sistemático), os mecanismos que a contemplem como protagonista, nem que levem a sério o imperativo de sua necessidade/desafio.³⁷

Resta, por fim, perceber os mecanismos de controle desse discurso, que possibilitam sua manutenção tanto na dimensão da academia, supostamente o círculo culto, quanto na catequese e liturgia das vivências eclesiais e eclesiais.

2.2 Mecanismos de controle do discurso teológico

O segundo passo para a cristalização da mediação cultural é a formação de um conjunto de mecanismos capazes de garantir a permanência do processo de desistoricização de certos discursos teológicos. Todo esse processo de desistoricização do discurso teológico serve a um propósito específico, que é a afirmação da univocidade da verdade. Uma vez garantida essa univocidade, é ainda necessária sua manutenção, ou seja, o controle de toda discursividade dissonante. Porém, como pergunta Michel Foucault, "o que há enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem? Onde, afinal, está o perigo?"³⁸

O perigo da discursividade dissonante em relação à univocidade é que esta se fundamenta sobre princípios lógicos que excluem o contraditório. Qualquer fala diferente põe em cheque a fala unívoca, propondo-lhe um dilema: se aquela está correta esta está incorreta, portanto, é necessário provar que ela não está tão certa quanto se imagina. Sua proposição não é mais do que uma falácia. Para isso aplica-se o instrumento apologético que mede o discurso outro a partir dos critérios internos do discurso

³⁷ Embora a dimensão do desafio (anunciar para reproduzir a experiência) seja largamente contemplada no corte teológico que sustenta a teologia sistemática manualista, a dimensão relegada a condição marginal é a da necessidade (dúvida, incredulidade existencial), que não é acolhida como possibilidade nem ao crente em geral, nem muito menos ao teólogo.

³⁸ FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. P. 8.



unívoco. O resultado será possivelmente a condenação daquele e sua identificação como heresia (discurso interdito).

Michel Foucault identifica esse processo no interior das sociedades e diz:

Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.³⁹

Do controle da discursividade dissonante depende o discurso unívoco. Por isso, desistoricizá-lo se constitui numa tarefa importante. Porém, isso não é tudo. É preciso também estabelecer mecanismos de controle que consigam manter sua univocidade. Os mecanismos de controle operam no sentido de evidenciar sua legitimidade e superioridade frente a qualquer outro discurso.

Michel Foucault classifica os mecanismos de controle do discurso em três grupos de procedimento de exclusão. O primeiro trata de limitar os poderes a partir dos instrumentos de interdição da palavra⁴⁰, segregação ou loucura⁴¹ e vontade de verdade⁴².

³⁹ Ibidem. P. 8-9.

⁴⁰ Ele diz: "Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso – como a psicanálise nos mostrou – não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também aquilo que é o objeto do desejo; e visto que – isto a história não cessa de nos ensinar – o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar". Ibidem. P. 10.

⁴¹ "...: "Desde a alta Idade Média, o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros: pode ocorrer que sua palavra seja considerada nula e não seja acolhida, não tendo verdade nem importância, não podendo testemunhar na justiça, não podendo autenticar um ato ou um contrato, não podendo nem mesmo, no sacrifício da missa, permitir a transubstanciação e fazer do pão um corpo". Ibidem. P. 10-11.

⁴² "...: "Ora, essa vontade de verdade como os outros sistemas de exclusão, apóia-se sobre um suporte institucional: é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas como a pedagogia, é claro, como o sistema dos livros, da edição, das bibliotecas, como as sociedades de sábios outrora, os laboratórios de hoje. Mas ela é também reconduzida mais profundamente sem dúvida, pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído. Recordemos aqui, apenas a título simbólico, o velho princípio grego: que a aritmética pode bem ser assunto das cidades democráticas, pois ele ensina as relações de igualdade, mas somente a geometria deve ser ensinada nas oligarquias, pois demonstra as proporções na desigualdade". Ibidem. P. 17-18.



O segundo grupo aplica-se em dominar as aparições aleatórias ao discurso oficial. Esse domínio sobre o aleatório se dá na dimensão do comentário⁴³ do autor⁴⁴ e na organização das disciplinas⁴⁵. O terceiro grupo de procedimentos de exclusão age no sentido de selecionar os sujeitos que falam nos espaços do ritual⁴⁶, na sociedade do discurso⁴⁷, na doutrina⁴⁸ e apropriação social⁴⁹.

A teoria foucaultiana quanto à análise de discurso é, sem dúvida, bastante adequada para a análise do discurso teológico sistemático. Contudo, pretende-se aqui contribuir com uma análise que não se limita a Michel Foucault, mas, a partir dele, dialoga com outras perspectivas de produção de mecanismos de controle do discurso sistemático.

⁴³ "...: "Suponho, mas sem ter muita certeza, que não há sociedade onde não existam narrativas maiores que se contam, se repetem e se fazem variar; fórmulas, textos, conjuntos ritualizados de discursos que se narram, conforme circunstâncias bem determinadas; coisas ditas uma vez e que se conservam, porque nelas se imagina haver algo como um segredo ou uma riqueza". Ibidem. P. 21-22.

⁴⁴ ... : "Creio que existe outro princípio de rarefação de um discurso que é, até certo ponto, complementar ao primeiro (comentário). Trata-se do autor. O autor, não entendido, é claro, como indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência". Ibidem. P. 26. "O comentário limitava o acaso do discurso pelo jogo de uma *identidade* que teria a forma da *repetição* e do *mesmo*. O próprio autor limita esse mesmo acaso pelo jogo de uma *identidade* que tem a forma da *individualidade* e do *eu*".

⁴⁵ ...: "Mas sem pertencer a uma disciplina, uma proposição deve utilizar instrumentos conceituais ou técnicas de um tipo bem definido... Em resumo, uma proposição deve preencher exigências complexas e pesadas para poder pertencer ao discurso; antes de poder ser declarada verdadeira ou falsa, deve encontrar-se, como diria M. Canguilhem, no verdadeiro". Ibidem. P. 33-34.

⁴⁶ "...: "O ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam (e que, no jogo de um diálogo, da interrogação, da recitação, devem ocupar determinada posição e formular determinado tipos de enunciados); define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção". Ibidem. P. 39.

⁴⁷ "...: "com forma de funcionar parcialmente distinta há as 'sociedades de discurso', cuja função é conservar ou produzir discursos, mas para fazê-los circular em um espaço fechado, distribuí-los somente segundo regras estritas...". Ibidem.

⁴⁸ ...: "A doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam". Ibidem. P. 43.

⁴⁹ ...: "... a apropriação social dos discursos. Sabe-se que a educação, embora seja, de direito, o instrumento graças ao qual todo o indivíduo, em uma sociedade como a nossa, pode ter acesso a qualquer tipo de discurso, segue, em sua distribuição, no que permite e no que impede, as linhas que estão marcadas pela distância, pelas oposições e lutas sociais. Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo". Ibidem. P. 43-44.



2.2.1 Sociedade do discurso

Para tanto, interessa analisar esses mecanismos em três representações presentes no interior do discurso teológico sistemático, sobretudo o manualista. A primeira representação é o que aqui se identifica como “sociedade do discurso” (que é propriamente a função desempenhada muitas vezes pelo magistério, tanto na tradição católica, quanto protestante⁵⁰) como chamou Michel Foucault. Esse, possivelmente, é um dos mais potentes mecanismos de controle de discurso, exatamente porque sua ação se dá, sobretudo, naqueles que desejam se estabelecer como agentes do discurso teológico.

Reforçar o discurso unívoco, confundido ou afirmado como ortodoxo, se constitui num rito de passagem ao qual todo teólogo deverá se submeter, se quiser ser identificado como tal no interior de sua tradição. Pensando nas condições do agente de discurso diante da sociedade de discurso, Michel Foucault elabora o seguinte diálogo:

*O desejo diz: “Eu não queria ter de entrar nesta ordem arriscada do discurso; não queria ter de me haver com o que tem de categórico e decisivo; gostaria que fosse ao meu redor como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta, em que os outros respondessem às minhas expectativas, e de onde as verdades se elevassem, uma a uma; eu não teria senão de me deixar levar; nela e por ela, como um destroço feliz”. E a instituição responde: “Você não tem porque temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém”.*⁵¹

Essa “sociedade do discurso” é, portanto, quem seleciona os agentes de discurso que irão reproduzi-lo, em sua dimensão totalizante e universalizante. Os agentes são pessoas concretas, mas a “sociedade” não é o somatório dessas pessoas; é, antes, uma instituição guardiã do discurso unívoco⁵². Muitas vezes ao ingressar nela, o teólogo se vê diante da situação de ter que abrir mão de sua condição concreta, bem como

⁵⁰ Na perspectiva da teologia católica o magistério é um dos três elementos autoritativos para a reflexão teológica. Bernard Sesboüé, em sua obra *O Magistério em Questão: Autoridade, Verdade e Liberdade na Igreja*, trabalha amplamente essa questão. Na perspectiva protestante, porém, o magistério não é (oficialmente) reconhecido em função do postulado da *Sola Scriptura*.

⁵¹ FOUCAULT, Michel. Op. Cit. P. 7.

⁵² Nesse sentido não há dúvida que historicamente o magistério tem cumprido por vezes esse papel de guardião da palavra teológica unívoca.



de seu horizonte existencial, para reproduzir e defender aquela verdade que supostamente emanou da essência das coisas.

2.2.2 Sedução da continuidade histórica

Uma segunda representação dos mecanismos de controle do discurso teológico é o que aqui se identifica como “sedução da continuidade histórica”.⁵³ Como diz Alexandre Castro: “No ciclo vicioso de leituras des-historicizantes, a ideologia ressuscita ‘as verdades fundadoras’ toda vez que uma nova idéia ameaça a explicação até então vigente”.⁵⁴

A pregação de uma linha histórica ininterrupta das “verdades fundadoras” até determinado grupo que a sustenta no presente (ortodoxia) é, sem dúvida, um elemento importante de coerção no âmbito da produção de discurso. Quem gostaria, ou mesmo ousaria se colocar à margem do “discurso original fundador”?⁵⁵

Como diz Alexandre Castro: “A história da igreja se transformou... numa determinada maneira de dispor e expor ‘a verdade’ já adquirida pela teologia (da repetição) sistemática... Assim não há espaço para qualquer análise crítica, existindo tão somente uma exposição de dados selecionados, decorrentes de uma configuração já dada”.⁵⁶

Juan Luis Segundo também considera essa questão naquilo que chama de “uma suposta continuidade perfeita ou visível de coisas e conceitos”.⁵⁷ Ele identifica essa tendência no interior da ortodoxia católica, dizendo que ela:

*Esforçou-se, por exemplo, em fazer pensar que o “Pedro” de quem falam os sinóticos e a quem Jesus falou é igual a uma autoridade em quem Jesus já pensava para ser seu vigário e “sucessor de Pedro”, que esse por sua vez, é igual ao “bispo de Roma”; e, finalmente, que “bispo de Roma”, no século II, é igual a “sumo pontífice”, no século XX.*⁵⁸

Como se vê, busca-se uma linha histórica composta por uma sucessão de eventos arrumados ideologicamente. Isto é, uma cadeia (no sentido literal e metafórico) hermenêutica harmônica que sugere que o

⁵³ Esse tema é estudado por Foucault como elemento de controle do discurso, porém é Castro, em sua obra *A Sedução da Imaginação Terminal*, quem identifica seu uso no discurso teológico, chamando-o de “o mito da continuidade histórica”. P. 53-78.

⁵⁴ CASTRO, Alexandre de Carvalho. *A Sedução da Imaginação Terminal*. P. 57.

⁵⁵ Ibidem. P. 60.

⁵⁶ Ibidem. P. 69-70.

⁵⁷ SEGUNDO, Juan Luis. Op. Cit. P.230.

⁵⁸ Ibidem.



que se diz hoje é o que se disse numa origem providenciada pela força da própria divindade.

Há, portanto, duas questões complicadas nesta perspectiva. A primeira, que sugere haver uma origem providenciada pela divindade e a segunda, que identifica a verdade com uma filosofia da história que exclui a dialética em nome de um todo harmônico.

Contra isso adverte Alexandre Castro:

O campo discursivo opera um deslocamento ideológico. Enquanto, em nível do discurso se diz que o passado deve determinar o presente, em outro nível, o que fica evidente é que as determinações ocorrem precisamente de modo inverso. O presente determina seletivamente a leitura do passado.⁵⁹

Também Juan Luis Segundo faz sua advertência e, propõe uma perspectiva que julga adequada:

A crítica histórica, no entanto, e em benefício da teologia não pode fazer outra coisa senão trabalhar contra esses anacronismos radicalmente enganosos. E isso não pelo prurido de tirar autoridade do sumo pontífice, mas para dar-lhe a autoridade de vida, e pelas justas razões que a apóiam de verdade.⁶⁰

É exatamente contra esse tipo de pensamento que a “sedução da continuidade histórica” opera seu poder. Poder este que pode ser identificado como elemento harmonizador. A sedução se dá na capacidade de expor os temas da fé num todo harmônico e dedutivo, onde o crente encontra um “porto seguro”, ao menos na superfície do mar da fé, para sua prática religiosa. Deste elemento harmonizador, fruto da harmonização arbitrária e anacrônica da história, depende o “magistério” e sua atividade apologetica.

2.2.3 Sedução da harmonia estética

Esse elemento harmonizador se constitui na terceira representação dos mecanismos de controle do discurso teológico da sistemática manualista. É a “sedução da harmonia estética” que age em toda sua capacidade esterelizante, no sentido de promover um “bem-estar” que dirige à estabilidade.

É como diz Jürgen Moltmann:

⁵⁹ CASTRO, Alexandre de Carvalho. Op. Cit. P.71.

⁶⁰ SEGUNDO, Juan Luis. Loc. Cit.



Qualquer “summa” teológica consistente, qualquer sistema teológico, reivindica a totalidade, a perfeita organicidade e a coerência universal. De princípio, deve-se poder dizer algo sobre o todo e sobre cada parte. Todos seus enunciados devem ser isentos de contradições e ajustar-se mutuamente. A arquitetura deve ser “como saída de uma fundição, inteiriça.”⁶¹

Nisto está a “sedução estética” da manualística sistemática: a sensação de entrar em contato com a verdade teológica em toda a sua extensão e profundidade. A segurança tranquilizadora que surge da confrontação do crente com uma catedral, erigida minuciosamente no intuito de promover a percepção da harmonia entre todas as partes e em cada parte, em particular. Na contemplação desta “catedral”, só resta ao que contempla sentar-se em profunda admiração e permanecer contemplando.

Exatamente nesta atitude de permanente contemplação é que se revela a força da “sedução estética” como poderoso mecanismo de controle. Como diz Jürgen Moltmann:

Todo sistema teórico, inclusive o teológico, ostenta por isso ao menos um certo atrativo estético. Mas nisto reside também o seu poder de sedução: os sistemas poupam a muitos leitores, e certamente aos deslumbrados, o pensamento crítico pessoal e uma decisão independente e responsável, porque não se apresentam para serem discutidos.⁶²

E conclui dizendo:

Mesmo quando não é fruto de dogmatismo, o pensamento dogmático se expressa na teologia com clara preferência pelas teses; teses, porém, não colocadas em discussão, mas sim como enunciados que postulam ou a concordância ou a rejeição, nunca um pensamento independente e a responsabilidade pessoal. Induzem o ouvinte a pensar segundo elas, não segundo seu pensamento próprio.⁶³

Conclusão

Desta forma, fecha-se o ciclo dos mecanismos de controle do discurso teológico da sistemática manualista. Uma “sociedade” que auto-fundamenta seu próprio discurso, identificando-o como a verdade original e fundante, a partir da “sedução da continuidade histórica” que, por sua

⁶¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*. P. 11.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.



vez, lança mão do recurso harmonizador, no sentido de imobilizar toda discursividade nas teias da “sedução da harmonia estética”.

Esse ciclo de controle opera na direção de legitimar o processo de desistoricização do discurso teológico, que age na intenção de impossibilitar novas mediações culturais, a partir da ascensão-potencialização-evocação de uma mediação (metafísica), tornando-a norma normatizante. Esse processo, por sua vez, impede que o evento nuclear da teologia se dê no interior das comunidades de fé, barrando, sobretudo, a experiência de fé e sua capacidade inventiva, bem como seu poder mobilizador.

Endereço do Autor:

E-mail: buenomartir@gmail.com



Resumo: *Vivemos na época do encontro entre as grandes religiões da humanidade, no mundo globalizado de hoje. Potencial fonte de violência, a religião também pode ser promotora da paz. Merton pode ser considerado um dos precursores no diálogo inter religioso, com destaque para sua abertura ao judaísmo. Destacamos sua amizade e correspondência com o rabino Abraham Joshua Heschel. (Também mereceriam destaques sua amizade com dois outros judeus: com o também rabino Zalman Schachter e com o psicanalista social Erich Fromm). Vamos desdobrar a seguir a influência marcante da mística judaica sobre o Eremita de Gethsemani, para depois mostrar como sua espiritualidade mergulha fundas raízes na Bíblia Hebraica.*

Abstract: *Living at a time of an increasing exchange among the major religions of humanity we are aware of the new opportunity for growth and mutual benefits for all concerned. As a matter of fact, sources of violence on one side are counterbalanced on the other side by challenges of peace. Thomas Merton can be considered as forerunner of inter-religious dialogue with an emphasis on the approach to Judaism. Special mention is to be made of his friendship and exchange of letters with Abraham Joshua Heschel. We also recall Jewish authors such as Rabbi Zalman Schachter and Erich Fromm a well known social psychoanalyst. Distinguishing elements of influence on Jewish mysticism upon the Hermit of Gethsemane are highlighted so as to show that its spirituality has deep roots in the Hebrew Bible.*

“Semitas espirituais”: a Contribuição de Thomas Merton ao Diálogo Inter- religioso judaico-cristão

*Getúlio Antônio Bertelli**

* Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Professor na UNESPAR-Campus FAFIPAR em Paranaguá- Paraná.