

## TEOLOGIA EM DIÁLOGO COM A LITERATURA

Coleção **TEOLOGIA EM SAÍDA**

---

**Coordenação:** João Décio Passos

- *Para o diálogo com a universidade*, João Décio Passos
- *Para o diálogo com pós-modernidade*, João Manuel Duque
- *Teologia em diálogo com a literatura*, Alex Villas Boas

ALEXVILLAS BOAS

# TEOLOGIA EM DIÁLOGO COM A LITERATURA

ORIGEM E TAREFA POÉTICA DA TEOLOGIA



PAULUS

Coordenação de revisão: *Tiago José Risi Leme*  
Capa: *Marcelo Campanhã*  
Editoração, impressão e acabamento: PAULUS

Seja um leitor preferencial **PAULUS**.  
Cadastre-se e receba informações sobre nossos lançamentos e nossas promoções:  
[paulus.com.br/cadastro](http://paulus.com.br/cadastro)  
Televentas: (11) 3789-4000 / 0800 16 40 11



1ª edição, 2016

© PAULUS – 2016

---

Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 – São Paulo (Brasil)  
Tel.: (11) 5087-3700 • Fax: (11) 5579-3627  
[paulus.com.br](http://paulus.com.br) • [editorial@paulus.com.br](mailto:editorial@paulus.com.br)

ISBN 978-85-349-4450-2

# ABREVIATURAS

---

- ALALITE I** ALALITE: Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia. I Colóquio Internacional de Literatura e Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2007, CD-ROM
- ALALITE II** ALALITE: Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia. II Coloquio Internacional de Literatura y Teologia, Pontifícia Universidad Católica de Chile: Santiago, 2008, CD-ROM
- ALALITE III** ALALITE: Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia. III Coloquio Internacional de Literatura y Teologia, Universidad Católica de Argentina: Buenos Aires, 2010
- ALALITE IV** ALALITE: Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia. VI Colóquio Internacional de Literatura e Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2012
- ALALITE V** Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia. V Coloquio Internacional de Literatura y Teologia, Pontifícia Universidad Católica de Chile: Santiago, 2014
- EE** *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola
- PG** MIGNE, Jacques-Paul. *Patrologiae Cursus Completus. Series graeca*. Montreal: Bibliothecae Cleri Universae, 1965 [*Patrologiae graeca*]
- PL** MIGNE, Jacques-Paul. *Patrologiae Cursus Completus. Series latina*. Montreal: Bibliothecae Cleri Universae, 1965 [*Patrologiae latina*]
- ST (I-IX)** Tomás de Aquino. *Suma teológica*. Volume I-IX

*Obras de  
K. Rahner*

- BIE** *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*
- DK** *Das Dynamische in der Kirche*
- DWD** *Das Wort der Dichtung und der Christ In Schriften zur Theologie, Band IV: 441-454*
- DTSHJ** *Der Theologie Sinn der Verehrung des Herzens Jesu In Schriften zur Theologie VII*
- EPE** *Einübung priesterlicher Existenz*
- ESKZ** *Element der Spiritualität in der Kirche der Zukunft*
- GB** *Gebete des Lebens*
- GF** *Gnade als Freiheit*
- GKG** *Grundkurs des Glaubens — Einführung in den Begriff des Christentums.*
- GMG** *Gott ist Mensch geworden*
- GW** *Geist in Welt: Zur metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*
- HdW** *Hörer des Wortes: Schriften zur Religionphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*
- OU** *Offenbarung und Überlieferung*
- PIJH** *Palavra de Inácio de Loyola a um Jesuíta Hoje*
- PuD** *Priester und Dichter In Schriften zur Theologie, Band III: 349-375*
- SzT (I-XVI)** *Schriften zur Theologie. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1962-1984 (16 volumen)*
- VNSG** *Von der Not und dem Segen des Gebetes*
- WvK** *Worte vom Kreuz*
- UE** *Über Engel In SzT, Band XIII: 843-878*
- 23° SOTER** *Anais do GT de Religião, Arte e Literatura do 23° Congresso Internacional da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião, 2010*

- 24° SOTER** Anais do GT de Religião, Arte e Literatura do 23° Congresso Internacional da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião, 2011
- 25° SOTER** Anais do GT de Religião, Arte e Literatura do 23° Congresso Internacional da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião, 2012
- TEOLITERÁRIA** Revista Brasileira de Literaturas e Teologias. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia da PUC-SP/ALALITE. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/teoliteraria/>>



*La luz de la cocina em la mañana  
La luz de la cocina cuando el sol aparece  
Anaranjado entre las ramas negras  
y las flores celestes del jacarandá  
y el hombre hace el café, hojea un libro,  
se assoma al patio y piensa  
que es posible que llueva,  
que ya casi es la hora  
de despertar a su mujer, que hay ropa  
tendida de la sogá, que el silencio  
con olor a humedad le recuerda su infancia,  
que la vejez se acerca  
y el poema se aleja  
y aún no sabe vivir.*

*de El trabajo de las horas,  
do poeta amigo Pablo Anadón*



# INTRODUÇÃO

---

*Como disseram alguns de vossos poetas.*

Paulo de Tarso

Atos dos Apóstolos 17,28

*Não há cegos, mas cegueiras.*

José Saramago

*Ensaio sobre a cegueira*

A proposta deste trabalho se insere dentro do âmbito de uma das possíveis contribuições do diálogo entre teologia e literatura. Com efeito, essa é uma das áreas que mais tem crescido no âmbito da teologia e das ciências da religião, como constata uma pesquisa recente de Cantarela, chegando a quase setecentos textos com cerca de cem pesquisadores, no período de 1990 a 2013, entre artigos, livros, capítulos de livros, textos em anais de eventos, dissertações e teses sobre o assunto (2015, 107), sem contar a produção dos anos subsequentes, que continuou intensa nas instituições dedicadas a essa temática, consolidando uma área de pesquisa com expressiva capilaridade.

Atualmente, existem três grupos de pesquisa registrados no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), a saber o Grupo de Pesquisa em Literatura, Religião e Teologia LERTE, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), liderado por Antônio Manzatto e Alex Villas Boas; o Grupo Teopoética de Estudos Comparados entre Teologia e Literatura, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), liderado por Salma Ferraz e Antonio Carlos Magalhães (UEPA); e o recente Grupo de Hospitalidade, Alteridade e Feminino: Uma Transposição de Soleiras, liderado por Altamir Celio de Andrade e Maria Inês Castro Millen, do Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF).

Contudo, há pesquisadores presentes em pelo menos dez estados da federação com alguma forma de aproximação do tema (AM, GO, MG, MS, PA, PE, PR, RJ, SC, SP). Do ponto de vista das associações, desde 2008, há o Grupo de Trabalho de Religião, Arte e Literatura da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), um dos maiores, e, em 2015, teve início a Sessão de Trabalho de Diálogo entre Religião, Arte e Literatura na Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). Vale ainda mencionar a grande participação de pesquisadores na ABRALIC – Associação Brasileira de Literatura Comparada. Também neste ano de 2016 a Associação Latino-Americana de Literaturas e Teologias (ALALITE), organizada por Brasil, Argentina e Chile, completa dez anos congregando pesquisadores de diversos outros países, como Alemanha, Bélgica, Espanha, França, Itália, Portugal, Estados Unidos. Também no Reino Unido há iniciativas para a interação dos pesquisadores na área abrigada em torno do evento *Power of the Word*, capitaneado pela Universidade de Londres. Esses dados revelam as múltiplas possibilidades de contato entre uma área e outra, e diversas abordagens metodológicas. Entretanto, vale a pena destacar um dado da pesquisa sobre teopoética na América Latina: a procura pelo diálogo entre as áreas é significativamente maior por parte da literatura que da teologia, cenário bem diferente da Europa (LANGENHORST, 2011). Isso já é motivo suficiente para se estabelecer um diálogo.

Nesta primeira década da existência da ALALITE, por exemplo, muito se discutiu a respeito dos métodos para se trabalhar teologia e literatura. Uma das questões importantes era a de não haver uma relação ancilar da teologia para com a literatura. Nesse sentido, entendeu-se que havia uma unidade sem confusão, de modo que, no diálogo com as duas áreas, o teólogo permanece no campo epistemológico da teologia, e de igual maneira o crítico literário, no campo da literatura. Arrisca-se a dizer aqui que não é possível pensar um único método, mas sim, uma vez definido o objeto de análise, seleciona-se a metodologia mais adequada e mapeiam-se as inúmeras possibilidades desse recorte investigativo para delimitar autores, temas, questões implicadas e repercussões de recepção. Vale ressaltar que o avanço das pesquisas se avalia com resultados e coerência metodológica, respeitadas as

respectivas epistemologias de cada área, sem cair numa discussão estéril que daria mais importância a um formalismo em detrimento do sujeito investigativo e seus interesses múltiplos de leitura.

A metodologia, portanto, teria como tarefa oferecer um princípio de não contradição e de problematização no diálogo, que ajudasse a melhor explicitar como a literatura ajuda a pensar a questão Deus, ou ainda, de modo mais amplo, a questão religiosa. Nesse sentido, a presente proposta de um projeto de pensamento poético-teológico compreende que a interlocução da teologia não se dá de maneira fortuita, mas epistemologicamente convergente a partir da categoria da existência religiosa, como sendo outro modo de falar do que se chama antropologia teológica, dada a convergência epistemológica das duas áreas no dado antropológico. Dentro desse escopo, a categoria por excelência elegida aqui será a do sentido da vida e como o sentido de Deus se relaciona com ela, relação essa que implica um pensamento poético-teológico e a tarefa de recuperar a consciência da lógica poética da revelação (VILLAS BOAS, 2016), modo privilegiado de pensar a manifestação do Mistério da Vida, chamado Deus, pelas teologias ocidentais, como oferta de excesso de sentido apesar da condição de absurdo da existência humana.

Dito isso, o objetivo principal desta obra é tratar da questão do sentido da vida como preâmbulo da questão de Deus. Tal questão esbarra no Mistério da vida, que abarca tanto seu absurdo quanto seu excesso de sentido, dimensões que escapam a uma explicação lógica cabal, e se insere dentro da tarefa de pensar uma *teologia da cultura*, pois, como bem disse Terry Eagleton, uma interlocução não teológica, “se existe uma história e uma política ocultas na palavra ‘cultura’, há também uma teologia” (2003, p. 16).

A cultura aqui é entendida como tarefa de dar sentido à vida e nisso converge com a perspectiva teológica de que há na existência um “excesso de sentido”. Dito de outro modo, é possível encontrar um sentido para a vida apesar de seu absurdo, e tal tarefa não se trata apenas de uma convicção, mas de uma hermenêutica daquilo que fora chamado *primazia da graça* enquanto o Mistério da vida que se nos acomete com sinais afetivos e efetivos e assim instiga a um advento da existência, a busca de um passo a mais, a escuta de uma inquietação

maior que se recusa à superficialidade, para encontrar na busca da excelência (*magis*) a morada poética da comunidade humana. Nesse sentido, pode-se entender a fala de Francisco, bispo de Roma: “a graça supõe a cultura”, ou seja, uma capacidade de discernir tais sinais de sentido que se desvelam na dinâmica da vida. A esse Mistério de sentido que não se esgota apesar do absurdo, cabe a fórmula de Tomás de Aquino: “a isso chamamos Deus” [*hoc dicimus Deum*] (*Suma teológica* (=ST), I, q. 2, art. 3), e, nesse sentido, continua Francisco: “Deus encarna-se na cultura de quem o recebe” (*Evangelii Gaudium*, 115). Ainda que haja uma recusa de algumas formas teológicas na cultura, na medida em que há uma vontade de sentido alinhada a uma eterna insatisfação de se acomodar a mera condição de sobrevivência, há uma sensibilidade que fora entendida pelo pensamento cristão como sendo de natureza teologal e que está na base da recepção ou recusa do discurso teológico.

A teologia precisa ir ao encontro das inquietações da cultura, quer seja para traduzir de modo mais esclarecedor a busca de uma época, quer seja para oferecer uma “frustração de expectativas” míopes, semelhante à “experiência de um cego que se choca com um obstáculo e apreende assim a sua existência”, como diria Jauss, teórico da recepção (2003, p. 109). Tais frustrações de perspectivas ilusórias, quando assimiladas, podem ajudar o indivíduo contemporâneo a entrar verdadeiramente em contato com a realidade, tal qual o cego que apreende que no meio da rua há um poste. Há uma autêntica teologia da cultura na qual a teologia como hermenêutica do Mistério de sentido que interpela a existência ajuda melhor a traduzir a teleologia da cultura como percepção de um modo de viver outro, capaz de conduzir a anseios mais profundos, alargando a percepção para além do que até então se havia vivenciado. Aquilo a que a teologia chamou Deus se encarna na vontade de sentido da cultura de uma época, condição de sua recepção e/ou recusa.

Dentro dessa intrínseca relação, há um papel de extrema importância na literatura, pois historicamente foi ela, em suas diversas formas poéticas, mitológicas e/ou narrativas, que inaugurou a tarefa de cultivar o espírito humano a se abrir a algo maior que ele, e assim se descobrir como sempre em advento de sua própria espécie. Apesar de determinados recortes epistemológicos da teologia acentuarem o papel

inêgável da filosofia, a primeira forma de teologia na história humana é literária, de origem em Homero ou Abraão, ou de tantos outros, bem como nas inúmeras narrativas ágrafas. Fundamentalmente, a teologia nasce como literatura, ao mesmo tempo que é uma forma mais bem elaborada de cultura, enquanto percepção da condição humana (*mimésis*). É num segundo momento que a tarefa de um pensamento crítico, ou considerado mais crítico, serviu como princípio de não contradição (*lógos*) mais rigoroso na tarefa de percepção da realidade. Apesar de não raro essas duas formas de racionalidade terem tido momentos de tensão na história das ideias, por outro lado, quando convergiam, abriam verdadeiros portais para um novo horizonte de percepção (*poiésis*). Mais propriamente dito, em seu conjunto, a teologia teve sempre presente essas três grandes categorias de modo constitutivo de seu labor: *mimésis*, *lógos* e *poiésis*.

Ainda mais precisamente, essa complexa tarefa teológica se desdobrou de uma *teomimética* ou *teografia*, enquanto redação de textos sagrados que desvelavam algo do Mistério, para uma *teologia* que impunha princípios de não contradição na organização de uma experiência reflexiva da percepção da vida. Tal enlaçamento de *mimésis* e *lógos* a partir da percepção de um Mistério não raro resultou numa *teopoética*, ou seja, uma nova síntese cultural que melhor traduzia a vontade de sentido de seus indivíduos e culturas. Evidente que isso supõe entender que há teologias, e não uma teologia monolítica, pois nem todo projeto teológico optou pela síntese, especialmente as teologias teocráticas, que cooptavam as culturas de modo litigioso, e das quais somos tributários, sobretudo no senso comum.

Desse modo, o objetivo principal desta obra, *Teologia em diálogo com a literatura: Origem e tarefa poética da teologia*, é voltar à literatura como tarefa primeira de uma teologia da cultura, visando recuperar a *poiésis* como forma de teologia por excelência, uma *theologia mentis* a serviço da *theologia cordis et vitae*, na tarefa de iluminar/discernir o caminho que a vontade deve trilhar no trajeto que a consciência conseguiu vislumbrar para acolher mais vida. Vida que se entende como Mistério de sentido. E, por isso, a teologia da cultura, como aqui entendida, é uma hermenêutica do que se chamou graça, categoria teológica que converge com a busca de sentido do indivíduo contemporâneo.

Nesse sentido, a presente proposta vem ao encontro desta coleção, *Teologia em saída*, pois se trata de pensar uma teologia que avança seu território para semear diálogo no terreno do outro, procurando como se dá a afinidade não somente entre linguagens, mas em modos de pensar. Procura, assim, uma epistemologia do diálogo, procurando renunciar a uma postura ancilar, mas se põe aberta para acolher, bem como disponível para ensinar sem pretensão de autossuficiência ou superioridade, mas serve e amiga da busca da verdade, sabendo reconhecer na honestidade intelectual da busca sincera em compreender a realidade humana uma centelha do divino, como já dizia alguém: “Toda verdade, dita por quem quer que seja, vem do Espírito Santo” (ST, I-II, q. 109, ad. I), e como tal é digna de ser ouvida com obediência à consciência. Constatam-se, mais propriamente dito, duas saídas. A saída da teologia de uma redução filosófica e/ou sociológica para recuperar uma teologia de síntese mais complexa. E uma saída da Antiguidade à Modernidade. Aqui, a saída não significa abandono, mas um percurso rumo ao horizonte da literatura enquanto tarefa de se entender e se reinventar diante do texto poético.

A questão elegida para essa proposta de epistemologia do diálogo de desdobrar um tema tão antigo quanto a própria teologia em suas múltiplas formas de sistematização ao longo da história das ideias, a saber, o *sentido da vida* como preâmbulo da questão de Deus, já tivera estabelecida essa correlação (sentido da vida e Deus) pelos gregos na própria cunhagem da palavra *teologia*, que indica a busca de um *sentido* [lógos] para o Mistério da Vida [Theós]. Na teologia grega pré-cristã, o objeto de contemplação, *Theós*, coincide com o *kósmos*, portanto este, enquanto universo inter-relacionado, pode ser descoberto pela tarefa humana de pensar, e assim descobrir correlações de causa e efeito para aperfeiçoar o mundo. É uma tarefa profundamente soteriológica para a teologia grega, ou seja, visa encontrar uma forma de salvar a vida do caos. Entretanto, a mudança do substrato semântico do *Theós* grego a partir do contato com o YHWH hebraico e o *Abbá* cristão altera substancialmente a tarefa soteriológica, que passa a se dirigir fundamentalmente à contemplação da pessoa, ampliando a tarefa de busca de correlações ao adentrar o núcleo da pessoa, a saber sua interioridade dinâmica. As correlações de causa e efeito não somente se alargam no

todo do *cosmos*, mas se aprofundam no fundo da *psique*, ambas, porém, habitam na *pólis* e no *chronos*. O *lógos* ou *sentido* a ser buscado não se dirige somente à compreensão do mundo, mas também da pessoa, e no seu todo à busca do sentido da vida. Ademais, o que a pessoa de Jesus Cristo tem a oferecer enquanto *sentido de vida* (Jo 1,1, o *lógos* se fez carne) para a pessoa humana é uma questão provocada pela questão de Deus. Na tradição teológica cristã, sua tarefa possui fundamentalmente não somente um movimento de destinação, mas de dilatação antropológica, dada a dimensão teândrica da cristologia, ou seja, a capacidade que a contemplação do Mistério de Jesus Cristo tem de provocar o *Humano do humano* e todas as consequências sociopolítico-econômico-psíquico-culturais que daí se desdobram.

Para compreender melhor a busca do sentido da vida, adotamos o instrumental da logoteoria de Viktor Emmil Frankl, no qual o *sentido* não é uma mera abstração hermenêutica, mas algo que é essencialmente humano, uma vez que sua gênese não está na pergunta que o ser humano faz à vida, mas sim que a vida mesmo provoca. Desse modo, a questão do sentido da vida se impõe, ainda que nem sempre formulada dessa maneira, quando este se esvai, quando a vida absurdamente não faz sentido, sendo, portanto, a tragédia a categoria por excelência em que o ser humano toma consciência de sua condição e que lhe obriga a mudar o seu olhar sobre a realidade de si e de seu entorno. Outro ponto de convergência entre a logoteoria frankliana e a teologia cristã é a experiência do amor como manifestação da capacidade humana de doar beleza ao mundo, e assim penetrar ainda *mais* na *essência* humana, no *Humano do humano*, que Frankl chama de *Lógos*, e que compõe a sua perspectiva de *otimismo trágico*, sendo o amor a esperança para além do sofrimento.

Por serem essencialmente humanos, o sofrimento e o amor são universais e permeiam a concretude mais real da existência, ao mesmo tempo que escapam do domínio humano, de modo que de ambos melhor se fala na forma de *desvelamento* do Mistério humano, como necessidade de *responder [diké]* à questão do sentido *sofrida* como uma falta a ser preenchida [*pathos*] (LEBRUN, 1987, p. 17-34). Tal falta evoca o desejo de descobrir um modo de ser *pessoal [ad personam]*, nas circunstâncias que lhe são próprias [*ad situationem*], como modo

de manifestar ou *desocultar* o que há de mais humano em si, em sua capacidade de amar e de sofrer pelo que vale a pena, ou ainda de dar sentido à própria vida. Dar sentido à vida é, portanto, dentro do *Lógos* cristão, personalizar um modo de viver que saiba amar, manifestando assim o *Humano do humano*, ao descobrir e dar sentido à vida, de si e de outrem. O *sentido da vida* na logoteoria é radicalmente concreto, e assim converge com a categoria central da encarnação do *Lógos* na teologia cristã. Em ambas, portanto, é exigido um realismo da perspectiva como transparência da vontade e da consciência, que compõe o que se chama aqui de *patodiceia* da existência, como forma de consciência crítica e autocrítica da busca de sentido.

O termo fora utilizado por Viktor Frankl para fazer referência a sua visão antropológica do humano como *Homo patiens*, parafraseando o imperativo kantiano “sapere aude” com “pati audi”, ou seja, “atreve-te a sofrer” (FRANKL, 1978, p. 243). A interlocução da teologia, portanto, é epistemologicamente convergente a partir da categoria da *existência cristã*, como sendo outro modo de se falar do que se chama *antropologia teológica*, motivo pelo qual se elege a teologia rahneriana para composição de uma *teopatodiceia* da existência.

Ademais, a primazia da categoria filosófica da existência está implicada na própria raiz da modernidade (VAZ, 2002, p. 105-110) enquanto movimento de refundação ontológica do Ocidente em que é transposta a reflexão da essência para a existência como modo de ser humano, procurando *para e na* existência um sentido *mais* verdadeiro, consequentemente nomeado pela metáfora de um pensamento de “baixo para cima”. Mudada a perspectiva do Ser, altera-se o enfoque do *Lógos*, de modo a revisitar a tradição filosófica e, inevitavelmente, teológica, à procura de *outro lógos* (HEIDEGGER, 2009, p. 85-93). A *patodiceia* está radicada nesse movimento de refundação, e, consequentemente, a presente proposta de *teopatodiceia* também, de modo a se entender que outra metafísica é possível. Com efeito, o movimento de *reconhecimento* transcendental do Mistério teologal na imanência, sendo este o epicentro fenomenológico daquele. Tal movimento intelectual não é desconhecido na alta escolástica nem no pensamento contemporâneo (ST, I, questão 2, artigo 3; cf. ainda HEIDEGGER, 2009, p. 369-418).

Uma vez que se muda a perspectiva do *lógos*, a releitura teológica de “baixo” aponta para a afirmação da *essência* como sendo algo profundamente humano, e sendo assim o *Lógos teândrico* patrístico, ou o *Verbum caro factum est* medieval, coincide com o *Humano do humano*, a existência concreta da essência divina, sob a forma de um *universal particular* na segunda Pessoa da Trindade por sua densidade [*excessus*] de sentido.

Desse modo, se o sentido da vida, dentro da patodiceia, consiste em captar a *essência de Ser* [*sein*] no humano, em sua existência concreta [*Da-sein*], a *existência cristã* [*Christ-sein*] é um modo de captar a *essência de Cristo* em seu *modo de viver* [*gestum et verba*], lido pela teologia cristã como modo de concretizar na *existência* o *ágape*, sendo assim o desvelamento da essência do Mistério do Ser de Deus, que Jesus nomeou de *Abbá*, e no qual a gratuidade do seu amor é fonte agápica. A *agapia* da existência é o modo de realização da vontade de Deus em Jesus Cristo, como modo de dar sentido à vida, e por isso mesmo é a fonte de toda a teologia, como sendo *lógos* do *Mistério*. Foi de acordo com a compreensão que se tem de *lógos* que o Mistério foi nomeado, e assim o *lógos* grego chama o Mistério de *Theós*, ao passo que o *lógos* cristão chama de *Trinitas*, aprofundando seu substrato semântico.

Sendo assim, a teopatodiceia é um modo teológico de dar sentido à vida, ou seja, de concretizar uma sabedoria no modo de lidar com o sofrimento e manifestar um amor autêntico, tendo como referência o que se chamou Mistério cristológico, enquanto na pessoa de Jesus Cristo, o pensamento teológico identificou um *Lógos*, um modo de ser que manifesta o *Humano do humano*, e se nos deu a conhecer um *Nome* [*Abbá, Pai!*] para o *Abismo de Mistério* [*Abgrund*], para lembrar Eckhart, e assim como fonte de sentido, que permite amar apesar do absurdo. A autocomunicação divina, enquanto teologia da graça, configura a existência no modo de ser desse *Lógos*, resultando na concretização agápica da existência de Cristo, acolhida na própria existência, de modo a abarcar *psique* e *pólis*, expressões convergentes do *cosmos*. Essa autocomunicação do ser de Deus, como comunicação das suas *propriedades essenciais* [*comunicatio idiomatum*], acontece fundamentalmente como experiência (O'COLLINS, 1991, p. 159-194) que atua sob a forma de inspiração da existência, onde entra o papel de uma lógica poética, oferecendo a inspiração de uma

nova lógica existencial. Mais que isso, há interpelação da vontade de sentido no mais profundo da própria existência, como interlocutor da consciência, do desejo e da ação que a teologia chamou de Espírito Santo, ou ainda o *Espírito de Cristo*, como sendo o fundamento [*Grund*] da existência cristã.

*Fundamento* (Grund), aqui, não se trata de uma “síntese de pensamento” como “fácil solução consoladora” (KUSCHEL *apud* BARCELLOS, 2008, p. 139-148; KUSCHEL, 1999, p. 227), mas um horizonte apesar da falta de garantia da existência e que aponta para uma lógica de paixão, um *lógos* ferido, em busca do que lhe falta. Na concepção de mística inaciana, o fundamento passa também por um sentimento de desolação, também como efeito da graça abismal (*Abgrund*), como se tratará mais à frente no capítulo III. Nesse sentido, *fundamento* se aproxima do que fora chamado de *tradições bíblicas de esperança*, entendidas como vida no Espírito de Cristo, no qual se elege a categoria de diálogo com essa interpelação pneumatológica, para personalizar a existência *através [dia]* do *Lógos*.

Assim, em sua dinâmica kenótico-soteriológica, se dá o desvelamento de *sentido* em *verbum e factum*, que se desdobra num projeto de vida como abertura à graça que conduz a um autêntico amor. Ali se realiza a salvação da história, como uma experiência de sentido e verdade salvífica. A adesão à fé cristã, portanto, se dá com a identificação de um desejo mais profundo que realiza a vontade de sentido, por meio da escuta da consciência, e consequentemente dessa mesma vontade, iluminada pela sabedoria cristã. Destarte, o objetivo deste trabalho é precisamente identificar a teopatodiceia como recepção teórica da patodiceia frankliana a fim de melhor explicitar a *existência cristã* como substrato teossemântico da antropologia teológica, ou ainda como modo de recuperar a mistagogia como ato primeiro da teologia, reformulada como busca de sentido, e mesmo vendo a *teologia* como pergunta pelo sentido [*lógos*] de Deus [*Theós*] na busca de sentido humana. Para esse diálogo, elegeu-se a teologia de Karl Rahner, por sua concepção de mistagogia inaciana, como *lógica de conhecimento existencial*, e pelo fato de que o próprio autor indica o caminho da logoterapia frankliana, por sua capacidade de oferecer condições de possibilidade de mistagogia para o indivíduo após a modernidade:

Tal mistagogia [*Mystagogie*] que ajudasse a pessoa a se tornar consciente do fato de que essa experiência de transcendência [*Transzendenerfahrung*] ocorre, repetidamente e sem ser denominada, em seu trato imediato com o mundo concreto, poderia ser possível para cada pessoa em particular somente numa conversa individual, numa logoterapia [*Logotherapie*] individual (GKG, 1984, p. 68).

Sendo assim, a proposta de teopatodiceia, tendo a mistagogia existencialista inácio-rahneriana como recepção teórica da patodiceia frankliana, torna estas escolas convergentes e as faz iluminar-se mutuamente. Mais ainda, arriscaria a dizer, a categoria de *discernimento* dos *Exercícios Espirituais* inacianos pode lançar luz para a logoteoria no exercício de *ouvir a voz da consciência*, de modo que a formação crítica da consciência e o discernimento inaciano coincidem por ser a consciência, para a teologia, a morada do Espírito, e consequentemente por excelência, Mistério que ilumina a práxis (BINGEMER, 1990, p. 321-332; 1993, p. 13-25).

Aqui concordamos com a perspectiva de que a teologia, historicamente, como busca de um princípio de não contradição da questão de Deus, procura ser um “discurso verdadeiro”, e a literatura, como “manifestação artística”, procura ser um discurso privilegiado da beleza, porém ambas “podem se relacionar sem perder suas características específicas”, permanecendo para a teologia a “questão da verdade” e para a literatura a “questão da beleza”. Sendo assim, a interação é possível na medida em que, tal qual a metafísica tradicional o Ser é o horizonte de convergência; a partir da teopatodiceia o sentido da vida é para onde foca o *mirandum* da teologia e da poesia, ambas em seu modo próprio de ser responsável pelo mundo, porém fundando um discurso no qual se manifesta *tanto* mais a beleza da verdade *quanto* maior for a verdade da beleza. Assim se revisitam as categorias de afirmações absolutas como portadoras de densidade de sentido, mas que “apontam para uma promessa”, e não uma certeza empírica (MANZATTO, 2012, p. 15), porém uma promessa que, mesmo “ainda não” se realizando (plenamente), faz *sentido* “agora”, doando verdade e beleza no tempo da existência, e eis a pertinência do diálogo entre teologia e literatura, em sua capacidade de dar forma ao Mistério, nomeado ou não, que se

faz *factum*, e assim nos interpela pelo *affectum* como sendo este oriundo da reminiscência do fato.

Ademais, para a patodiceia, a poesia é a *forma* privilegiada de captar um sentido por proporcionar “vivências interiores e percepções” (PINTOS, 2007, p. 22s.) que vão assim “adquirindo maior intensidade” para apreender os fenômenos essencialmente humanos. Cabem duas notas ao falarmos aqui de poesia. A primeira é que usamos *poesia* em sentido lato, ao modo de fazer referência à *poiésis* como resultado da criação literária, comportando, assim, os demais gêneros literários (MOISÉS, 2003, p. 103-226; BRUNEL; PICHOIS; ROSSEAU, 1983, p. 1-18; p. 125-138), mesmo que neste trabalho se privilegie o gênero do poema. A segunda questão é que assumimos a *poesia* enquanto *forma* de patodiceia, e, sendo assim, não se trata somente de um “empréstimo de linguagem” (BARCELLOS, 2000, p. 9-30), mas de um empréstimo de uma forma de pensar, dentro da concepção estética na qual a função da forma é manifestar a beleza, e assim se fala aqui de um pensamento poético, enquanto *forma* de manifestação crítica da beleza na existência, enquanto busca por um sentido verdadeiro, como modo de apreensão de categorias de discernimento para a formação da consciência e da práxis. Rupérez bem descreve o que aqui se propõe por pensamento poético, ainda que de modo introdutório:

É o pensamento que se deriva por um profundo e intenso sentimento ou, mais que o pensamento mesmo, o conhecimento que ele é capaz de gerar (pois todo sentimento profundo é também um profundo ato de conhecimento) [...] Os pensamentos que surgem em seu interior como consequência das percepções iluminadoras é pensamento poético. O que um poeta pode dizer no interior de um poema como consequência de uma intensa percepção da realidade, seja qual for sua parcela, isso pode ser pensamento poético (RUPÉREZ, 2007, p. 67-68).

Desse modo, o pensamento poético visa não somente uma aproximação da consciência ao mais verdadeiro, mas uma aproximação que atinja a subjetividade, essencialmente afetiva, pela experiência estética ou ainda pela experiência poética do texto ou da imagem. Sua finalidade incide sobre a recepção performativa do sentido textual ou artístico como iconográfico de um sentido existencial, contido na

*poiésis*, uma maiêutica do *Lógos* objetivo pela *poiésis* subjetiva, pois “a verdade subjetiva faz parte da verdade objetiva para se tornar eficaz” (RATZINGER, 2007, p. 57; LIBANIO, 1992, p. 162-194). Diferente do texto ou da imagem poética de *per si*, o pensamento poético visa uma mediação discursiva, oferecendo assim condições para a hermenêutica (GEFFRÉ, 2004, p. 29-64; 1989, p. 53-56), de modo a dar lentes para que a visão seja lúcida, a fim de não somente compreender o texto, mas se compreender diante do texto.

Sendo a proposta de teopatodiceia uma recepção da patodiceia, há que se pensar em uma teopatodiceia sob a forma de um pensamento poético-teológico, enquanto leitura teológica da busca de sentido que se dá a conhecer na *forma* de experiência estética da poesia. Logo, não se trata de uma relação ancilar,<sup>1</sup> mas de uma *convergência* das perspectivas, graças à *afinidade íntima* entre poesia e teologia. Segundo Rahner, há uma natureza comum de *escuta* ou de conhecer a si mesmo entre mística e poesia. Ao falarmos de *convergência teológica literária*, é outra maneira de dizer aquilo que chamamos em outro trabalho de *arrebol teológico-literário* (2011a, p. 14), e diz respeito a uma complexificação teórica que integra *poiésis* (indiferente ao fato de serem religiosas ou não, pois permanecem poéticas) e *lógos* com o mesmo fim da lucidez da visão e disposição afetiva para auscultar a vontade de sentido.

Dito de outro modo, enquanto pensamento poético-teológico, o sentido da vida é o horizonte a ser mirado. Enquanto horizonte, o

---

<sup>1</sup> Sobre essa questão, salvo melhor juízo, a crítica apontada inicialmente na obra de Manzatto, *Teologia e literatura* (1994, p. 63-92), por Magalhães (1997, p. 83-89; p. 92-93) em *Deus no espelho das palavras*, e reafirmada por Barcellos em *Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo* (2000, p. 9-30) já não se sustenta, e sim se concretiza como método de afirmação do antropológico como ponto de convergência, pois, sendo a Literatura radicalmente antropológica, e a Teologia com seu discurso voltado ao ser humano, encontra-se ali um ponto de diálogo. Sobre esse ponto Manzatto vem reafirmando a sua perspectiva desde então; cf. ALALITE, 2007; 2011, p. 5-22; 2012, p. 12-28; 2012, p. 73-86. Ademais, nos encontros da Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia, que percorrem dez anos de diálogo (ALALITE, 2007, 2008, 2010, 2012, 2014 e 2016), se nos parece que fica claro que diversas teologias contemporâneas procuram uma autêntica epistemologia do diálogo, com honestidade intelectual, e assim se interpelam mutuamente para melhor apreender o dado antropológico (Manzatto), ou o que aqui chamamos de sentido da vida (VILLAS BOAS, 2011a, p. 25-54).

sentido da vida comporta a função de hipodigma (SCHULTZ, 2002) no diálogo entre teologia e literatura, e portanto se desenvolvem em paradigmas distintos (verdade e beleza), porém para enxergar a mesma realidade que excede. Apesar do desvelamento de um Mistério de sentido que nunca se esgota em seu excesso, há como que uma retração que recusa uma univocidade exclusivista da verdade, permanecendo assim Mistério que não somente se des-vela, mas também se re-vela, recolocando a existência em dinâmica de busca da verdade nunca esgotada, e assim cada vez mais bela.

*Hipodigma* é uma categoria da biologia sistemática, e de modo geral diz respeito às características comuns entre determinadas espécies, utilizadas para a taxonomia da classificação biológica, ou seja, diz respeito então às características em comum ao classificar como mamíferos a baleia, os símios e o ser humano (ATRAN, 1990). Desse modo, a categoria de hipodigma, salvo melhor juízo, permite o respeito ao diálogo, de olhar para a mesma realidade e tendo a possibilidade de nomear de modos distintos, com igualmente distintos desdobramentos significativos, de modo que a Literatura, por razões históricas, pode chamar de *algo* aquilo que a teologia tende a chamar de *alguém*, e ainda assim ser possível uma experiência de sentido para um e outro se assumirmos um *Lógos* maior que a lógica.

Cabe ainda mais uma nota introdutória. Ao falarmos de pensamento poético-teológico, assumimos a perspectiva de um *otimismo trágico* distinto, porém não totalmente do que se chamou de *estética teológica*, para mediar às discussões entre literatura e teologia, muito mais com a função de distinção metodológica do que de uma *quaestio disputata*. Ao falarmos de um *otimismo trágico* como categoria advinda da patodiceia de inspiração logoteórica, estamos assumindo como ponto de partida uma perspectiva do imanente ao transcendente, ao passo que a *estética teológica* comumente aceita tem a perspectiva do transcendente ao imanente. Essas duas perspectivas teóricas do labor teológico, distintas em seu ponto de partida (imanente e transcendente), tem se dividido, na teologia cristã, tal qual fosse uma encruzilhada teórica, ou ainda um divisor de fronteiras que não raro, para alguns, serve de critério de juízo valorativo. Tal encruzilhada se apresenta a partir de baluartes teológicos de grande envergadura, como na tradição católica,

Rahner e Balthasar, e na tradição protestante, Barth e Tillich. Isso não nos parece muito apropriado à busca de honestidade intelectual, até porque a crítica se estabelece no que se diz, e não em quem, enquanto pessoa distinta da obra, lhe é maior. Há desdobramentos insuspeitos e inesperados que contradizem certa lógica de cultura de litígio, como a teodramática balthasariana, que inspira a teologia política de Moltmann, e ainda a teologia barthiana, que inspira a ética teológica de Dietrich, como a antropologia teológica rahneriana inspira a antropologia de Alvaro e a teologia trinitária de Ladaria, este que ocupa uma função na teologia magisterial inclusive. Com isso, não queremos que as razões de escolha do percurso teórico sejam lidas numa insuficiente e inadequada, quando não infantil, divisão de heróis e vilões.

Em se tratando de um diálogo com uma área do saber que nasce no âmbito de fronteira entre universo eclesial e universo acadêmico, há inevitavelmente leituras preconceituosas de autores muito mais alimentadas pela recepção e uso que se faz deles. São leituras preconceituosas geradas quer seja pelas tentativas de inovações no universo eclesial que resultaram em insucesso, quer seja por alimentar contradições por trás de discursos triunfalistas, e por inferência são atribuídas a esses baluartes. Há que se dizer que, entre a nascente e o percurso da foz, as águas podem ter outros efluentes. No diálogo entre teologia e literatura, muitos bons trabalhos se desenvolveram a partir da matriz transcendente-descendente balthasariana (BARCELLOS, 2008; PALUMBO, 2007), bem como na matriz imanente-ascendente rahneriana, para pensar na teologia produzida no âmbito da tradição católica. O mesmo pode-se dizer na tradição protestante em relação a Karl Barth e Paul Tillich. No âmbito acadêmico, até mesmo as históricas divisões confessionais, inter-religiosas e até não religiosas se diluem e se interpelam sintagmaticamente nesse campo teórico, a nosso ver, exatamente pela aproximação literária que permite explicitar o dado existencial, ou o sentido da vida, como sendo hipodigmático. Nesse mesmo aspecto se dá a classificação de Yunes sobre a poesia moderna em *confessional*, *religiosa* e *não religiosa*, mostrando que esse fato não altera a possibilidade de serem literaturas de diálogo (YUNES, 2011, p. 29-44).

Não há problema em pensar que as categorias horizontais situadas entre as perspectivas mais conservadoras e mais de vanguarda

são inerentes ao âmbito acadêmico. A questão se torna problemática quando analisada a partir das categorias verticais, mais precisamente entre o profundo e o superficial. As análises profundas são colaborativas para qualquer acadêmico que dali extrai grandes intuições, seja lá em que vetor horizontal se situa o autor. Do mesmo modo se pode dizer que as perspectivas superficiais são danosas para ambos. Parece que é aí que os preconceitos têm seu ninho. A questão se complica ainda mais quando as dificuldades internas do âmbito acadêmico são confundidas com as dificuldades internas do âmbito eclesial, ampliando a recepção preconceituosa de grandes autores que não é possível reduzir a meia dúzia de intérpretes.

Este trabalho elegeu a perspectiva imanente em sua categoria de *otimismo trágico*, privilegiando a patodiceia e, portanto, a tensão entre percepção da tragédia e da beleza do sentido. A tragédia permanece algo sem sentido, evidenciando os contornos do eu-lírico em sua realidade dramática, que pode se abrir a uma atitude de superação e transcendência, ao passo que na *estética teológica* os contornos evidenciados visam à presença do Mistério para além de qualquer absurdo, explicitando esteticamente temas teológicos. Ambas as perspectivas são oportunas, ricas e necessárias à pluralidade cultural, e mesmo religiosa e eclesial. O que não se faz necessário é uma cultura de litúgio, e nesse sentido o respeito acadêmico pode servir como catalisador para os universos religiosos. Com esse respeito, queremos apenas apontar esta tênue distinção como uma pequena fenda que paulatinamente resultou no rompimento de uma grande barragem, estando aí, salvo melhor juízo, a origem da recusa da teologia por parte da literatura após a modernidade.

A diferença de perspectivas não reside sobre a negação de uma à outra, mas sim da identificação de insuficiência em determinadas circunstâncias. A *estética teológica* incorre no risco de não recepção por ser lida como atual forma daquilo que Harnack chamou de “otimismo estético” [*ästetisch Optimismus Weltbetrachtung*] (HARNACK, 1964, p. 112) da visão de mundo de Agostinho, em que a contemplação do mundo privilegia, mesmo em seu aspecto sinistro, a Providência divina advogando uma maestria para a condução de um jogo de conflitos, em que o “menos bom” está em “consonância com o melhor”, de modo que

“até o imperfeito contribui para a perfeição” da “beleza do universo”. Harnack identifica formas de teodiceia como forma de representação divina resultantes do temor acentuado da escolástica decadente de que a cristandade fosse destronada, fazendo da teologia uma lâmina afiada para eliminar os espaços de decisão política adversários, e procurando vincular os interesses da teocracia a uma tentativa de dizer que ali estava a vontade de Deus.

O que aqui se chama de *otimismo trágico* não atenua o drama do conflito humano, privilegiando a patodiceia em oposição à teodiceia. Se hoje a situação histórica é outra, nossa contribuição fica na tentativa de apontar o risco de aproximar a estética teológica a uma forma atual de *otimismo estético* a fim de exorcizar velhos fantasmas da imagem de Deus (ESTRADA, 2007, p. 266-269), que, como dizia Eckhart, sempre voltam em momentos de fragilidade como tentação. Disso trataremos como ponto de partida no capítulo I: a distinção entre *otimismo estético* e *otimismo trágico* como transposição da logoteoria, na forma de uma categoria estético-teológica.

Dito isso, a *forma* do desenvolvimento do presente trabalho é precisamente identificar os elementos que compõe uma razão literária ou ainda uma *lógica poética*, se pensarmos em Vico, a fim de se obter um possível pensamento poético-teológico como *forma de pensar* mais pertinente à teopatodiceia, como tentativa de substituição das formas de teodiceia.

Dada a afinidade de naturezas, o diálogo entre teologia e literatura pode ser uma forma de ajudar o indivíduo contemporâneo a dar sentido à vida, se conhecer melhor e conhecer o mundo em que está situado como produto do meio, mas também como produtor, resgatando o valor de um pensamento poético como lógica de pensamento existencial e sedimentação de formas de unidade cultural, base da vida comunitária, e dos espaços de cooperação social, por sua condição essencialmente hipodigmática, condição essa que dispensa o pré-conceito de mútua recusa. Constituem-se assim duas formas de se responsabilizar pelo mundo e dar sentido à vida, em que a literatura tem seu direito de *não recepção* das imagens de Deus, quando estas não conduzem à humanização do mundo. Assim fazendo, as literaturas reafirmam os laços com a teologia em seu dever de formular uma

consciência crítica à questão da representação do Mistério pertinente à vida concreta, dever, ainda, de garantir esse direito de liberdade humana em escolher como trilhar seu próprio caminho e destino, não sem ser provocada à busca verdadeira de um sentido da própria existência. Quando a literatura recusa as idiosincrasias da fé, em nome de uma existência mais autêntica, ali já está a transcendência, e seu inevitável diálogo com a teologia, obrigando esta a se colocar em saída de si para dialogar com outras formas de consciência crítica que ajudam a deslegitimar pontos cegos de contradição da mentalidade religiosa acerca do humano e conseqüentemente acerca de Deus, dada a tarefa teândrica da teologia cristã.

Um mínimo de consciência filosófico-teológica é suficiente para entender que qualquer forma de pensamento crítico rigoroso não visa negar uma tradição de pensamento, mas revisitá-la, a fim de que seja pertinente para os desafios que o tempo hodierno impõe. É essa tarefa de revisitar que mantém qualquer tradição viva. Parafraseando a literatura neotestamentária sobre a presença de Deus, quando duas ou mais pessoas se reúnem (Mt 18,20) em nome daquele que fora considerado o *Lógos*, diríamos que onde duas ou mais consciências dialogam, aí o Espírito faz morada. Nesse sentido, o diálogo da teologia com a literatura, uma vez que o *ver* da perspectiva da fé não é somente *oftalmológico*, mas sim *oftalmopático*, pode ajudar a melhor descobrir que onde se aponta a beleza do humano, aí está a possibilidade de ver algo do Mistério que chamamos Deus.