

Carlos Alberto Motta Cunha

**O CONTRIBUTO DO MÉTODO DA CORRELAÇÃO DE PAUL
TILLICH À EPISTEMOLOGIA DA TEOLOGIA PÚBLICA NO
BRASIL NO CONTEXTO DO PENSAMENTO COMPLEXO E
TRANSDISCIPLINAR**

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Gerado Luiz De Mori

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2015

Carlos Alberto Motta Cunha

**O CONTRIBUTO DO MÉTODO DA CORRELAÇÃO DE PAUL
TILLICH À EPISTEMOLOGIA DA TEOLOGIA PÚBLICA NO
BRASIL NO CONTEXTO DO PENSAMENTO COMPLEXO E
TRANSDISCIPLINAR**

Tese apresentada ao Departamento de Teologia da
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como
requisição parcial à obtenção do título de Doutor em
Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2015

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Cunha, Carlos Alberto Motta

C972c O contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da teologia pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar / Carlos Alberto Motta Cunha. - Belo Horizonte, 2015.
287 p.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori

Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Teologia Pública. 2. Epistemologia. 3. Método da Correlação. 4. Tillich, Paul. I. De Mori, Geraldo Luiz. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 23

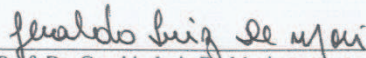
Carlos Alberto Motta Cunha

**O CONTRIBUTO DO MÉTODO DA CORRELAÇÃO DE PAUL
TILlich À EPISTEMOLOGIA DA TEOLOGIA PÚBLICA NO
BRASIL NO CONTEXTO DO PENSAMENTO COMPLEXO E
TRANSDISCIPLINAR**

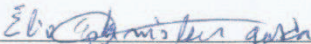
Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 15 de setembro de 2015.

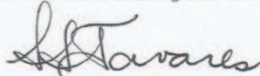
COMISSÃO EXAMINADORA:




Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori / FAJE (Orientador)



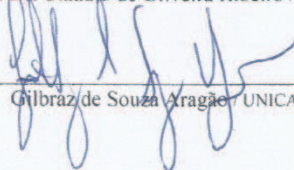
Prof. Dr. Elio Estanislau Gasda / FAJE



Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE



Prof. Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro / UMESP



Gilbraz de Souza Aragão / UNICAP

Dedico esta tese ao padre João Batista Libanio (*in memoriam*),
por suas incontáveis contribuições à sociedade, à academia e à Igreja.

Agradecimentos

A Deus, pela graça da vida.

À minha esposa, Adriane, pelo companheirismo de uma vida conjugal marcada por
mais de duas décadas de amor, dedicação e respeito.

Às minhas filhas Gabriela, Daniela e Isabela, pela paciência com o papai que ficou
horas trancado no escritório.

Ao professor Geraldo, pela dedicação na orientação precisa.

Às amigas e aos amigos, de perto e de longe, que acompanharam todo esse processo
com incentivos e orações.

À FAJE, por ser uma referência no estudo da Teologia e por propiciar um ambiente
favorável à pesquisa.

À CAPES, pela bolsa de estudo.

“On the boundary is the best place to acquire knowledge”
Paul Tillich

RESUMO

A crise nas esferas da sociedade, da religião e do conhecimento assinala para a mudança de paradigma. A pós-modernidade pede um referencial modelar que abarque a complexidade do mundo e do humano que, por sua vez, apela para um método transdisciplinar capaz de estabelecer convergências e divergências entre os saberes. Pela via do pensamento complexo (Edgar Morin) e do método transdisciplinar (Basarab Nicolescu), a teologia poderá oferecer a sua compreensão do mundo e do humano, numa contribuição para a reconstituição do sentido que tanto falta ao mundo pós-moderno. Assim, será teologia pública. Pensar a teologia pública, especificamente no âmbito epistemológico, a partir do método da correlação de Paul Tillich, é colocar a teologia cristã numa zona de encontro e diálogo para experimentar algo novo. O método tillichiano tem como lócus o lugar de fronteira (*boundary-situation*), que perpassa toda sua teologia e pretende explicar os conteúdos da fé através de perguntas existenciais e respostas teológicas em interdependência mútua. Só há possibilidade de fronteira na abertura provocada pela situação. Os encontros e diálogos entre o método da correlação e a teologia pública, no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar, possibilitam contribuições à epistemologia da teologia pública no Brasil. O espaço público é o húmus ideal para que a teologia esteja com as suas fronteiras abertas e livres do isolamento disciplinar. Os espaços fronteiriços, entre saberes e possibilidades, permitem colocar a teologia ao lado das outras ciências, com poder de dizer sua palavra específica. É o momento propício para que a teologia se redescubra com uma teologia: 1) Consciente da sua tarefa e dos seus públicos; 2) Inconclusa, como possibilidade de abertura ao diferente e pela redefinição do seu lugar na vida e do seu papel no diálogo mundial e, 3) Criativa, capaz de se colocar no espaço público segura da sua especificidade epistemológica e, ao mesmo tempo, disposta ao diálogo fecundo e recíproco com a contemporaneidade.

Palavras-chave: Teologia pública, Paul Tillich, Método da correlação, Epistemologia, Pensamento complexo, Pesquisa transdisciplinar.

ABSTRACT

The crisis in society, religion and knowledge marks the change in paradigm. Post-modernity needs a reference model that encompasses the complexity of the world and mankind which, in turn, calls for a transdisciplinary method able to establish knowledge convergences and divergences. Through Edgar Morin's complex thinking and Basarab Nicolescu's transdisciplinary method, theology proposes an understanding of the world and mankind that can contribute to the reconstruction of the meaning that is sorely lacking in the post-modern world. Theology will therefore be public. To think about public theology from the perspective of Paul Tillich's method of correlation, especially in the epistemological domain, means situating Christian theology in a zone of encounter and dialogue to experience something mostly new. The locus of the Tillichian method is the boundary-situation which runs through all his theology and intends to explain the contents of faith through existential questions and theological answers, in mutual interdependence. Boundaries are only possible in the opening created by situations. The encounters and dialogues between the method of correlation and public theology, in the context of a complex and transdisciplinary thought, allow public theology in Brazil to contribute to epistemology. The public space is the ideal ground for

theology; it is where theology opens its boundaries and frees itself from disciplinary isolation. Boundary-situations between knowledge and possibilities allow theology to stand beside other sciences and enable it to have its say. The moment is therefore opportune for theology to rediscover itself as a theology: 1) Conscious of its task and publics; 2) Incomplete, as a possible opening to differences and by the redefinition of its place in life and its role to dialogue with the world; 3) Creative, able to find its place in the public space, sure of its own epistemological specificity and, at the same time, ready for a fertile and reciprocal dialogue with contemporaneity.

Keywords: Method of correlation, Paul Tillich, Epistemology, Public theology, Complex thought, Transdisciplinary research.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. O PENSAMENTO COMPLEXO-TRANSDISCIPLINAR	19
1.1. Tempos de crise	21
1.1.1. Na sociedade	22
1.1.2. Na religião	27
1.1.3. No conhecimento	32
1.2. A mudança de paradigmas	39
1.2.1. O significado de paradigma	39
1.2.2. A crise do paradigma da modernidade	42
1.3. O pensamento complexo	47
1.3.1. A complexidade do universo	47
1.3.2. O paradigma da complexidade segundo Edgar Morin	51
1.4. A transdisciplinaridade	59
1.4.1. Conceitos e tarefas	59
1.4.2. Pluri, inter e transdisciplinaridade segundo Basarab Nicolescu	64
1.4.3. Metodologia transdisciplinar	70
1.5. Considerações epistemológicas	76
1.5.1. Significado de epistemologia	77
1.5.2. O pensamento complexo-transdisciplinar como princípio epistemológico	80
1.6. Conclusão	88
2. A TEOLOGIA DE FRONTEIRA DE PAUL TILLICH	91
2.1. Vida de fronteira	93
2.1.1. A revelância do pensamento de Paul Tillich	93
2.1.2. Biografia de Paul Tillich	97
2.1.2.1. Na Alemanha	97
2.1.2.2. Nos Estados Unidos	105
2.1.2.3. Na fronteira	108
2.1.3. Formação intelectual de Paul Tillich	110
2.1.3.1. Influências filosóficas	112
2.1.3.2. Influências teológicas	116
2.2. Teologia de fronteira	125
2.2.1. Teologia que-dá-respostas	126
2.2.2. Produção bibliográfica	129
2.3. Método de fronteira	132
2.3.1. Opção por espaços fronteiriços	133
2.3.2. O método da correlação	136
2.3.2.1. O método na <i>Teologia Sistemática</i>	137
2.3.2.2. O princípio da correlação	141
2.3.2.3. Adesões e críticas ao método	146
2.3.2.4. O caminho de Tillich	151
2.4. Conclusão	161
3. TEOLOGIA PÚBLICA: ENCONTROS E DESAFIOS	165
3.1 Teologia pública	167
3.1.1 Aspecto bíblico	172

3.1.1.1	No Antigo Testamento e no misticismo judaico	174
3.1.1.2	No Novo Testamento	176
3.1.2	Aspecto conceitual	179
3.1.2.1	O modo público de fazer teologia	180
3.1.2.2	Teologia pública no Brasil	183
3.2	Encontros e diálogos	189
3.2.1	Teologia com consciência	191
3.2.1.1	A tarefa da teologia pública	193
3.2.1.1.1	Teologia pública e teologia da libertação	194
3.2.1.1.2	O “público” da teologia pública	195
3.2.1.1.3	Teologia pública em diálogo	198
3.2.1.2	Os públicos da teologia pública	203
3.2.1.2.1	Os públicos da teologia segundo David Tracy	205
3.2.2	Teologia inconclusa	211
3.2.2.1	Transdisciplinaridade e teologia pública	214
3.2.2.1.1	Teologia e ciência	215
3.2.2.1.2	Teologia transdisciplinar	217
3.2.2.2	Espiritualidade e teologia pública	222
3.2.2.2.1	Espiritualidade de olhos abertos e mãos operosas	223
3.2.2.2.2	Teologia da espiritualidade	224
3.2.2.2.3	Teologia da espiritualidade e desafios atuais	230
3.2.3	Teologia criativa	233
3.2.3.1	Método da correlação e teologia pública	236
3.2.3.1.1	A amplitude do método da correlação	237
3.2.3.1.2	Método da correlação e relevância atual	242
3.2.3.2	Epistemologia da teologia pública	246
3.2.3.2.1	Legitimidade epistemológica da teologia	250
3.2.3.2.2	Legitimidade política da teologia	256
3.2.3.2.3	Legitimidade cultural da teologia	262
3.2.3.2.4	Uma síntese da proposta para a epistemologia da teologia pública .	265
3.3	Conclusão	267
CONCLUSÃO		271
BIBLIOGRAFIA		276

INTRODUÇÃO

O título longo da nossa pesquisa *O contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da teologia pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar* remete às áreas que almejamos por em diálogo: o método da correlação de Paul Tillich, a epistemologia da teologia pública e o pensamento complexo e transdisciplinar. As palavras “contributo” e “contexto”, no título, relacionam as áreas de estudo e assinalam para a interação entre os três eixos no esforço de responder à pergunta fundamental e norteadora da tese: a partir do contexto do pensamento complexo-transdisciplinar, qual é o contributo do método da correlação tillichiano à epistemologia da teologia pública no Brasil?

Nossa hipótese é a de que a teologia cristã atualmente passa por um processo de composição epistemológica capaz de permitir com que ela se posicione no espaço público segura da sua especificidade e, ao mesmo tempo, aberta ao diálogo com o mundo contemporâneo. No Brasil, o reconhecimento legal da teologia pelo Ministério de Educação (MEC) e, conseqüentemente, sua inserção no rol das ciências modernas, criou ambigüidades epistemológicas relacionadas a seu papel na sociedade, na universidade e na Igreja.

Nossa tese, em resposta ao problema levantado, é a de que o método da correlação de Paul Tillich, com o dinamismo da categoria de fronteira, que lhe é inerente, pode ser uma contribuição significativa para uma teologia cristã que anseia dizer a sua palavra no espaço público. Ao colocar a teologia na fronteira, com a função de correlacionar as esferas da sociedade civil, ela experimenta encontros capazes de ressignificar o seu estatuto teórico como uma intelecção da fé consciente, inconclusa e criativa.

O pensamento de fronteira de Tillich já antecipava uma teologia aberta aos espaços fronteiriços, isto é, uma intelecção da fé disposta a transitar entre as culturas, os saberes e as confissões religiosas. A teologia de fronteira tillichiana é fonte de inspiração para um discurso de fé público, como um movimento “entre-lugares”, disposta a dialogar com a contemporaneidade.

Há, na riqueza do pensamento de Tillich, intuições capazes de alimentar um fazer teológico que reivindica o espaço de fronteira entre saberes e possibilidades como uma posição frutífera para o pensamento. No ensaio *On the Boundary*, por exemplo, Tillich deixa

transparecer o lugar privilegiado da situação de fronteira (*boundary-situation*). Diz ele: “A fronteira é o melhor lugar para a aquisição de conhecimento”.¹

O referencial do encontro e do diálogo entre o método tillichiano e a teologia pública é composto pelo pensamento complexo-transdisciplinar que, como princípio epistemológico, é aberto ao dinamismo da vida, cuja construção se faz na interação das múltiplas realidades que cercam o humano e a criação.

Assim, distribuimos os eixos temáticos que envolvem nossa tese em três capítulos. No primeiro capítulo, situamos o contexto epistemológico em que se estabelece o diálogo entre o método tillichiano e a teologia pública. Localizamos a crise dos tempos modernos nas esferas da sociedade, da religião e do conhecimento, e como ela dá sinais para a mudança de paradigma.

Primeiro, tratamos sobre a crise de sentido da sociedade contemporânea em que o sujeito se vê estranho diante de um mundo ambíguo. A “segurança” da modernidade racionalista cedeu lugar à sensação da perda de referências. Esse sujeito, agora desestabilizado, está mergulhado num mundo líquido², de realidade confusa, multiforme e de constantes mudanças. A crise é proveniente da desorientação das sociedades que questionam os modelos adquiridos. É uma mudança epocal própria do pós-modernismo. Há uma sensação de perda. Perdeu-se o espírito de otimismo da ordem social, religiosa, intelectual e moral estável plantado pela modernidade. Essa percepção de dano afeta a sociedade como um todo, provocando insegurança principalmente entre a juventude que, sem trabalho e sem estudo (geração *ni-ni*), vive com medo da instabilidade atual.

Segundo, a crise também afeta o aspecto religioso. Há uma nova configuração do sistema religioso e do modo como o ser humano se relaciona com ele. Desde posturas fundamentalistas a condutas do “crer sem pertencer”, a religião contemporânea vai se reestruturando à medida que o sujeito busca respostas últimas para a sua existência. O conflito não é terminal para o religioso, e sim de mudança estrutural. As religiões históricas tradicionais estão perdendo a sua força por não conseguirem ter o que dizer à atual geração. Paradoxalmente, observa-se a emergência de novas formas religiosas criativas potencializando a espiritualidade.

¹ TILLICH, Paul. *On the boundary: an autobiographical sketch*. New York: Charles Scribner's Sons, 1966. p.13.

² Expressão de Zygmunt Bauman. Cf. BAUMAN, Zygmunt. *44 cartas do mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

Terceiro, abordamos a crise do conhecimento e os desafios para a construção de saberes complexos e dinâmicos. Detemo-nos mais nesta última instância com o intuito de abordar o tema em relação à epistemologia da teologia cristã. As novas descobertas científicas principalmente nas áreas da física, da cosmologia e da biologia põem em crise o paradigma da modernidade e fazem emergir uma referência modelar que dê conta da complexidade da vida. A crise paradigmática abre espaço para concepções mais totalizadoras do conhecimento e ao mesmo tempo corrige os reducionismos do saber especializado. É preciso repensar o modo como conhecemos.

A crise do nosso tempo abre espaço para uma epistemologia que carrega no seu bojo o pensamento complexo e a pesquisa transdisciplinar. Seus conceitos contrapõem-se aos princípios de fragmentação do conhecimento e a dicotomia das dualidades e propõem outra forma de pensar os problemas contemporâneos. As teorias da complexidade e da transdisciplinaridade, ao proporem a religação dos saberes compartimentados, oferecem perspectivas de superação do processo de fragmentação. Elas estimulam um modo de pensar a realidade marcada pela articulação de elementos que compõem o todo. Esse novo referencial representa uma mudança epistemológica e a necessidade de recompor o conjunto de conceitos das categorias analíticas.

A pós-modernidade pede um referencial modelar que abarque a complexidade do mundo e do humano que, por sua vez, apela para um método transdisciplinar capaz de estabelecer convergências e divergências entre os saberes. Além de todos os ganhos da racionalidade, o pensamento complexo e transdisciplinar revelam as dimensões da subjetividade, da emoção, do contexto e da articulação entre os saberes fundamentais na compreensão e apreensão da realidade. E mesmo assim, há sempre espaços não preenchidos que guardam o “mistério” da dinâmica da vida e a complexidade do conhecer. O mundo globalizado, de fronteiras menos rígidas, permite a manifestação de temas transversais que tocam todas as culturas e pedem uma lógica capaz de articular os campos do conhecimento.

Ao trabalhar com o pensamento complexo-transdisciplinar, o princípio que rege os temas transversais muda o conceito de conhecimento. Desloca-se da disciplinaridade, lógica binária, à transdisciplinaridade, lógica do terceiro termo incluído. É exatamente a partir deste húmus que se pretende refletir sobre a epistemologia da teologia pública.

Na perspectiva da complexidade e da transdisciplinaridade, a relevância social da teologia passa por uma abertura ao diferente e pela redefinição do seu lugar na vida e do seu papel no diálogo mundial, seja ele entre as ciências, as sabedorias e as tradições sociais.

Espera-se que a teologia cristã compreenda que não é a única ciência sobre o mundo, sobre o ser humano e sobre o divino, mas um saber entre outros saberes. Nesse novo cenário, todos os saberes são limitados, provisórios e complementares, mesmo a inteligência da fé. Desabsolutizá-la, promovendo a alteridade entre os sujeitos científicos, é possibilitar que ela esteja inserida ao lado das outras ciências, com poder de dizer sua palavra específica. Pela via complexo-transdisciplinar, a teologia poderá oferecer a sua compreensão do humano e da vida, numa contribuição para a reconstituição do sentido que tanto falta ao mundo pós-moderno. Nesse sentido, será teologia pública.

No ambiente complexo-transdisciplinar, os saberes estão com suas fronteiras abertas e livres do isolamento disciplinar. Nem a teologia nem outro saber podem dar conta da totalidade do real. Justamente ao recuperar seu espaço entre os outros saberes é que o discurso da fé poderá apresentar sua compreensão, sua palavra recebida (revelada) para o sentido da existência e do mundo. Espera-se que ele tenha e apresente sua palavra, sua sabedoria legítima, sem medo de dizer aquilo que lhe é específico. “Não se trata, minimamente, de assumir a pretensão de agarrar com os próprios tentáculos a totalidade do real, mas, ao contrário, de lidar com os limites de todo conhecimento, pensando-os na sua profundidade”, afirma Sinivaldo Tavares.³

É o momento propício para que a teologia se redescubra como uma “disciplina de fronteira”. Ela não pode conhecer Deus nele mesmo, e o objeto de seu estudo é a relação entre Deus e o ser humano. Da mesma forma, a ciência pode apenas estudar a relação entre a realidade física e o ser humano, porque a mecânica quântica prova que a intervenção humana modifica irremediavelmente os dados e coloca o real fora de nossas possibilidades. O encontro e o confronto entre o saber científico e o religioso poderão, através do método complexo-transdisciplinar, produzir novos conhecimentos e até novas formas de conhecer.

No segundo capítulo, introduzimos o pensamento de fronteira de Paul Tillich no contexto da discussão sobre o valor de uma teologia capaz de transitar nos espaços fronteiriços entre as culturas, os saberes e as religiões. A opção por Tillich, como teólogo de referência, se justifica mediante a abertura metodológica proposta por ele e pela riqueza criativa em correlacionar as perguntas que emergem da situação existencial do sujeito com as respostas de uma teologia cristã disposta a redizer a sua palavra por meio da força da linguagem simbólica.

³ TAVARES, Sinivaldo. Teologia e complexidade: um diálogo incipiente. In: TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro (Orgs.). *A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade*. São Paulo: Paulinas, 2009. p.234.

A breve biografia de Tillich, feita no capítulo, tem como objetivo mostrar a intensidade da sua vida de fronteira. Os espaços fronteiriços das relações entre o pai e a mãe, a igreja e a sociedade, a filosofia e a teologia, a paz e a guerra, a Alemanha e os Estados Unidos, as culturas e tantas outras, marcaram profundamente a vida e o pensamento de nosso teólogo. Conhecido como o “teólogo da fronteira”, Tillich deixa um legado bibliográfico precioso para aqueles que almejam encontros dialógicos entre conhecimentos diversos.

Para isso, Tillich desenvolveu vários métodos. Dentre eles, o método da correlação. Esse método não é fruto de uma mera abstração de Tillich. Ele está intrinsecamente relacionado com a sua vida e com os seus escritos. Por isso, buscamos introduzir o estudo do método da correlação relacionando-o à vida e à produção literária do nosso autor. Demos mais atenção ao estudo deste método e sua aplicação tanto na *Teologia Sistemática* quanto na *Teologia da Cultura*. Mais do que estar entre perguntas e respostas, o método tillichiano permite estar entre os mundos, entre os tempos, estar em tensão e em movimento, pensar não em monólogos, mas em diálogo. O método, que tem como lócus a situação de fronteira, perpassa toda a sua vida e teologia e pretende explicar os conteúdos da fé através de perguntas e respostas teológicas em interdependência mútua. Só há possibilidade de fronteira na abertura provocada pela situação existencial. O próprio termo “correlação” já comporta em si mais de uma possibilidade. O vocábulo ocupa, assim, um lugar de destaque na interação entre as instâncias da sociedade, pois abre caminhos para expressar a relação entre conceitos, ideias e pensamentos que podem ser totalmente diferentes.

Na teologia tillichiana, as categorias do pensamento complexo-transdisciplinar não estão presentes. O seu método, segundo a classificação atual, é essencialmente interdisciplinar, mas não se esgota aí. Por exemplo, no seu *Sistema de Ciências*, escrito em 1923, já intuía relações disciplinares mais complexas. Ao buscar um lugar legítimo para a teologia entre as ciências, mostrando a unidade que subjaz a todas elas apesar da diferença entre os seus objetos e métodos, Tillich enfatizava a necessidade de adquirir conhecimento a partir de todas as formas de cognição.

Embora não use a expressão “teologia pública”, a teologia apologética de Tillich se aproxima muito do que tratamos hoje como teologia no espaço público. Pensar a teologia pública, especificamente no âmbito teórico-teológico, a partir do método da correlação, é colocar a inteligência da fé numa zona de encontro para experimentar algo, sobretudo, novo. Esse “algo novo” advém, no caso do Brasil, de uma situação nova em que a teologia se

encontra perante a sociedade, a universidade e a Igreja desde que, em 1999, ela foi reconhecida como área do conhecimento pelo MEC.

No contexto brasileiro, a teologia vive uma “situação de fronteira” em termos de sua legitimidade como conhecimento. Embora inserida no âmbito das chamadas ciências humanas, ela ainda carece de legitimidade epistemológica como conhecimento que se mostra fundamento, viável e relevante por força de seu acúmulo histórico e estruturação teórica e metodológica.

A tensão entre a esfera eclesial e a esfera pública é intermediada por um lugar fronteiriço que permite à teologia se situar entre a confessionalidade e a pluralidade de convicções da sociedade. Em termos práticos, pretende-se deixar a teologia (mensagem) ser interpelada pelos dilemas atuais (situação). Estamos diante do desafio de mostrar o alcance público de sua palavra, mas, para isso, será preciso resgatar a sua especificidade como ciência (conhecimento). O fato de constituir um *logos* específico exige não mais a colocação dos fundamentos dessa especificidade, que inclui, evidentemente, referências confessionais, mas, antes disso, a referência da razão que afirma conhecer de modo relacionado à fé.

O terceiro capítulo, o mais importante do nosso trabalho, propõe uma síntese entre o novo paradigma da contemporaneidade, marcado pelo pensamento complexo e transdisciplinar, e a proposta de fronteira do método da correlação de Paul Tillich na tarefa pública da teologia. Pela via complexo-transdisciplinar, a teologia pública poderá oferecer a sua compreensão e contribuição na reconstituição de sentido ao mundo e ao humano. A esfera pública é o húmus ideal para que a teologia esteja com as suas fronteiras abertas e livres do isolamento disciplinar.

Nos últimos anos, a expressão “teologia pública” tem aparecido no meio acadêmico. No Brasil, o tema da publicidade da teologia tem ocupado espaço em programas de graduação e pós-graduação, além de grupos de pesquisa e instituições acadêmicas de estudos transdisciplinares. Beirando à redundância verbal, a designação teologia pública retoma a dimensão da legitimidade epistemológica do discurso da fé.

Não há um consenso sobre o significado e a tarefa da teologia pública. A elasticidade da expressão e, conseqüentemente, de sua tarefa, permite muitas possibilidades de aplicação. Entendemos teologia pública, não como uma disciplina da teologia cristã, mas sua tarefa. É uma dimensão da inteligência da fé, ou seja, um movimento que emerge de dentro do labor teológico provocado pelos questionamentos da sociedade, da academia e da Igreja na busca por um discurso da fé que seja aberto ao diálogo com as esferas da sociedade civil para a

construção de um mundo justo, fraterno e solidário. A nossa inspiração vem de teólogos da atualidade que têm tratado sobre o tema como David Tracy e Jürgen Moltmann.

Depois de tratar sobre os aspectos conceituais e bíblicos da teologia pública, propomos três encontros e diálogos como síntese de nossa caminhada. O primeiro diálogo é chamado de teologia com consciência. Para Edgar Morin, consciência está relacionada ao pensamento complexo, quer dizer, o pensamento é consciente quando busca compreender o que está tecido em conjunto. Portanto, não há como olhar para a realidade com profundidade a partir de um pensamento fragmentador.

Assim, teologia com consciência é aquela disposta ao diálogo com outras áreas da realidade na busca de integração entre os conjuntos dos seus próprios sistemas, permitindo uma visão ampla, não totalizante, mas mais apurada da vida e uma participação efetiva no espaço público. Ela reconhece a riqueza da dinâmica gerada pela ação de diversos níveis da realidade e ao mesmo tempo busca encontros com a contemporaneidade para uma melhor compreensão de si mesmo no e para o mundo atual. A teologia com consciência é portadora de uma inteligência aberta, disposta a refazer os seus próprios conteúdos quando interpelada pelas demandas da sociedade, da universidade e da Igreja.

O segundo diálogo denominamos de teologia inconclusa, isto é, a teologia cristã que assume a metodologia transdisciplinar como possibilidade de abertura ao diferente e pela redefinição do seu lugar na vida e do seu papel no diálogo mundial, seja ele entre as ciências, as sabedorias e as tradições sociais. Trata-se de um saber entre outros saberes. Nesse novo cenário, todos os saberes são inconclusos, limitados, provisórios e complementares.

A inconclusividade é condição de uma teologia que pretende ser pública. A teologia, como uma atividade humana e falível, não se imagina de modo exaustivo ou omniabrangente. Os aspectos da vida mudam com o tempo, de modo que o ser humano deve voltar e pensar, quais são as implicações, para o presente, das verdades teológicas percebidas no passado. Assim, os resultados da teologia são sempre provisórios, com formulações e linguagens aproximativas. Ela é inconclusa porque está sempre a caminho num processo constante de reestruturação diante do dinamismo da vida.

Teologias inconclusas são abertas a encontros alimentados por diálogos com a cultura. A consciência da sua inconclusividade permite que ela, com humildade, ocupe o espaço público da contemporaneidade, dizendo a sua palavra de modo maduro e pertinente. Para isso, é preciso que o teólogo da atualidade esteja disposto a aceitar esse estado de inacabamento.

O terceiro diálogo, chamamos de teologia criativa. É o encontro entre o método da correlação de Paul Tillich e a teologia pública. Portanto, uma teologia dotada de tensão criativa, que a coloque no espaço público segura da sua especificidade epistemológica e, ao mesmo tempo, disposta ao diálogo fecundo e recíproco com o tempo presente.

A categoria da fronteira do pensamento tillichiano, presente no método da correlação, possibilita que a teologia avance para diálogos transdisciplinares em que o terceiro termo incluído, espaço entre os saberes, surge como um lugar de criatividade. Os espaços fronteiriços que daí advém não são vazios. Eles carregam uma potencialidade criativa capaz de criar a novidade. Na relação entre os saberes, num pensar inclusivo, na percepção das implicações mútuas entre as ideias, a síntese revela a sua força criativa.

A teologia criativa se insere nesse contexto com o objetivo de propor contribuições criativas para uma epistemologia da teologia pública no contexto brasileiro. Isso inclui a superação do velho paradigma simplificador para um novo paradigma na teologia que seja complexo e capaz de: 1) abarcar a propriedade das partes na dinâmica do todo; 2) superar a estrutura fixa dos tratados teológicos em blocos independentes por um processo dinâmico de premissas teológicas em interação entre si e com a realidade; 3) substituir o modelo dicotomizado entre o sujeito e o objeto de estudo por um modelo espiral hermenêutico em que sujeito e objeto se ressignificam à medida que se relacionam; 4) a rede de conexões entre os saberes supera a visão hierárquica do conhecimento que privilegia determinada área em detrimento de outra e, 5) a verdade absoluta cedendo espaço para verdades dialogais e aproximativas. Estes são os desafios impostos à teologia pública na contemporaneidade.

No que diz respeito ao método da nossa pesquisa, o caminho proposto é bibliográfico, analítico e sistemático. É bibliográfico porque busca obter instrumentos teóricos do pensamento complexo-transdisciplinar, do método da correlação e da teologia pública. Dentre as fontes de referência estão as principais obras de Edgar Morin e Basarab Nicolescu para o pensamento complexo e a pesquisa transdisciplinar.

De Paul Tillich, nos apoiamos no método da correlação explicitado e aplicado na *Teologia Sistemática* e na *Teologia da Cultura*. Recorremos também a outros livros, artigos e ensaios de Tillich e dos seus estudiosos e críticos.

Para a teologia pública, a *Imaginação Analógica* de David Tracy é a nossa maior referência. Mas também buscamos na teologia pública por causa do reino de Deus, de Jürgen Moltmann, inspiração para tratarmos do assunto. Além de artigos e teses produzidos por

especialistas da área que trabalham a temática à luz do contexto brasileiro. Ensaios, palestras e comunicações são algumas das fontes consultadas também.

O método é analítico porque busca demonstrar potências convergentes no estudo entre os três eixos da pesquisa: pensamento complexo-transdisciplinar, método da correlação e teologia pública, rumo a um ponto de domínio que é a legitimidade epistemológica da teologia no espaço público.

O método também é sistemático porque há uma linha imaginária, de fundo, que propicia a organização dos objetivos secundários em função do objetivo primário. Ao estudar a teologia pública e sua relação com o método da correlação de Tillich, o processo se constrói de forma dedutiva: da teologia pública geral ao caso brasileiro.

O alvo de interesse da tese consiste em demonstrar como a epistemologia teológica, isto é, o seu estatuto teórico-teológico próprio, pensada a partir do método da correlação de Tillich (e o conceito de “fronteira”), iluminada pelo pensamento complexo-transdisciplinar, pode contribuir para a legitimidade da teologia pública no Brasil. Assim, não se pretende fazer uma abordagem pormenorizada da teologia pública e nem uma avaliação da teologia sistemática de Paul Tillich. O alvo de interesse em Tillich é o método da correlação e como ele orienta a sua teologia. Quanto à teologia pública, o lugar de interesse consiste no estatuto teórico-teológico. Já com relação ao pensamento complexo-transdisciplinar, o foco está, em linhas gerais, na mudança do paradigma simplificador da modernidade para o paradigma complexo da pós-modernidade.

Todo esse diálogo acontece dentro de um referente: o contexto brasileiro. O foco da pesquisa gira em torno da problemática que a teologia encontra no Brasil, a saber, diante da legitimidade do seu trânsito entre as camadas da sociedade, o ambiente universitário e as instâncias religiosas.

CAPÍTULO 1

O PENSAMENTO COMPLEXO-TRANSDISCIPLINAR

O objetivo deste capítulo é mostrar como a transição da modernidade para a pós-modernidade faz emergir um novo referencial modelar pautado pelo pensamento complexo e pela transdisciplinaridade. Quais são os sinais sociais, religiosos e científicos que apontam para essa mudança paradigmática? O que significa paradigma e quais são as implicações desta mudança? O que é, como surge e o que propõe esse tipo de pensamento? Quais são os seus efeitos sobre a epistemologia da teologia? Essas são algumas das perguntas que compõem o quadro de interesse deste capítulo e que estão em função de uma pesquisa teológica. Aqui, não temos a pretensão de exaurir os temas do pensamento complexo e da pesquisa transdisciplinar. A breve análise destes assuntos é introdutória e tem uma dupla finalidade: primeira, servir de pano de fundo para o diálogo entre o pensamento do teólogo protestante Paul Tillich e a teologia pública no Brasil e, segunda, oferecer um instrumento de retroalimentação para esse diálogo, isto é, o pensamento complexo e transdisciplinar é capaz de propiciar alterações no modo como esse diálogo é fomentado.

Consideramos essa análise importante a fim de justificar e legitimar a urgência de repensar a teoria do conhecimento da teologia cristã. Hans Küng afirma que a inteligência da fé pertinente para os nossos dias é aquela que assume “crítica e construtivamente as experiências do homem de hoje, em processo de transição da modernidade para a pós-modernidade”.⁴ Faremos isto nos capítulos subsequentes, de forma gradativa e evolutiva, com a finalidade de oferecer uma contribuição à teologia que pretende ser pública. Neste capítulo, no que diz respeito à teologia, faremos poucos apontamentos provocativos, em lugares específicos, com o intuito de assinalar a relevância da superação de paradigma para a teologia cristã. Assim, sob um novo paradigma, repensa-se a natureza, o conceito e o fazer teológico.

Qual é o caminho adotado no capítulo? Nomeamos três esferas de concentração da nossa discussão: a sociedade, a religião e o conhecimento. Se se pretende mostrar o caráter público de toda teologia, torna-se imperativo estudar primeiro as esferas em que o teólogo está inserido. Como faremos isso? Começaremos localizando o momento de crise e os seus

⁴ KÜNG, Hans. *Teologia a caminho*: fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999. p.229.

desdobramentos na dimensão social, religiosa e do conhecimento. É o que chamamos de “tempos de crise”.

A crise é proveniente da desorientação das sociedades que questionam os modelos adquiridos; é uma mudança epocal, que caracteriza a atual época da pós-modernidade. Há uma sensação de perda. Perdeu-se o espírito de otimismo e a ordem social, religiosa, intelectual e moral estável plantada pela modernidade. Essa percepção de perda afeta a sociedade como um todo, provocando insegurança.

A crise passa pela esfera religiosa também. O conflito não é terminal para o religioso, e sim de mudança estrutural. As religiões históricas tradicionais estão perdendo a sua força por não conseguirem ter o que dizer à atual geração. Paradoxalmente, observamos a emergência de novas formas religiosas criativas, que potencializam a espiritualidade humana. Sob o lema do “crer sem pertencer”, a sociedade pós-moderna inaugura um novo modo de se relacionar com a tradição religiosa.

Na esfera do conhecimento, a crise se impõe diante das novas descobertas científicas, principalmente nas áreas da física, da cosmologia e da biologia, que põem sob suspeita o paradigma da modernidade e fazem emergir uma referência modelar que dê conta da complexidade da vida. A crise paradigmática abre espaço para concepções mais totalizadoras do conhecimento, e ao mesmo tempo, corrige os reducionismos do saber especializado.

Depois da localização da crise nas esferas da sociedade, da religião e do conhecimento, vem o segundo momento de nosso trabalho, que consiste no aprofundamento da mudança de paradigma. Desejosos de repensar o conhecimento, Edgar Morin e Basarab Nicolescu empreendem esforços que viabilizam a construção de novos caminhos. Dois grandes pesquisadores e referências em suas áreas, cada um, a seu modo e relacionados, chamam a atenção para o pensamento complexo e a pesquisa transdisciplinar.

Concomitantemente ao trabalho de significado e das tarefas do pensamento complexo e da transdisciplinaridade, inserimos os conceitos de paradigma e epistemologia no esforço de demonstrar como se relacionam e como se dá a gestação de um novo paradigma complexo e transdisciplinar, inaugurando uma nova epistemologia capaz de olhar para a realidade de forma multifacetada, relacional, marcada por cooperação, troca e simbiose.

Com esse referencial epistemológico em mente, teremos condições de buscar alternativas para uma episteme teológica que seja capaz de dialogar com a cultura contemporânea.

1.1 TEMPOS DE CRISE

A palavra “crise” está na moda. Crise política, crise econômica, crise ecológica, crise social, crise existencial, crise da educação, crise da saúde e crise da religião são alguns dos exemplos da utilização da palavra pelas mídias. É comum o emprego do termo em palestras e textos motivacionais de autoajuda invocando o tempo de conflito como momento ideal para decisão e mudança. “Quando escrita em chinês a palavra crise compõe-se de dois caracteres: um representa perigo e o outro representa oportunidade”, dizia John F. Kennedy. A famosa frase atribuída ao ex-presidente americano, questionada pelos analistas ocidentais quanto à sua etimologia, reforça o estado de alerta que a palavra suscita. Nas áreas do conhecimento o termo é aplicado de dois modos: de forma negativa, apontando para o colapso e a morte e, de forma positiva, realçando a renovação e a vida. Na medicina, por exemplo, quando um paciente está em crise é indício de que ele se encontra entre a vida e a morte. A maneira como se utiliza a palavra define a expectativa em relação ao moribundo: fatalistas, para quem a crise é sinal de desfalecimento e, esperançosos, para quem a crise é oportunidade de revigorar, animar.

Crise, do grego *krisis*, significa julgar, discernir.⁵ Ao localizar a utilização do termo pelas culturas atuais, percebemos que a crise é proveniente da desorientação das sociedades que questionam os modelos adquiridos, a impressão de que já não existem parâmetros ou referências institucionais. A crise não é pela falta de conhecimento, e, sim, de orientação; não somos ignorantes, estamos confusos. Citemos como exemplo a crise provocada pela mudança de paradigmas da sociedade medieval para a sociedade moderna. A sociedade medieval era regida pelo paradigma mítico-religioso. Recorria-se ao mito e à religião como explicações satisfatórias para situações do dia a dia até a chegada da modernidade com um novo paradigma: o científico-filosófico. O modelo moderno questiona e põe em crise a tradição religiosa. Sem consistência racional, conquistada pela autonomia do sujeito, o modelo mítico-religioso não responde aos novos questionamentos que surgem com o sujeito racionalista. E mais, além de não responder, o modelo tradicional é desconstruído por se mostrar inconsistente do ponto de vista teórico. Frei Betto exemplifica de modo simples a crise criada pela transição de paradigmas:

Quando os camponeses medievais preparavam o campo, aspergiam água benta e ainda pagavam aos padres pela água comprada. Até que apareceu um

⁵ Crise. In: HOUAISS, Antonio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p.872.

sujeito, que não era cristão, com um pozinho preto, dizendo: "Ponham isso na terra, e irão produzir mais do que com a água benta dos padres". De fato, o adubo resultou numa produtividade muito maior do que a água benta. Isso criou uma crise de fé no fim da Idade Média. Por quê? Porque a fé medieval, como muitas vezes a nossa fé hoje, é uma fé sociológica, que tem como anteparo nossa compreensão do mundo. Uma vez que essa compreensão é mudada, a fé desaba.⁶

A crise provocada pela descoberta do adubo não só põe em suspeita a tradição religiosa como também assinala para o colapso de uma teologia que não dá conta de responder às demandas dos novos tempos. Ora, se a religião, dimensão constitutiva da cultura, sofre mudanças provocadas por “revoluções científicas”, a teologia, atrelada à religião, também passa por alterações. A teologia é uma atividade dinâmica, reflexiva, humana e falível. Nunca se imagina que ela seja exaustiva ou que tudo abranja. Os aspectos da vida mudam com o tempo, de modo que o ser humano deve voltar e pensar, de tempos em tempos, quais são as implicações, para o presente, das verdades teológicas percebidas no passado.

Com a pretensão de demonstrar como as mudanças culturais afetam a teologia é que optamos por apresentar, a nível introdutório, um panorama sobre o impacto da crise nas instâncias da sociedade, da religião e do conhecimento, com a finalidade de repensar um novo lugar socioepistêmico para a teologia cristã.

1.1.1 NA SOCIEDADE

Parece que a crise atual é decorrente da mudança epocal. O processo de transição de uma época para outra produz uma crise de sentido que afeta toda a sociedade. Carlos Palacio afirma que:

Há uma semelhança surpreendente entre os traços característicos daquela fantástica mutação epocal e o que parece constituir o eixo da crise atual, crise de sentido, que afeta não somente ao indivíduo como a toda a sociedade. Também hoje o que está em jogo é a própria maneira de entender a existência humana, pessoal e social.⁷

Definir a época que estamos vivendo não é uma tarefa fácil. As fronteiras que demarcam as mudanças epocais não são tão claras como parecem. Há muitos paradoxos. Talvez o maior de todos seja definir a mudança da modernidade para a pós-modernidade. A

⁶ BETTO, Frei. *Um sentido para a vida*. São Paulo: SESC, 1997. Disponível em: <http://www.miniweb.com.br/cidadania/Temas_Transversais/sentido_vida.htm>. Acesso em 20 jun. 2014.

⁷ PALACIO, Carlos. Novos paradigmas ou fim de uma era teológica? In: ANJOS, Márcio dos. (Org.). *Teologia aberta ao futuro*. Petrópolis: Loyola, 1997. p.82.

proximidade temporal não ajuda em definições precisas. Jair Ferreira dos Santos descreve a pós-modernidade como:

O nome aplicado a mudanças ocorridas nas ciências, nas artes e nas sociedades avançadas desde 1950, quando, por convenção se encerra o modernismo [...] Nasce com a arquitetura e a computação nos anos 50, toma corpo com a arte Pop nos anos 60, cresce ao entrar pela filosofia durante os anos 70, como crítica da cultura ocidental e amadurece hoje, alastrando-se na moda, no cinema, na música e no cotidiano programado pela tecno-ciência invadindo o cotidiano desde alimentos processados até microcomputadores sem que ninguém saiba se é decadência ou renascimento cultural.⁸

Para o filósofo Jean-François Lyotard, pós-modernidade é o estado ou a condição de estar após a modernidade, depois ou em reação ao que é moderno. Refere-se a uma condição histórica que marca o fim ou a superação da modernidade⁹. O sociólogo Zygmunt Bauman, por sua vez, prefere utilizar a expressão “modernidade líquida” para a época pós-moderna. Segundo ele, modernidade líquida é uma realidade ambígua, multiforme “porque, como todos os líquidos, ela jamais se imobiliza nem conserva sua forma por muito tempo. Tudo ou quase tudo em nosso mundo está sempre em mudança”.¹⁰ Já o filósofo francês Gilles Lipovetsky adota o termo “hipermodernidade”, por considerar não ter havido de fato uma ruptura com os tempos modernos – como o prefixo “pós” dá a entender. Segundo ele, os tempos atuais são “modernos”, com uma exacerbação de certas características das sociedades modernas, tais como o individualismo, o consumismo, a ética hedonista, a fragmentação do tempo e do espaço¹¹. Para Ernest Gellner, o pós-modernismo:

Parece ser claramente favorável ao relativismo, tanto quanto ele é capaz de clareza alguma, e hostil à ideia de uma verdade única, exclusiva, objetiva, externa ou transcendente. A verdade é ilusiva, polimorfa, íntima, subjetiva [...] e provavelmente algumas outras coisas também. Simples é que ela não é [...]. Tudo é significado e significado é tudo e a hermenêutica o seu profeta. Qualquer coisa que seja, é feita pelo significado conferido a ela.¹²

A aparente segurança produzida pela modernidade deu lugar à insegurança do tempo presente. Do otimismo de ontem ao pessimismo de hoje, o sujeito contemporâneo vive sob o medo da incerteza do amanhã. O contínuo progresso social e econômico oriundo da mentalidade ilustrada, esclarecida, resultou em muitas conquistas sociais, políticas e

⁸ SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é Pós-moderno*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991. p.8.

⁹ Cf. LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 14.ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2001.

¹⁰ BAUMAN, Zygmunt. *44 cartas do mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. p.7.

¹¹ Cf. LIPOVETSKY, Gilles e CHARLES, Sébastien. *Os Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

¹² GELLNER, Ernest. *Pós-modernismo, razão e religião*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p.95-96.

tecnológicas até o ponto de ruptura decisivo marcado pelas duas guerras mundiais do século XX. O ser humano que se gabava da sua capacidade de criação e exploração, além de criar guerras mundiais, também foi capaz de inventar: o bombardeio de Hiroshima e Nagasaki; os campos de concentração; a guerra do Vietnã, do Oriente Médio, do Afeganistão; as invasões russas da Hungria e da Tchecoslováquia; as ditaduras da América Latina e África; a devastação de mares, florestas e terras, a poluição do ar; os perigos cancerígenos de alimentos e remédios, o aumento de distúrbios e sofrimentos mentais, os problemas éticos e políticos surgidos com o desenvolvimento da genética (inseminação artificial, clonagem, transgênicos).

Diante de todos esses avanços conquistados, perdemos a inocência. Não podemos mais nos permitir ser ingênuos, pois aprendemos demais sobre as ambiguidades do comportamento humano. O momento atual é estranho. Não temos mais a ingenuidade que caracterizou a passagem da Idade Média para a Moderna. No nosso mundo pós-moderno cresce a reação às incertezas criadas pelas desconstruções daquilo que pareciam ser os valores fundamentais do passado.

Paradoxalmente aos avanços da pós-modernidade, há um retrocesso aos valores do passado que davam alguma “segurança” ao indivíduo. Uma espécie de neoconservadorismo: “Um regresso aos princípios, práticas, costumes, crenças e sentido de identidade que faziam alguns de nós sentir uma grande tranquilidade e segurança no passado”, diz Albert Nolan.¹³ Tal regresso explica as ondas fundamentalistas e conservadoras que ressurgem no presente como tentativa de restaurar valores abandonados. “A maioria dos seres humanos vive atualmente num estado de desespero reprimido, tentando encontrar formas de distraírem-se das duras realidades do nosso tempo”, constata Nolan.¹⁴ Essa incerteza da vida no nosso mundo pós-moderno consiste na tentativa de regressar ao passado. Há, na atualidade, uma tendência de retorno conservador.

Nolan descreve três tendências características desse retorno: a primeira é a do neofundamentalismo religioso, cristão, muçulmano, hindu e judeu, que tem em comum a dependência de uma autoridade que forneça verdades absolutas, de verdades que não podem ser postas em questão ou em dúvida. É o tipo de segurança que oferece a um mundo muito inseguro; a segunda postura é a neoconservadora, que é outra reação às inseguranças assustadoras do nosso tempo. É um regresso aos princípios, práticas, costumes, crenças e sentido de identidade que faziam alguns de nós sentir uma grande tranquilidade e segurança

¹³ NOLAN, Albert. *Jesus hoje: uma espiritualidade de liberdade radical*. São Paulo: Paulinas, 2008. p.30.

¹⁴ Idem, p.28.

no passado; a terceira postura é da busca de espiritualidade: o ser humano pós-moderno está cada vez mais consciente de sua necessidade de espiritualidade. Tal necessidade ou fome é experimentada de muitas e diversas formas. A necessidade de alguma coisa que lhes transmita força interior para aguentar a vida, ou paz de espírito e libertação dos sentimentos de medo e ansiedade.¹⁵

Na contemporaneidade, sem mais a inocência de antes, as grandes questões pelo sentido da vida suscitam as mais agudas e perturbadoras inquietações. Não temos mais a certeza e a convicção próprias da modernidade racionalista. A lógica newtoniana e o pensamento cartesiano, centrados no sujeito e confiantes na sua autonomia, explicavam o real com muita segurança. No entanto, essa época passou. A clareza de ontem deu lugar às incertezas do presente.

A pós-modernidade nega o otimismo intelectual da modernidade. Ela critica nossa confiança nos poderes da razão humana, em princípio, para resolver todos os problemas, para descobrir verdades essenciais ou para estabelecer significados definitivos. A pós-modernidade reconhece que todas as interpretações da verdade são culturalmente condicionadas, contingentes e moralmente falhas, bem como intelectualmente parciais. Assim, entram em colapso as grandes verdades adquiridas até então. Suspeita-se de qualquer sistema de pensamento totalizador e normativo. É o que Jean-François Lyotard chama de incredulidade para com as metanarrativas:

Considera-se “pós-moderna” a incredulidade em relação aos metarrelatos. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências; mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde, sobretudo, a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores (*functeurs*), os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo. Ela se dispersa em nuvens de elementos de linguagem narrativos, mas também denotativos, prescritivos, descritivos etc., cada um veiculando consigo validades pragmáticas *sui generis*. Cada um de nós vive em muitas destas encruzilhadas. Não formamos combinações de linguagem necessariamente estáveis, e as propriedades destas por nós formadas não são necessariamente comunicáveis.¹⁶

A condição pós-moderna traz no seu bojo a “incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico, com suas pretensões atemporais e universalizantes”¹⁷. Cada vez mais as pessoas, sobretudo jovens, desistem de todas as certezas do passado: certezas religiosas, científicas, culturais, políticas e históricas são seriamente questionadas. Elas desconfiam

¹⁵ Idem, p.29-31.

¹⁶ LYOTARD, Jean-François. Op. cit. p.xvi.

¹⁷ Idem, p.8.

daquilo que as autoridades de qualquer tipo dizem atualmente, e tenham dito ao longo dos séculos.

Pesquisas realizadas entre especialistas, no decorrer dos anos, vêm se esforçando por classificar as gerações de jovens. A mais comum classifica a juventude como: Tradicional (até 1945), *Babyboomers* (1946 a 1964), Geração X (1965 a 1977), Geração Y (1980 a 1990) e Geração Z (1990 a 2010). É evidente que a restrição das gerações de jovens a uma letrinha não faz justiça à sua complexidade. Há muitas nuances a serem consideradas quando se tenta delimitar uma geração. No entanto, existem características mais visíveis entre os jovens que facilitam avaliar o seu estado. Por exemplo, para a pesquisadora Sânia Maria Campos, do Instituto da Criança e do Adolescente da PUC Minas, há três marcas bem visíveis da juventude atual: “O jovem convive com o medo de sobrar, com o medo de morrer precocemente e com os desafios de viver em mundo conectado”¹⁸. O medo e a insegurança são alguns traços desta juventude pós-moderna refletidos perante a incerteza dos tempos atuais.

Segundo o texto de Edson Cruz¹⁹, um estudo realizado pela Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE) aponta para altas taxas de jovens sem nenhuma ocupação. A geração *ni-ni* (*ni trabajo – ni estudio*), como é conhecida, com jovens entre 15 e 29 anos, sofre com a insegurança dos tempos atuais:

Entre os 34 países que compõem o OCDE, há 15,8% de jovens sem trabalho e sem estudo. Na Espanha, por exemplo, 1,9 milhão de pessoas integram esse grupo. Esse número tem apresentado crescimento nos EUA, França, Grécia e no Reino Unido, entre outros. Nesses países, o crescimento do número de jovens da geração *ni-ni* pode ser justificado pelo agravamento da crise econômica.²⁰

A amostra do quadro social entre os jovens exposta acima provoca a teologia a ser atenta ao grito da sociedade. O grito social não é apenas um grito por libertação sócio-político-econômico, mas é também por significação; é a libertação do vazio existencial que acomete o sujeito pós-moderno. Para Nilo Agostini, é a crise do humano:

Desequilíbrio das bases vitais do humano, atingindo suas raízes mais profundas, o seu próprio *ethos*. Vivemos uma crise da fragmentação do *ethos*

¹⁸ CAMPOS, Sânia Maria apud CRUZ, Edson. As variadas faces da juventude contemporânea: especialistas refletem sobre as características multifacetadas do jovem do século 21. *REVISTA PUC Minas*. Belo Horizonte: EGL Editores Gráficos LTDA, nº 7, ano 1º semestre de 2013. p.30.

¹⁹ CRUZ, Edson. As variadas faces da juventude contemporânea: especialistas refletem sobre as características multifacetadas do jovem do século 21. *REVISTA PUC Minas*. Belo Horizonte: EGL Editores Gráficos LTDA, nº 7, ano 1º semestre de 2013. p.29-37.

²⁰ Idem, p.32.

– nossa matriz de percepção, de avaliação e de ação não nos dá mais a base consensual de sustentação comum, enquanto uma evidência em si.²¹

Diante da crise social de fundo existencial cabe perguntar: e a teologia? Ela ouve esse grito? Como responde? Uma teologia que queira dirigir sua palavra à sociedade, ao mundo, à humanidade, já não pode fazê-lo se limitando somente às referências confessionais. Uma inteligência da fé contextualizada, que discerne “os sinais dos tempos” (Mt 16,3), obrigatoriamente transcende as fronteiras eclesiais, num esforço social e profético.

1.1.2 NA RELIGIÃO

A crise pós-moderna também afeta a dimensão religiosa. “De fato, a crise da religião é um dado fundamental de nosso tempo”, afirma o antropólogo francês René Girard.²² Vivemos em tempos irreligiosos. O ser humano de hoje é “irreligioso”, não a-religioso, diante do descrédito das ideologias e utopias. A máxima: *believing without belonging* (“crer sem pertencer”) baliza a mobilidade religiosa mundial buscando experiências de bem-estar espiritual e corporal numa espécie de reencantamento do mundo, do homem e de Deus.

Movimentos irreligiosos contemporâneos são diferentes das tendências de ateísmo da modernidade. Ateísmos filosóficos encabeçados por teóricos como Feuerbach, Nietzsche, Marx e Freud alimentam a reflexão sobre a religião e Deus feita no último século. Deus como invenção do homem (Feuerbach), a morte de Deus na cultura moderna (Nietzsche), Deus e a religião como fontes de alienação (Marx e religião como “ópio do povo”) e religião como neurose universal (Freud) são algumas das ideias gestadas na modernidade e presentes no niilismo contemporâneo.

Longe da reflexão filosófica de peso dos “mestres da suspeita”, os movimentos de ateísmo atuais são sensacionalistas. Richard Dawkins e Sam Harris²³, por exemplos, são dois de alguns representantes destas correntes. Com embasamento filosófico-teológico truncado e fanatismo a-religioso, Dawkins e Harris estão mais preocupados em desacreditar a religião do que em lançar fundamentos de uma vida atea. Eles não consideram a religião como algo

²¹ Cf. AGOSTINI, Nilo. *Ética cristã e desafios atuais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. p.9-46.

²² GIRARD, René. *Eu via Satanás cair como um relâmpago*. São Paulo: Paz e Terra, 2012. p.11.

²³ Cf. Os dois livros mais populares de Dawkins e Harris: DAWKINS, Richard. *Deus um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 e HARRIS, Sam. *Carta a uma nação cristã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

legítimo das sociedades plurais e buscam desconstruir a dimensão religiosa como deixa claro Dawkins no livro *Deus um delírio*:

Se este livro funcionar do modo como pretendo, os leitores religiosos que o abrirem serão ateus quando o terminarem. Quanto otimismo e quanta pretensão! É claro que fiéis radicais são imunes a qualquer argumentação, com a resistência erguida por anos de doutrinação infantil executada com técnicas que levaram séculos para amadurecer (ou pela evolução ou por ardil). Entre os dispositivos imunológicos mais eficazes está a temerosa advertência contra o simples ato de abrir um livro como este, que certamente é obra de Satã. Mas acredito que há muita gente de mente aberta por aí: pessoas cuja doutrinação infantil não foi tão insidiosa, ou que por outros motivos não “pegou”, ou cuja inteligência natural seja forte o bastante para superá-la. Espíritos livres como esses devem precisar só de um pequeno incentivo para se libertar de vez do vício da religião. No mínimo, espero que ninguém que tenha lido este livro ainda possa dizer: “Eu não sabia que podia”.²⁴

Deixando a pretensão de Dawkins de lado, há pesquisas mais sérias que discutem com mais propriedade a crise religiosa contemporânea e servem como contribuição de análise a teologias que buscam ter o que dizer diante de tal realidade. Por exemplo, o sociólogo Pedro Ribeiro, no contexto brasileiro, avaliando o censo religioso de 2010, afirma que temos um problema geracional, isto é, as crianças e jovens estão perdendo a afeição religiosa. Os velhos vão morrendo e as novas gerações estão mais afastadas da instituição. Esta é a realidade verificada nas grandes religiões monoteístas e suas ramificações tradicionais: cristianismo – catolicismo tradicional e protestantismo histórico, islamismo e judaísmo.²⁵

A lógica dos centros urbanos pede uma configuração religiosa própria. A contextualização da religião se dá quando existem adequação e releitura dos seus símbolos.²⁶ Caso contrário, a religião perde o seu valor e vai deixando de ser significativa. O conceito de desafeição religiosa ajuda a compreender o desencantamento religioso de algumas pessoas.

Outro elemento curioso percebido está relacionado ao fato de que com a entrada da mulher no campo de trabalho, os filhos passam a ser educados pelos avós. Assim, os pais entretidos com o trabalho delegam aos avós a formação religiosa também. O resultado desse processo recai, em muitos casos, numa catequese conservadora, que atendia às demandas dos

²⁴ DAWKINS, Richard. Op. cit. p.29,30.

²⁵ Cf. A entrevista do Pedro Ribeiro concedida ao IHU sobre o termo sociológico “desafeição religiosa”. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511180-desafeicao-religiosa-esse-conceito-seria-central-para-entendermos-os-sem-religiao-entrevista-especial-com-pedro-ribeiro-de-oliveira>>. Acesso em 22 jun. 2014.

²⁶ Cf. LIBANIO, João Batista. Jovens em tempos de pós-modernidade: considerações socioculturais e pastorais. São Paulo: Loyola, 2004. p.120-131. Cf. também: _____. *As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2001. p.177-197.

avós, mas que não tem muito que dizer à nova geração. As implicações disso são sérias para uma teologia que almeja a contextualização. Muitas vezes, nos deparamos com jovens tradicionalistas que encontram dificuldades em acolher uma teologia atual devido ao receio de romperem com a formação conservadora recebida.

Há também entre os movimentos irreligiosos aqueles que olham para a religião a partir de uma nova configuração. Um exemplo é a proposta feita pelo filósofo suíço Alain de Botton. Segundo Botton, o sujeito, com ou sem fé, pode encontrar aspectos úteis nas religiões. Os recursos utilizados pelas religiões, eternos e universais, servem para promover a moralidade, engendrar um espírito de comunidade e inspirar a arte e a arquitetura:

[...] Deve ser possível manter-se como um ateu resoluto e, não obstante, esporadicamente considerar as religiões úteis, interessantes e reconfortantes – e ter uma curiosidade quanto à possibilidade de trazer algumas de suas ideias e práticas para o campo secular. É possível não sentir atração pela doutrina da Santíssima Trindade cristã e pelo Nobre Caminho Óctuplo budista e, ainda assim, interessar-se pelas maneiras como as religiões fazem sermões, promovem a moralidade, engendram um espírito de comunidade, utilizam a arte e a arquitetura, inspiram viagens, exercitam as mentes e estimulam a gratidão pela beleza da primavera. Num mundo ameaçado por fundamentalistas religiosos ou seculares, deve ser possível equilibrar uma rejeição da fé e uma reverência seletiva por rituais e conceitos religiosos.²⁷

O olhar para as religiões, conforme Botton, não tem nada a ver com pertença religiosa e adesão doutrinária. O filósofo suíço vê nas religiões um escape universal para duas questões perturbadoras que afligem a humanidade: como viver em comunidade e como lidar com a dor. Segundo ele:

É quando paramos de acreditar que as religiões foram outorgadas do alto ou que são totalmente insanas que as coisas ficam mais interessantes. Podemos então reconhecer que inventamos as religiões para servirem a duas necessidades centrais, que existem até hoje e que a sociedade secular não foi capaz de resolver por meio de nenhuma habilidade especial: primeiro, a necessidade de viver juntos em comunidades e em harmonia apesar dos nossos impulsos egoístas e violentos profundamente enraizados. E, segundo, a necessidade de lidar com aterrorizantes graus de dor, que surgem da nossa vulnerabilidade ao fracasso profissional, a relacionamentos problemáticos, à morte de entes queridos e à nossa decadência e morte. Deus pode estar morto, mas as questões urgentes que nos impulsionaram a inventá-lo ainda nos sensibilizam e exigem resoluções que não desaparecem quando somos instados a perceber algumas imprecisões científicas na narrativa sobre o milagre da multiplicação dos pães e dos peixes.²⁸

²⁷ BOTTON, Alain. *Religião para ateus*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011. p.12.

²⁸ *Ibidem*.

Marià Corbí também vê as religiões clássicas como organizações hierárquicas, pré-industriais, de controle ideológico em mãos de um grupo evocando ideias de exclusivismo e de exclusão. Este tipo de religião, segundo Corbí, está fadado ao desaparecimento. O que fica é a espiritualidade – liberdade de toda forma e de toda fôrma.

O importante das religiões do passado está naquilo “para onde elas nos conduzem”, e não “nos modos de pensar e de sentir com os quais nos conduzem”; porque as formas de pensar e sentir com as quais elas conduzem mudam quando mudam as culturas. [...] Os mitos, os símbolos, as crenças e a totalidade dos sistemas de representação são como uma escada que nos permite subir ao âmbito do outro. Quando alcançamos esse outro âmbito, abandonamos a escada, embora precisemos tornar a utilizá-la quando quisermos iniciar o outro.²⁹

A crise religiosa é complexa. O mal-estar provocado pela indefinição do tempo presente possibilita diagnósticos díspares sobre o futuro ou não da religião. Enquanto uns acreditam numa crise que afeta a religiosidade em suas raízes mais profundas, levando-a ao seu desaparecimento e fazendo com que o ser humano caia no ateísmo e no niilismo, outros apostam num momento de retorno ao sagrado, de indubitável efervescência religiosa numa reconstrução das estruturas religiosas.

Tomemos como modelo de disparidade da crise religiosa o contexto brasileiro. No mundo acadêmico, a religião continua sendo um dos principais assuntos em pauta. Duas das mais importantes entidades que lidam com o tema no país a SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião) e a ANPTECRE (Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião) promovem amplas discussões sobre o tema da religião reunindo programas de pós-graduação em diálogo com pesquisadores do mundo inteiro. Por exemplo, os temas trabalhados pela SOTER nos anos de 2010 a 2013 foram: Religiões e Paz Mundial (2010), Religião e Educação para a Cidadania (2011), Mobilidade Religiosa: linguagens, juventude, política (2012) e Deus na Sociedade Plural: fé, símbolos, narrativas (2013). A temática dos congressos reuniu centenas de comunicações demonstrando a relevância da pesquisa sobre temas religiosos em solo brasileiro.³⁰

Por outro lado, o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), de 2010, assinala para a categoria “sem religião” como a grande novidade. Em 2000, eram 12,5 milhões (7,3%). Hoje, são 15 milhões (8%) de brasileiros que se dizem “sem

²⁹ CORBÍ, Marià. *Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses*. São Paulo: Paulus, 2010. p.167.

³⁰ Cf. Os anais dos congressos da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER). Disponível em: <<http://www.soter.org.br/>>. Acesso em 23 de jun. 2014.

religião”. Nesta categoria estão os ateus – 615.096, e os agnósticos – 124.436 de pessoas e os sem-religião e sem-igreja.³¹ Isto não significa a morte da transcendência como afirma Geraldo De Mori:

As teorias da perda progressiva do papel das religiões nas sociedades modernas, que serviram para interpretar a situação de secularização na Europa, não conseguem explicar a situação brasileira. De fato, o período em que nosso país sofreu o maior impacto de modernização e urbanização (anos 60-90 do séc. XX), viu nascer e se consolidar duas grandes recomposições da religião entre nós: a da teologia da libertação, com sua leitura profética, ética e política do cristianismo, e a dos pentecostalismos e neo-pentecostalismos, com sua ênfase na dimensão subjetiva e, em muitos casos, sua relação mágica com a fé e a religião. Nenhuma das duas levou à saída da religião ou ao enfraquecimento da mesma, tal como o entendiam os teóricos da secularização. Constata-se, é verdade, um número cada vez maior dos que se declaram sem religião, mas não necessariamente isso significa não referência à transcendência, ateísmo ou agnosticismo. O que mais impressiona em todo esse processo é o trânsito constante de uma confissão a outra, bem como a construção de religiosidades à medida do indivíduo e de religiões “à la carte”. Constata-se igualmente a crise da tradição latino-americana do cristianismo libertador, que tanto contribuiu na formação de valores éticos e cidadãos, e na formação para a política.³²

Os estudiosos da religião sugerem que a crise de hoje apresenta as seguintes características: primeira, a crise não é terminal para o religioso, e sim de mudança estrutural; segunda, as religiões históricas tradicionais perderam a sua força por não conseguirem ter o que dizer a atual geração; e, terceira, observa-se uma emergência de novas formas religiosas criativas potencializando a espiritualidade humana. Estas três características assinalam para uma distinção importante, como observa José Maria Vigil:

A espiritualidade não é, como se pensou tradicionalmente, um subproduto da religião, uma atitude produzida pela religião em seus adeptos; pelo contrário, a religião é que é simplesmente uma forma dentre muitas nas quais se pode expressar essa realidade abrangente e maximamente profunda que é a espiritualidade, acessível a todo ser humano, antes e na base de sua adesão a uma religião. [...] O que está em crise hoje não é o espiritual – que, pelo contrário, mostra exuberante vitalidade, reclamando espaços e novas formas de expressão onde as velhas entraram em crise – e sim algumas formas do religioso, especialmente as religiões institucionais tradicionais.³³

³¹ Cf. O censo religioso 2010 no *site* do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/default_caracteristicas_religiao_deficiencia.shtm>. Acesso em 23 de jun. 2014.

³² MÓRI, Geraldo De. (Orgs.) *Mobilidade religiosa: linguagens, juventude e política: caderno de resumos*. Belo Horizonte: PUC Minas, 2012. p.11.

³³ VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006. p.350.

Neste contexto religioso atual, há os que falam de uma “teologia pós-religional”³⁴, isto é, religiosa, porém além das religiões. Uma teologia com uma consciência planetária nesta nova sociedade do conhecimento. Estar vinculado a determinada religião já não é tido como essencial na perspectiva da *World Theology*.³⁵ O serviço ao mundo, ao planeta e à humanidade são considerados como critérios mais importantes do que a pertença religiosa para a qualidade da teologia. Emerge uma sabedoria teológica no mundo irreligioso, preocupada com a situação do mundo e para além das fronteiras das Igrejas.

1.1.3 NO CONHECIMENTO

A crise é percebida na sociedade, na religião e também na esfera do conhecimento. Os tempos são “líquidos”, afirma Zygmunt Bauman. “Tempos líquidos” jamais se imobilizam nem conservam sua forma por muito tempo. Tempos em constante mudança. A velocidade dos acontecimentos na contemporaneidade surpreende os analistas que buscam respostas precisas sobre os movimentos sociais. O dinamismo da mudança constante do estado de todas as coisas desorienta até mesmo os especialistas. Tudo flui com muita rapidez, como afirma Bauman:

Tudo está agora sendo permanentemente desmontado, mas sem perspectiva de alguma permanência. Tudo é temporário. É por isso que sugeri a metáfora da “liquidez” para caracterizar o estado da sociedade moderna: como os líquidos, ela caracteriza-se pela incapacidade de manter a forma. Nossas instituições, quadros de referência, estilos de vida, crenças e convicções mudam antes que tenham tempo de se solidificar em costumes, hábitos e verdades “autoevidentes”. Sem dúvida, a vida moderna foi desde o início “desenraizadora”, “derretia os sólidos e profanava os sagrados”, como os jovens Marx e Engels notaram. Mas enquanto no passado isso era feito para ser novamente “reenraizado”, agora todas as coisas, empregos, relacionamentos, *know-hows* etc. tendem a permanecer em fluxo, voláteis, desreguladas, flexíveis. A nossa é uma era, portanto, que se caracteriza não tanto por quebrar as rotinas e subverter as tradições, mas por evitar que padrões de conduta se congelem em rotinas e tradições.³⁶

Os tempos são também “dialógicos”. Na contemporaneidade todas as interpretações da verdade são culturalmente condicionadas, contingentes e moralmente falhas bem como

³⁴ VIGIL, José Maria (Org.). *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011. p.10.

³⁵ Cf. SMITH, Cantwel W. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. Philadelphia: Westminster, 1981.

³⁶ PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. Entrevista com Zygmunt Bauman. *Tempo Social*, São Paulo, vol.16, n.º.1, junho de 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702004000100015>. Acesso em 23 de jun. 2014.

intelectualmente parciais. O espírito científico atual suspeita de qualquer sistema de pensamento fechado que busque escapar totalmente das limitações de contexto. As verdades que emergem daí são fruto do diálogo a partir de relações sinceras e maduras:

Quem está com a verdade? Existe somente uma única verdade? [...] Se a apreensão da verdade for de forma absoluta, um irá impor aos outros a maneira correta de perceber a verdade e estes terão de acatar. Se o entendimento sobre a verdade for relativo, então cada um fica com a sua compreensão da verdade, pois cada percepção é relativa a si mesma e não se compara nem se relaciona com as demais. Agora, se a maneira de conceber a verdade for relacional, quanto mais as pessoas conversarem entre si sobre a maneira como cada um experimentou o elefante, maior será a compreensão que todos terão sobre o elefante ao final do diálogo, mesmo cada um tendo tido uma experiência particular. Cada um tocou uma parte do elefante e no diálogo aberto com os outros cada um poderá perceber uma outra realidade do elefante não tocada por ele, mas que, nem por isso, deixa de fazer parte do elefante.³⁷

Os tempos também são “grávidos”.³⁸ É extremamente rica a teoria da complexidade que perpassa o pensamento hodierno. Citemos como exemplo três áreas específicas: a ecologia, relação entre os ecossistemas; a física quântica, relação entre as camadas atômicas e subatômicas; e o genoma humano, relação do conjunto dos genes do ser humano. Estas três áreas demonstram o quanto os tempos atuais guardam em si uma potencialidade a ser apreendida. É a complexidade do universo dos fenômenos, como afirma Edgar Morin:

O universo de fenômenos é inseparavelmente tecido de ordem, de desordem e de organização. Essas noções são complementares e, no que se refere à ordem e desordem, são antagonistas, até mesmo contraditórias. Isso nos mostra que a complexidade é uma noção lógica, que une um e multiplica-o em *unitas multiplex* do *complexus*, complementar e antagonista na unidade dialógica, ou, como querem alguns, na dialética. Atingir a complexidade significa atingir a binocularidade mental e abandonar o pensamento caolho.³⁹

Na atualidade, diante do drama de Gaia, os estudos ecológicos estão em alta. A ecologia não é um saber sobre a natureza, e sim a ciência sobre a relação entre todos os seres, que torna possível a continuidade da vida no nosso planeta. A ecologia se transformou em macroparadigma, porque está alterando a autocompreensão do ser humano, que foi gerada na modernidade. Ela esconde uma teoria da complexidade presente no modelo de compreensão do ser humano e de suas relações com o ecossistema.

³⁷ PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré*. São Paulo: Paulinas, Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2007. p.166.

³⁸ A expressão “tempos grávidos” é de Mário Sérgio Cortella em que faz alusão ao nascimento de novas ideias e oportunidades. Cf. O vídeo sobre *Novos Paradigmas para a Educação*, disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=Lrf5U0rIhKs>>. Acesso em 25 de jun. 2014.

³⁹ MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 12.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p.215.

A física quântica também é complexa. Ao estudar os eventos que transcorrem nas camadas atômicas e sub-atômicas, ou seja, entre as moléculas, átomos, elétrons, prótons, pósitrons, e outras partículas, revelam a complexidade do sistema físico quantizado da quasipartícula: excitação de um sistema de muitos corpos que se comporta como uma partícula, mas não existe como partícula livre.

O genoma humano é outro exemplo de complexidade. O código genético do ser humano, ou seja, o conjunto dos genes onde está toda a informação para a construção e funcionamento do organismo está dentro de cada uma das células. O genoma humano está distribuído por pares de cromossomos, que, por sua vez, contêm os genes. Toda a informação é codificada pelo DNA (Ácido desoxirribonucleico), que se organiza numa estrutura. A sequência do DNA revela a complexidade do genoma humano: a ordem dos três milhões de pares de bases químicas que o forma e a partir daí é possível identificar os trinta mil genes, como se codificam e como se regulam.

Estas três áreas da ciência tão pesquisadas são exemplos de quanto os tempos atuais lidam com estruturas complexas e desafiantes para a teologia. Há todo esforço para que a inteligência da fé acolha a complexidade da atualidade e se lance no diálogo com estes campos do saber de igual para igual. Mais do que um diálogo interdisciplinar, a contemporaneidade exige encontros transdisciplinares, em que as fronteiras das disciplinas estejam abertas a estruturações mais dinâmicas. A ecoteologia, diálogo entre teologia e ecologia, e a teologia moral, diálogo entre a teologia e a bioética, são exemplos desta abertura.

Quando se diz que os tempos são complexos não está se dizendo que são tempos incompreensíveis. Antes, por causa do reconhecimento da imprecisão e da incerteza é que se pode avaliar melhor o real sem esgotá-lo. Sempre há uma reserva a ser explorada. Morin realça a importância do conhecimento que conduz à exploração do todo:

A necessidade de pensar em conjunto as noções de ordem, de desordem e de organização não sua complementaridade, concorrência e antagonismos, nos faz respeitar a complexidade física, biológica e humana. Pensar não é servir às ideias de ordem ou de desordem, é servir-se delas de modo organizador e, às vezes, desorganizador, para conceber nossa realidade. [...] A complexidade não é a palavra-mestra que vai explicar tudo. É a palavra que vai nos despertar e nos levar a explorar tudo. O pensamento complexo é o pensamento que, equipado com os princípios de ordem, leis, algoritmos, certezas e ideias claras, patrulha o nevoeiro, o incerto, o confuso, o indizível, o indecidível.⁴⁰

⁴⁰ MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 12.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p.231.

O pensamento complexo assinala para a limitação do paradigma tradicional da modernidade, composto pela partição binária sujeito/objeto, e aponta para a partição ternária sujeito/objeto/interação capaz de reintegrar os saberes e frear o crescente obscurantismo cientificista instalado na cosmovisão de especialistas ignorantes no tocante à totalidade do real. Mas, mesmo assim, com todos os avanços que a partição ternária propicia, é preciso reconhecer os limites do método e aceitar com humildade que há realidades insondáveis ao pensamento inquiridor. Filósofos em todos os tempos apontaram para os limites da razão. Blaise Pascal, por exemplo, na sua obra clássica, *Pensamentos*, diz:

Eis o nosso verdadeiro estado. Eis o que nos torna incapazes de saber com certeza e de ignorar em absoluto. Vagamos num meio vasto, sempre incertos e flutuantes, impelidos de uma extremidade a outra. Algum termo em que pensássemos ligar-nos e firmar-nos, abala e nos abandona; e, se o seguimos, ele escapa à nossa captura, escorrega-nos e foge com uma fuga eterna. Nada se detém para nós. É o estado que nos é natural e, todavia, o mais contrário à nossa inclinação: queimamos de desejo de achar assento firme e uma última base constante para nela edificar uma torre que se eleve ao infinito; mas, todo o nosso fundamento estala e a terra se abre até aos abismos.⁴¹

O grande filósofo alemão Immanuel Kant também reconhecia os limites do conhecimento: “A razão humana é atormentada por questões que não pode rejeitar, mas também não pode resolver”. Desde o final do séc. XVIII, Kant negou que a razão humana tivesse poder de conhecimento das coisas como são em si mesmas. Afirmou que só conhecemos as coisas como são organizadas pela estrutura interna e universal de nossa razão, mas nunca saberemos se tal organização corresponde ou não à organização em si da própria realidade.

Entre os séculos XVII e XVIII, período conhecido como o do Grande Racionalismo Clássico, a modernidade foi dominada por um tipo de pensamento que defendia a ideia de que nada é ininteligível, pois tudo, pela matematização, pode ser inteligível. Somente a razão pode apreender o real através de seu conhecimento, porque somente este é científico. A realidade é racional porque é um sistema ordenado de causalidades físico-matemáticas perfeitas e plenamente conhecíveis pela razão humana. O instrumento desse determinismo racionalista será um tipo de ciência positivista, que não está interessada em encontrar a fonte ou a essência da realidade, mas em instrumentalizá-la. Assim a vida é vista como um sistema de causalidades racionais rigorosas que podem ser conhecidas e transformadas pelo homem por meio de experimentação científica, em laboratórios, em pesquisas mecânicas e solitárias, não

⁴¹ PASCAL, Blaise: *Pensamentos*. Artigo XVII, disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/pascal.html>>. Acesso em 25 de jun. 2014.

dialogando com nenhum outro ponto de vista, culminando, assim, na forma do absolutismo científico.

Esse determinismo afetou também a teologia. Na busca desenfreada por uma razão teológica, um positivismo da teologia priorizou a função racional e sistematizadora da teologia com métodos dedutivos em detrimento da dimensão espiritual mais rica, imprescindível ao fazer teológico. O resultado desse movimento foi o deslocamento da teologia da vida pública concreta das pessoas para um grupo privado e seletivo de especialistas nas coisas divinas.

Na passagem da modernidade para a pós-modernidade dois erros precisam ser evitados: primeiro, seria ingênuo julgar a modernidade de forma negativa sob os limites da razão. A ciência instrumental, mecanicista, foi responsável pelo fabuloso progresso de nossos conhecimentos, através dos quais podemos, com extrema precisão, agir modificando a natureza. O conhecimento científico nos legou progressos técnicos inéditos, como, por exemplo, a domesticação da energia nuclear e os princípios de engenharia genética.

Essa concepção levou à ideia de progresso. Os seres humanos, as sociedades, as ciências, as artes e as técnicas melhoram com o passar do tempo. Essa visão otimista foi desenvolvida sob a máxima do filósofo Augusto Comte: “saber para prever, prever para prover”. Assim o desenvolvimento social se faria por aumento do conhecimento científico rumo à “Ordem e Progresso”⁴².

O segundo erro a ser evitado é ver a modernidade com otimismo exagerado. Por mais que se reconheçam as inúmeras contribuições da era moderna, é legítimo assinalar os seus limites. O paradigma científico moderno sustentou a ideologia de ciência instrumental. O cientificismo clássico dominou a natureza, quantificou os fenômenos observados, neutralizou o observador e controlou rigorosamente o mundo. Tal situação esbarra em algumas dificuldades: primeiro, enclausuramento ou fragmentação do saber proveniente da sua compartimentação; segundo, ruptura das ciências da natureza com as ciências do ser humano como se uma não estivesse correlacionada a outra; terceiro, reducionismo da antropologia numa disjunção dos conceitos de ser humano, indivíduo e sociedade; quarto, anonimato do saber que não é mais pensado e refletido, a não ser pelos *experts* e, quinto, os poderes criados pela

⁴² Pensamento desenvolvido por Augusto Comte na sua grande obra *Sistema de Filosofia Positiva*, em 6 volumes (1830-1842).

atividade científica escapam totalmente aos próprios cientistas tornando uma potencialidade subjugadora; por exemplo, a criação das bombas atômicas.⁴³

A ciência especializada gerou os especialistas, isolados dentro de suas especialidades e com um tipo de linguagem hermética de *experts*, que não foram capazes de decodificar os saberes à realidade do dia a dia concreto das pessoas não especializadas. A ciência especializada desconectada de sua própria função – oferecer ao ser humano o sentido com relação ao mundo que habita –, criou um mal-estar da civilização, naquilo que Hilton Japiassu denominou de patologia contemporânea do saber:

A patologia contemporânea do saber traduz, na ordem do pensamento, a deficiência ontológica, doença talvez mortal de nossa civilização. Não se trata apenas de uma patologia do saber, mas de uma patologia da existência individual e coletiva. A doença do saber também é a doença do ser humano e doença do mundo.⁴⁴

Para Japiassu, a patologia do saber gera uma patologia da existência individual e coletiva. O desenvolvimento dos hipersaberes desconectados entre si e o avanço de tecnologias que não têm o poder de tocar aquilo que é essencial para a vida humana revelam-se em uma grande inquietação. O descompasso entre o conhecer e o viver gestou uma civilização marcada por ambiguidades: descoberta de métodos de manipulação da terra e plantio, e aumento da fome no planeta; criação de veículos econômicos e velozes, e aumento de acidentes automobilísticos e enormes congestionamentos nos grandes centros urbanos; velocidade na transmissão de informação, e lentidão na capacidade criativa do ser humano, são algumas das ambiguidades criadas pela incoerência dos hipersaberes. João Batista Libanio ainda lembra que:

A psicologia moderna tem chamado atenção para o fato de que as novas gerações vivem um dilaceramento entre maturidade biológica acelerada em virtude da melhoria da alimentação, dos recursos médicos, da prática de exercícios físicos e um retardar do amadurecimento psíquico. Esse desequilíbrio provoca dificuldades de integração pessoal.⁴⁵

Ao perder o contato com o real, o conhecimento científico, incapaz de pensar e dialogar com o todo, provocou a alienação do mundo e do humano, tornados reféns de um sistema que separa sujeito e objeto. A crise do saber se dá concomitantemente com a queda da modernidade, quando o conhecimento científico perde o seu contato com o real, assinalando

⁴³ BOTELHO, André. In: TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro (Orgs.). *A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade*. São Paulo: Paulinas. 2009, p.170,171.

⁴⁴ JAPIASSU, Hilton Ferreira. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p.23,24.

⁴⁵ LIBANIO, João Batista. *Introdução à vida intelectual*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002. p.29.

para um grave desvio na concepção do saber e dos seus fundamentos, como aponta Edgar Morin:

Ao mesmo tempo que ergue uma vertiginosa Torre de Babel dos conhecimentos, o nosso século realiza um mergulho ainda mais vertiginoso na crise dos fundamentos do conhecimento. A crise começou na filosofia. Mesmo permanecendo pluralista nos seus problemas e concepções, a filosofia dos tempos modernos foi animada por uma dialética que remetia um ao outro a busca de um fundamento seguro para o conhecimento e o perpétuo retorno do espectro da incerteza. O acontecimento decisivo do século XIX, nessa dialética, foi a crise da ideia de fundamento. Depois que a crítica kantiana retirou do entendimento a possibilidade de atingir a “coisa em si”, Nietzsche anunciou, de outra maneira não menos radical, a inexorabilidade do niilismo; no século XX, Heidegger questionou o fundamento dos fundamentos, a natureza do ser, e sua reflexão foi consagrada à problemática de um “fundamento sem fundo”.⁴⁶

Ao contrário da “ciência com consciência” proposta por Edgar Morin, a “ciência sem consciência” não reconhece a riqueza da dinâmica gerada pela ação de diversos níveis da realidade ao mesmo tempo e não busca diálogo com a contemporaneidade para uma melhor compreensão de si mesmo no e para o mundo atual. Este tipo de conhecimento está fadado ao fracasso assim como o paradigma no qual se construiu.

A teologia como ciência também sente a crise do conhecimento. Os grandes sistemas teológicos dos séculos XIX e XX, legítimos e pertinentes, muitas vezes sofrem com as lógicas do racionalismo ocidental. Quando não caem no anacronismo teológico, incapazes de interpretar o ser humano atual, sucumbem diante da falta de sentido, por não dialogar com a contemporaneidade. É o caso das teologias oriundas das vertentes protestantes ortodoxas e neo-ortodoxas que, em nome da fidelidade à tradição, negligenciaram a importância da fé cristã inculturada. São “teologias sem consciência”, isto é, portadoras de uma inteligência fechada, voltadas para os seus próprios conteúdos e divorciadas da vida concreta das pessoas. Alfredo Fierro chamou esses esforços de intelectualização de fé de “teologia positivista”, ou seja, o labor teológico que tem por único princípio a positividade dos enunciados empiricamente dados, tidos como recebidos diretamente de Deus.⁴⁷ As formulações dogmáticas provenientes daí demonstraram total descompasso com os tempos atuais e perderam sua condição humanizadora de modo que a crise da teologia tornou-se a crise da fé.

No terceiro capítulo, voltaremos a este assunto com a pretensão de sugerir uma “teologia com consciência”, capaz de corrigir os limites de um conhecimento estritamente

⁴⁶ MORIN, Edgar. *O método 3: o conhecimento do conhecimento*. 4.ed. Porto Alegre: Sulina, 2008. p.20,21.

⁴⁷ Cf. FIERRO, Alfredo. *Teología: punto crítico*. El positivismo teológico. Pamplona: Dinor, 1971.

racionalista e redutor. Por enquanto basta dizer que a crise nos âmbitos da sociedade, religião e conhecimento criaram uma condição propícia para a mudança de paradigma, um conhecimento totalizador e uma pesquisa que abarque convergências entre as disciplinas. O nosso próximo passo consiste em conceituar o termo paradigma e mostrar a sua mudança da modernidade para a pós-modernidade.

1.2 A MUDANÇA DE PARADIGMAS

O tempo de crise é propício a mudanças. Vivemos em uma época cheia de possibilidades. Os avanços tecno-científicos deram ao mundo e ao humano um novo sentido. As sociedades hodiernas são regidas pelas novas responsabilidades criadas pelo avanço do conhecimento. O novo tempo impõe enormes desafios a uma teologia que busca adaptar-se ao contexto cultural sem que para isso perca a sua natureza. A lógica e a referência racionalistas, que dominaram por séculos o conhecimento do sujeito moderno, não respondem, de modo satisfatório, à complexidade das culturas plurais. É preciso repensar os paradigmas que modelam o nosso modo de pensar e agir. Isso não significa que o paradigma da modernidade tenha entrado em colapso. A crise da pós-modernidade ainda não foi capaz de superar totalmente o paradigma reducionista. Mas, afinal, o que é paradigma?

1.2.1 O SIGNIFICADO DE PARADIGMA

Todo processo conceitual esbarra nas dissonâncias interpretativas, pois, se todo sentido é histórico é, portanto, suscetível a variações. O termo “paradigma” remonta a Platão, para o qual significa “um modelo, um tipo exemplar que se encontra num mundo abstrato, e do qual existem instâncias, como cópias imperfeitas em nosso mundo concreto”.⁴⁸ Esta referência ao pensamento platônico denota a compreensão de que as “formas ideais” são os modelos normativos para o real, de modo que sustentam a veracidade oculta daquilo que se encontra no concreto, na matéria. O mundo das ideias é o sustentáculo perfectível da precariedade constatada na extensão do mundo natural.

Paradigma denota em si um referencial, modelo, aquilo que direciona a perspectiva do olhar sobre o que se destaca. Ao relacionar o conceito de paradigma à ciência, Thomas Kuhn

⁴⁸ PLATÃO apud MARCONDES, Danilo. A crise de paradigmas e o surgimento da modernidade. In: BRANDÃO, Zaia (Org.). *A crise dos paradigmas e a educação*. Ed. São Paulo: Cortez, 1994. p.14.

se torna imprescindível. No posfácio de sua obra clássica *A Estrutura das Revoluções Científicas*, ele afirma que paradigma “indica toda a constelação de crenças, valores e técnicas etc., partilhada pelos membros de uma comunidade determinada”⁴⁹ universalmente reconhecida que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência. André Botelho, comentando a definição de Kuhn diz que:

Segundo esse autor, o paradigma é uma visão maior que controla as visões de mundo e de ciência. Ele atua no interior e acima das teorias por princípios fundamentais que regulam e controlam a organização do conhecimento científico e a própria utilização de sua lógica. [...] Paradigma como modelo. O paradigma é a lógica implícita por detrás de toda lógica explicitada nas construções científicas e culturais, bem como o modelo que serve de referência para toda ciência durante uma determinada época ou um período de tempo demarcado.⁵⁰

Os paradigmas podem ser vistos como “realizações passadas dotadas de caráter exemplar”.⁵¹ E mais: “um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade científica partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma”, afirma Kuhn.⁵² Essa dupla acepção para designar o termo implica em que se aceite, primeiramente, o paradigma como um conjunto de princípios, consensualmente aceitos no seio de uma determinada comunidade científica. Esse consenso é mantido e suas prerrogativas são reproduzidas enquanto os cientistas que estão neste ambiente não veem motivos para substituí-lo.

Kuhn se deu conta de que a concepção de ciência tradicional não se ajustava ao modo pelo qual a ciência real nasce e se desenvolve ao longo do tempo, daí a necessidade de tempos em tempos repensar as estruturas do saber. Um paradigma fornece os fundamentos sobre os quais a comunidade científica desenvolve suas atividades. Quando as atividades apresentam nuances em relação aos fundamentos torna-se necessário rever as estruturas que sustentam o pensar.

O próprio Thomas Kuhn é quem problematiza a necessidade de mudança de paradigma. É evidente que ele não se refere aos tempos atuais, mas fomenta a questão a partir de sua própria época e assinala o processo necessário da mudança paradigmática: fase pré-paradigmática => ciência normal => crise => revolução => nova ciência normal => nova crise

⁴⁹ KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 11.ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. p.220.

⁵⁰ BOTELHO, André. In: TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro (Orgs.). *A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade*. São Paulo: Paulinas, 2009. p.168.

⁵¹ KUHN, Thomas. Op.cit. p.218.

⁵² Idem, p.219.

=> nova revolução. Para ele, “a transição sucessiva de um paradigma a outro, por meio de uma revolução, é o padrão usual de desenvolvimento da ciência amadurecida”.⁵³ Quando um novo paradigma vem a substituir o antigo, ocorre aquilo que ele chama de revolução científica.

Edgar Morin também oferece uma definição de paradigma:

Todo conhecimento opera por seleção de dados significativos e rejeição de dados não-significativos: separa (distingue ou desune) e une (associa, identifica); hierarquiza (o principal, o secundário) e centraliza (em função de um núcleo de noções mestras). Essas operações, que utilizam a lógica, são de fato comandadas por princípios “supralógicos” de organização do pensamento ou paradigmas, princípios ocultos que governam a nossa visão das coisas e do mundo sem que disso tenhamos consciência.⁵⁴

A evolução do conhecimento científico não é apenas de crescimento do saber, mas também de rupturas e passagens de uma teoria para outra. As teorias resistem até se mostrarem insuficientes diante do novo e do diferente. Quando isto acontece, o paradigma, princípio maior que controla as visões do mundo, desaba dando lugar a um novo paradigma. Assim “na crise dos fundamentos e diante do desafio da complexidade do real, todo conhecimento hoje necessita refletir sobre si mesmo, reconhecer-se, situar-se, problematizar-se”.⁵⁵

No caso da teologia, os conteúdos revelados da fé são transmitidos por sujeitos contextualizados. Não existe teologia não inculturada. Ela é sempre um produto humano, inevitavelmente ligado ao “paradigma de uma época” (Thomas Kuhn). A consciência de uma crise é o ponto de partida para mudanças profundas e a irrupção de um novo paradigma que dê conta das demandas dos novos tempos. Em tempos de mudança, a teologia adquire uma nova configuração. A história da teologia cristã mostra como mudanças paradigmáticas se fazem necessárias em favor de uma teologia que tenha o que dizer ao seu tempo.

A seguir veremos como se dá, no âmbito do conhecimento geral, a crise do paradigma da modernidade, o surgimento de um novo paradigma fundamentado no pensamento complexo e transdisciplinar, conferindo um novo *status* epistemológico e as provocações que este novo referencial teórico faz à teologia.

⁵³ Idem, p.32.

⁵⁴ MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p.15.

⁵⁵ MORIN, Edgar. *O método 3: o conhecimento do conhecimento*. 4.ed. Porto Alegre: Sulina, 2008. p.34.

1.2.2 A CRISE DO PARADIGMA DA MODERNIDADE

A crise de paradigma ocorre quando problemas a serem resolvidos são de tal maneira complexos que o paradigma da simplificação não é mais capaz de solucioná-los. Grandes epistemológicos, como Karl Popper (1902-1994), Imre Lakatos (1922-1974), Paul Feyerabend (1924-1994) e outros questionaram a validade do modelo clássico de razão ocidental. Justamente por eliminar de seu processo a capacidade de pensar o todo, isto é, o ser humano que está inserido na cultura, na sociedade e na história, a ciência tornou quase impossível a reflexão sobre a própria ciência construída.

Pertinente a indagação de Paul Feyerabend sobre as limitações do saber construído sobre o paradigma reducionista:

[...] O mundo que desejamos explorar é uma entidade em grande parte desconhecida. Devemos, portanto, deixar nossas opções em aberto e não devemos nos restringir de antemão. Prescrições epistemológicas podem parecer esplêndidas quando comparadas com outras prescrições epistemológicas ou com princípios gerais – mas quem pode garantir que sejam o melhor modo de descobrir não somente uns poucos “fatos” isolados, mas também alguns profundos segredos da natureza?⁵⁶

Encontramo-nos numa época de transição em que não existem soluções pré-definidas, pré-fabricadas que deem conta dos problemas contemporâneos. A desordem que reina nas sociedades desorienta até mesmo os especialistas. O interessante é que os avanços tecnológicos existem para que as nossas sociedades sejam de outro modo. Uma crise de paradigmas “caracteriza-se assim como uma mudança conceitual, ou uma mudança de visão de mundo, consequência de uma insatisfação com os modelos anteriores predominantes de explicação”.⁵⁷

O mal-estar gerador da crise da modernidade é fruto, predominantemente, da cisão radical entre natureza e ser humano. Ao postular a natureza como objeto racional a ser conhecido e o ser humano como sujeito racional desse conhecimento, o paradigma moderno elaborou a concepção específica do conhecimento pautada pela atividade racional e soberana de um sujeito neutro, separado de seu objeto, e pela passividade de uma natureza inteiramente submetida a relações de determinação. A partir dessa base criou-se uma perspectiva totalitária e excludente do conhecimento. Todas as formas de saber que não se pautarem pelos seus

⁵⁶ FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. 2.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011. p.34.

⁵⁷ MARCONDES, Danilo. A Crise de Paradigmas e o surgimento da Modernidade. In: BRANDÃO, Zaia (Org.). *A Crise dos Paradigmas e a Educação*. São Paulo: Ed.Cortez, 1994. p.17.

princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas perdem o seu valor. Boaventura de Souza Santos diz que:

O modelo de racionalidade que preside à ciência moderna constitui-se a partir da revolução científica do século XVI e foi desenvolvido nos séculos seguintes basicamente no domínio das ciências naturais. [...] Sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas.⁵⁸

Outro elemento que reforça o caráter totalitário do paradigma moderno é o fato de que as leis da ciência moderna constituem uma causa formal que, à luz de regularidades observadas, com vista a prever o comportamento futuro dos fenômenos, se preocupa em responder a questão de como funcionam as coisas, desinteressando-se de quem é o agente ou a finalidade delas. Assim, na medida em que só aceita como válido o conhecimento objetivo e explicativo, ele exclui o conhecimento intersubjetivo, descritivo e compreensivo.

Para o paradigma moderno, conhecer significa reduzir o complexo à simplicidade de suas determinações, dividindo e classificando para poder estabelecer relações sistemáticas entre aquilo que foi separado. Este método, apoiado na observação sistemática das partes, acreditava ter um conhecimento profundo do real. Excluía-se o pensador de seu próprio pensar em um modelo científico “materialista, determinista, destruidor, cheio de certezas, que ignora o diálogo e as interações que existem entre os indivíduos, entre ciência e sociedade, entre técnica e política”.⁵⁹ Essa visão fixista do mundo decorre basicamente da filosofia analítica cartesiana e da física newtoniana, que, somadas, reforçam a concepção mecânica do Universo:

A junção das duas constitui a matriz da cultura ou da visão ocidental das coisas. Essa visão cartesiana-newtoniana consiste numa concepção mecânica do Universo. Como um relógio que funciona por si mesmo e tem uma fonte de energia, assim como acontece com o Universo. Há um mecanismo intrínseco, endógeno ao objeto, que faz com que ele funcione. Cabe à ciência conhecer esta mecânica da matéria, entendida tanto no seu aspecto macro – Universo – quanto no seu aspecto micro – como funciona uma célula do corpo humano ou o interior do átomo. Para conhecer o relógio, o relojoeiro o demonstra. E quanto mais conhece as partes, melhor compreende o todo. Toda a nossa concepção de ciência vai por esse caminho; é pela decomposição das partes que melhor compreendo o todo.⁶⁰

⁵⁸ SANTOS, Boaventura de Souza. *Um discurso sobre as ciências*. 7.ed. São Paulo: Cortez, 2010. p.21,22.

⁵⁹ MORAES, Maria C. *O Paradigma Educacional Emergente*. Campinas: Papyrus, 1998. p.43.

⁶⁰ BETTO, Frei. A unidade corpo-espírito e a física quântica. In: _____; BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade*. 6.ed. amp.rev. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p.133.

A crise paradigmática demonstra que os alicerces sobre os quais a ciência moderna construiu sua estrutura com a pretensão de emancipar a humanidade como um todo, foram inconsistentes e ao mesmo tempo devastadores. Por exemplo, a crise ecológica. A racionalidade instrumental negligenciou o valor da natureza, considerando as criaturas apenas como objetos manipuláveis. O mundo natural é simplesmente objetivado, numa relação que segue um modelo mecanicista e dualista.

A título de ilustração, citamos o Efeito Estufa e o Aquecimento Global. No planeta temos o efeito estufa natural provocado pela liberação natural do carbono que forma uma redoma protetora. Esta aprisiona parte das radiações vindas do sol e mantém a temperatura da superfície dentro de um gradiente ideal para os seres vivos. Sem o carbono na atmosfera, a superfície seria coberta de gelo. Já o excesso, produz elevação da temperatura.

Os gases com efeito estufa produzem aquecimento e são provenientes da queima de combustíveis fósseis e de biomassa (CO₂); combustões de altas temperaturas e fertilizantes (NO_x); gases utilizados em refrigeração (CFCs) e queima de biomassa oriundos da digestão do gado bovino e dos aterros sanitários (CH₄).

A liberação excessiva destes gases na atmosfera produz elevação da temperatura e conseqüentemente o derretimento das calotas de gelo que cobrem os polos; aumento do dióxido de carbono na atmosfera; morte dos recifes de coral devido ao aumento da temperatura oceânica; aumento das áreas desérticas; expansão dos oceanos; tempestades violentas; vulnerabilidade de comunidades rurais e tantos outros danos a todos os ecossistemas. O Efeito Estufa e o Aquecimento Global não são conseqüências isoladas, sem relação com o todo do planeta.

Todos estes efeitos são resultados de um tipo de relação descrito pelo filósofo Martin Buber como uma atitude do tipo “Eu-Isto”.⁶¹ Os seres humanos não podem olhar para o planeta como uma “coisa” (Isto) a ser manipulada, objetivada. Os humanos também fazem parte de toda a criação. As criaturas não vivem isoladas, mas constituem uma rede vital de interligações, a relação mais apropriada deve ser uma atitude do tipo “Eu-Tu”, de sujeito a sujeito.

E o que dizer de uma “teologia” que coisifica as relações? Assusta presenciar na atualidade discursos aparentemente teológicos fundamentando práticas que coisificam as

⁶¹ BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001.

relações entre as pessoas e, inclusive, a relação com o Divino. A “teologia da prosperidade”⁶² é um exemplo dessa relação pautada pela barganha:

Esse tipo de barganha afeta a relação de Jesus com o ser humano. Não mais relação entre redentor-redimido, nem de libertador-libertado, mas de patrão-empregado. E mais grave: quem assume o papel de patrão é o ser humano que “exige”, “determina” e “ordena”! Não há mais espaço para a gratuidade. Todo esforço em direção a Deus é movido por jogo de interesses, em prol da satisfação de interesses individuais.⁶³

O físico Frijof Capra afirma que as crises ecológica, social, de gênero, da educação e outras estão vinculadas a uma visão científica extremamente coisificada das relações a partir de um paradigma mecanicista composto por ideias e valores entrincheirados:

[...] Entre os quais a visão do universo como um sistema mecânico composto de blocos de construção elementares, a visão do corpo humano como uma máquina, a crença no progresso material ilimitado, a ser obtido por intermediário de crescimento econômico e tecnológico, e – por fim, mas não menos importante – a crença em que uma sociedade na qual a mulher é, por toda a parte, classificada em posição inferior à do homem é uma sociedade que segue uma lei básica da natureza.⁶⁴

“O problema da consciência (responsabilidade) supõe a reforma das estruturas do próprio conhecimento”, afirma Morin.⁶⁵ A crise do paradigma moderno, reducionista, fixista ou mecânico levanta a questão pela legitimidade de um tipo de ciência resistente às mudanças provenientes de elementos tidos como “não científicos”, mas que são indispensáveis para o desenvolvimento da própria ciência:

Temos de caminhar para uma concepção mais enriquecida e transformada da ciência (que evolui como todas as coisas vivas e humanas), em que se estabeleça a comunicação entre objeto e sujeito, entre antropossociologia e ciências naturais. Poder-se-ia, então, tentar a comunicação (não a unificação) entre “fatos” e “valores”; para que tal comunicação seja possível, são necessários, por um lado, um pensamento capaz de refletir sobre os fatos e de organizá-los para deles obter conhecimento não só atomizado, mas também molar, e, por outro, um pensamento capaz de conceber o enraizamento dos valores numa cultura e numa sociedade.⁶⁶

⁶² A “teologia da prosperidade” é um movimento de origem estadunidense também conhecido como “Confissão Positiva”, “Palavra da Fé”, “Movimento da Fé” e “Evangelho da Saúde e da Prosperidade”. As ideias básicas da confissão positiva não surgiram no pentecostalismo, e sim em algumas seitas sincréticas dos Estados Unidos no início do século 20. Há muitas dificuldades em identificar o movimento como uma teologia cristã. Cf. LIBANIO, J.B.; CUNHA, Carlos. *Linguagens sobre Jesus: as linguagens tradicional, neotradicional pós-moderna, carismática, espírita e neopentecostal*. Vol.1. São Paulo: Paulus, 2011.p.72-93.

⁶³ LIBANIO, J.B.; CUNHA, Carlos. Op.cit. p.83.

⁶⁴ CAPRA, Frijof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Editora Cultrix, 2006. p.25.

⁶⁵ MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 12.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p.122.

⁶⁶ Ibidem.

Carlos Alberto Plastino também confirma a necessidade de se avaliar o conhecimento do conhecimento:

[...] parece-me necessário discutir não apenas a questão da crise de determinado paradigma, mas a crise do conceito mesmo de paradigma, o que significa questionar a especialização das disciplinas científicas e sua produção, isto é, as problemáticas social, econômica, política e cultural das sociedades nas quais esta produção se realiza. A questão central que atravessa a crise do paradigma da Ciência moderna é a das relações entre o ser e o advir ou, pode-se dizer, entre a permanência e a mudança.⁶⁷

A crise do paradigma moderno é o resultado interativo de uma pluralidade de condições. Morin denomina “paradigma de simplificação” o conjunto de princípios de inteligibilidade da ciência clássica, tradicional, e que, vinculados uns aos outros geram uma concepção simplificada do universo físico-biológico-antropossocial.⁶⁸ O próprio Morin elenca alguns princípios que sintetizam o paradigma simplificador da modernidade:

1. Princípio de universalidade: “só há ciência do geral”. Expulsão do local e do singular como contingentes ou residuais.
2. Eliminação da irreversibilidade temporal, e, mais amplamente, de tudo que é eventual e histórico.
3. Princípio que reduz o conhecimento dos conjuntos ou sistemas ao conhecimento das partes simples ou unidades elementares que os constituem. [...]
4. Soberania explicativa absoluta da ordem, ou seja, determinismo universal e impecável: as aleatoriedades são aparências devidas à nossa ignorância. [...]
5. Princípio de isolamento/separação do objeto em relação ao seu ambiente.
6. Princípio de separação absoluta entre o objeto e o sujeito que o percebe/concebe. [...]
7. *Ergo*: eliminação de toda problemática do sujeito no conhecimento científico.
8. Eliminação do ser e da existência por meio da quantificação e da formalização.
9. A autonomia não é concebível.
10. Princípio de confiabilidade absoluta da lógica para estabelecer a verdade intrínseca das teorias. Toda a contradição aparece necessariamente como erro.
11. Pensa-se inscrevendo ideias claras e distintas num discurso monológico.⁶⁹

A modernidade se construiu sobre a razão instrumental, cujo paradigma objetivista perdeu o sentido de totalidade, fragmentando a realidade para melhor conhecê-la e dominá-la. A ideia obsessiva da modernidade: o progresso, entendido como crescimento material ilimitado, enlouqueceu a razão, porque foi absolutizada e feita como o único critério de validade e aceitação social. A loucura do racionalismo progressista perdurou até meados do século XX, quando ressurgiu uma nova compreensão do mundo e do humano. Que nova compreensão é essa e o que propõe? É o que veremos a seguir.

⁶⁷ PLASTINO, Carlos Alberto. A crise dos paradigmas e a crise do conceito de paradigma. In: BRANDÃO, Zaia (Org.). *A crise dos paradigmas e a educação*. Ed. São Paulo: Cortez, 1994. p.35.

⁶⁸ MORIN, Edgar. Op. cit. p.122.

⁶⁹ Cf. Morin elenca ao todo 13 princípios. Cf. MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 12.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p.330,331.

1.3 O PENSAMENTO COMPLEXO

No racionalismo moderno, com René Descartes, os grandes sistemas filosóficos e com as ideias mecanicistas de Isaac Newton, a ciência pensou que detinha a verdade absoluta, mas, de meados do século XX em diante, passou a ser mais modesta. A postura moderada da ciência é devida ao fato de ter, hoje, uma nova compreensão do universo como composto por sistemas interativos e interligados. A própria palavra “uni-verso” sugere uma unidade a partir do diverso, não em um mecanismo rigidamente determinado, desencantado e sem vida, mas algo cheio de criatividade e de virtualidades. O universo não é fabricação de coisas prontas. Antes, é um campo aberto com dinamismo interno e com potencialidades imanentes de criatividade.

O “princípio de indeterminação”, descoberto pelo físico alemão Werner Heisenberg, revolucionou nossa percepção do universo: “O universo não é feito por coisas, mas por redes de energia vibracional, emergindo de algo ainda mais profundo e sutil”.⁷⁰ Com o surgimento do universo, irrompeu simultaneamente o espaço-tempo como movimento da flutuação das energias e da expansão da matéria dentro de um processo continuamente aberto que permite a manifestação das redes de energia e dos seres.⁷¹ O estado natural do universo não é a estabilidade, mas a mudança:

[...] Um universo que se expande, ao expandir-se se complexifica, ao complexificar-se se interioriza e ao interiorizar-se mais e mais adquire subjetividade e consciência. Portanto, um universo que começa, que muda e que evolui, possui consequentemente uma história. Essa história pode ser contada em suas várias fases de desenvolvimento. É o que fazem hoje a Cosmologia, a Astrofísica, a Física Quântica e a Biologia Evolutiva.⁷²

1.3.1 A COMPLEXIDADE DO UNIVERSO

Na complexidade do universo nada está isolado e desconectado com o todo. Tudo está em relação, formando uma intrincada rede que possibilita a interdependência entre todos, não uma única vez, mas continuamente, na medida em que novos tipos de relação entre as duas forças de atração e de expansão se concretizam. É essa expansão constante do universo, sempre criando, se auto-organizando, originando ordens cada vez mais complexas e evoluídas

⁷⁰ HEISENBERG, Werner apud BOFF, Leonardo. In: _____. *Espírito Santo: fogo interior, doador da vida e Pai dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 2013. p.84.

⁷¹ Idem, p.85.

⁷² Idem, p.177.

que marcam o “princípio cosmogênico”⁷³ do universo. Sem complexidade, interiorização e inter-relacionalidade, o universo não teria o dinamismo das singularidades, como afirma o cosmólogo Brian Swimme:

Se não houvesse a complexidade (diferenciação), o universo se fundiria numa massa homogênea; se não houvesse a interiorização (subjetividade) o universo se tornaria uma extensão inerte e morta; se não houvesse a inter-relacionalidade (comunhão), o universo se transformaria num número de singularidades isoladas.⁷⁴

Assim, a evolução é marcada por forças primordiais, criando complexidades, ordens estruturadas e conexões ilimitadas. Diferente da concepção originária a partir de mutações acidentais, o universo se mantém pelo poder do princípio cosmogênico em que o que sobrevive é o que cria mais conexões, e não o mais forte.

Para o pensamento complexo, as relações são fundamentais. O universo é visto como uma teia dinâmica de eventos inter-relacionados com uma rede de relações entre as várias partes de um todo unificado. O universo aparece como um “complicado tecido de eventos, no qual conexões de diferentes tipos se alternam, se sobrepõem ou se combinam e, por meio disso, determinam a textura do todo”.⁷⁵ Frijof Capra mostra como esse pensamento representou uma profunda revolução na compreensão do pensamento científico ocidental em oposição ao pensamento analítico cartesiano:

O grande impacto que adveio com a ciência do século XX foi a percepção de que os sistemas não podem ser entendidos pela análise. As propriedades das partes não são propriedades intrínsecas, mas só podem ser entendidas dentro do contexto do todo mais amplo. Desse modo, a relação entre as partes e o todo foi revertida. Na abordagem sistêmica, as propriedades das partes podem ser entendidas apenas a partir da organização do todo. Em consequência disso, o pensamento sistêmico concentra-se não entre blocos de construção básicos, mas em princípios de organização básicos. O pensamento sistêmico é “conceitual”, o que é oposto do pensamento analítico. A análise significa isolar alguma coisa a fim de entendê-la; o

⁷³ Para Leonardo Boff, inspirado em Teilhard de Chardin, não se deveria falar em cosmologia, mas em cosmogênese. Isto é, a gênese permanente do universo. A cosmogênese possui três características que expressam a sua dinâmica interna: 1. Complexificação. Também conhecida como “diferenciação”, trata do processo complexo e crescente de todos os seres. 2. Interiorização ou subjetividade. À medida que os seres se complexificam criam interiorização capaz de se relacionarem entre si. 3. Inter-relacionalidade ou conectividade. O universo é feito do conjunto das redes de relação entre todos, fazendo com que todos sejam interdependentes. Cf. BOFF, Leonardo. Op.cit. p.182.

⁷⁴ SWIMM, Brian; BERRY, Thomas. *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era. A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*. São Francisco: San Francisco Harper, 1992. p.387.

⁷⁵ HEISENBERG, Werner apud CAPRA, Frijof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 2006. p.42.

pensamento sistêmico significa colocá-la no contexto de um todo mais amplo.⁷⁶

No pensamento complexo, ou sistêmico, o todo não é a soma das partes. É diferente. As propriedades de um sistema vivo são propriedades do todo, que nenhuma das partes possui. Elas surgem quando há interações e relações entre as partes. Dissecar tal sistema é provocar o isolamento de todo o sistema gerando a sua destruição e conseqüentemente a sua morte.

A compreensão de que os sistemas são totalidades integradas em constante conexão provocou mudanças não só na física e na biologia, mas em todas as áreas do saber, inclusive, na teologia. A composição entre os campos do saber e a integração entre os conjuntos de seus próprios sistemas permitem uma visão, não totalizante, mas mais apurada da realidade. Não podemos decompor o mundo em unidades elementares a fim de compreender um todo unificado que é fruto de relações complexas entre as partes.

Heinseberg nos faz ver que, no universo, a incerteza quântica não se faz presente apenas nas partículas subatômicas, mas nos seres humanos também. Astrofísicos da atualidade dizem que somos “pó de estrelas”. A matéria, energia condensada, segundo a física quântica, que compõe nossos corpos foi formada por processos ocorridos em estrelas distantes, já desaparecidas. Somos seres formados de pó de estrelas, planetas, plantas, animais, seres humanos, rochas, solo, mar e atmosfera inter-relacionados.

O segundo axioma da termodinâmica afirma que no universo não é possível a destruição de energia. O que acontece é a sua transformação, nunca a sua destruição. Essa lei da natureza vale também para o ser humano. A antropologia contemporânea diz que o ser humano é um ser multidimensional, e tudo o que acontece a este ser acontece a ele em todas as suas dimensões. O paradigma da modernidade racionalista não foi capaz de perceber a dimensão mais profunda do ser humano: a afetividade. Centrada no *logos*, o saber racionalista não viu no *pathos* uma dimensão fundamental do ser humano; apreendeu a inteligência afetiva. Leonardo Boff enfatiza o quanto o enlouquecimento da razão negligenciou o lado afetivo do ser humano:

A causa principal do enlouquecimento da razão se deve à sua absolutização e à repressão sistemática da inteligência emocional, afetiva e cordial. Alegava-se que esta obscurecia a objetividade do conhecimento. Ocorre que a própria ciência recente, a partir da Física Quântica e da nova Cosmologia, deu-se conta de que todo conhecimento vem impregnado de sentimentos e de elementos da subjetividade pessoal e social [...] Nós, humanos, somos

⁷⁶ CAPRA, Frijof. Op. cit. p.41.

mamíferos afetivos. O mais profundo em nós é a capacidade de sentir, de cuidar e de amar. Aqui se encontra o lastro que sustenta os valores e todo o edifício ético [...].⁷⁷

Não se deve negar a razão em nome da afetividade. Não há aqui uma relação de *ou* isso *ou* aquilo. Não se trata de disjunção, mas de conjunção. Graças à razão, podemos organizar o nosso mundo. Mas a razão pode e deve ser enriquecida com a razão cordial e afetiva. É por causa da afetividade que nos sensibilizamos à gravidade das crises atuais.

Frei Betto assinala para os efeitos negativos do racionalismo iluminista quando, na compreensão do mundo e do humano, as universidades baniram do seu meio a subjetividade por ser considerada irracional e intolerante. Em nome da objetividade científica, inúmeros cientistas foram taxados de hereges e tiveram o seu pensamento tolhido em nome da hegemonia do saber.⁷⁸

Ainda hoje vivemos as contradições de uma ciência que se diz aberta, pluridisciplinar, mas que não vê com simpatia o conhecimento oriundo de experiências de vivência simbólica:

No Ocidente, as universidades continuam fechadas a métodos de conhecimento e vivência simbólica como a intuição, a premonição, a astrologia, o tarô, o I Ching e, no caso da América Latina, às religiões e aos ritos e mitos de origem indígena e africana. Tais “superstições” são ignoradas pelos currículos acadêmicos, embora haja professores e alunos que frequentam terreiros e mães-de-santo e consultam as cartas do Zodíaco e os búzios. [...] A pluridisciplinaridade, rumo à epistemologia holística, permanece como desafio e meta.⁷⁹

Na área teológica, a história testemunha o quanto foi danoso para a teologia a separação entre o lado afetivo da fé e o conhecimento conceitual. Desde Alta Idade Média, no Ocidente, passando pelas suposições intelectuais nascidas do Iluminismo e que ainda permeiam alguns círculos teológicos, a separação da teologia da experiência humana empobrece o labor teológico e o afasta do mundo e do humano. As tentativas de falar sobre nosso entendimento de Deus (teologia) e o esforço para viver à luz desse entendimento (espiritualidade) não podem ser apartados. Isso seria uma simplificação da teologia. Uma teologia a partir da complexidade está fundamentada na vivência espiritual. É teologia viva que precisa ser vivida exatamente tanto quanto precisa ser estudada e aplicada. Voltaremos melhor a este assunto no terceiro capítulo.

Se o universo é, assim, interligado, se o ser humano é um ser multidimensional, como podemos pensar em explicar o universo, o ser humano, o real, de forma isolada, com um

⁷⁷ BOFF, Leonardo. *Espírito Santo: fogo interior, doador da vida e Pai dos pobres*. Petrópolis: Vozes, p.38.

⁷⁸ BETTO, Frei. *A obra do artista: uma visão holística do universo*. 7.ed. São Paulo: Ática, 2008. p.96.

⁷⁹ Idem, p.97.

único método de uma única ciência? Após séculos de hegemonia racionalista, como pensar o mundo e o humano numa intrincada rede de relações que faz com que todos sejam interdependentes? O paradigma fixista da modernidade dá conta da complexidade e dinamismo dos tempos atuais?

1.3.2 O PARADIGMA DA COMPLEXIDADE SEGUNDO EDGAR MORIN

Somos interpelados pelas novas descobertas tecno-científicas, pelas crises sociais, pelos desafios religiosos e pela legitimação dos métodos científicos. Tudo isso muda a nossa maneira de ver a vida e muda as nossas relações. As categorias utilizadas para responder aos dilemas de ontem já não servem para os de hoje.

O saber hodierno está em busca de um paradigma capaz de reintegrar os saberes e frear a prática científicista que produz cada vez mais especialistas incapazes de fazer conexões com a totalidade do real. “Complexidade” é o termo que nas últimas décadas tem designado a busca de um paradigma epistemológico para a reforma do pensamento e a superação da lógica da redução-simplificação que domina o conhecimento científico. A busca de uma nova episteme significa o próprio desafio da complexidade. Não se trata de substituir o reinado do racionalismo pelo reinado complexista, como afirma Edgar Morin:

De toda parte surge a necessidade de um princípio de explicação mais rico do que o princípio de simplificação (separação/redução), que podemos denominar princípio de complexidade. É certo que ele se baseia na necessidade de distinguir e de analisar, como o precedente, mas, além disso, procura estabelecer a comunicação entre aquilo que é distinguido: o objeto e o ambiente, a coisa observada e o seu observador. Esforça-se não por sacrificar o todo à parte, a parte ao todo, mas por conceber a difícil problemática da organização.⁸⁰

O pensamento complexo, como dito anteriormente, busca compreender “o que está tecido em conjunto”⁸¹. Portanto, não há como olhar para a realidade com profundidade a partir de uma lógica que fragmenta e reduz. A mesma ciência que divide, compartimenta e separa, também, sintetiza e faz a unidade. A dialógica entre essas duas características faz a vitalidade de uma atividade científica:

É preciso substituir um pensamento que separa por um pensamento que une, e essa ligação exige a substituição da causalidade unilinear e unidimensional por uma causalidade em círculo e multirreferencial, assim como a troca da rigidez da lógica clássica por uma dialógica capaz de conceber noções ao

⁸⁰ MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 12.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p.30

⁸¹ Idem, p.215.

mesmo tempo complementares e antagônicas: que o conhecimento da integração das partes num todo seja completada pelo reconhecimento da integração do todo no interior das partes.⁸²

O paradigma da complexidade tem como um dos seus maiores expoentes o pesquisador francês Edgar Morin (1921-). Antropólogo, sociólogo e filósofo, Morin desenvolveu a ideia da complexidade. Ele é considerado um dos principais pensadores contemporâneos e um dos maiores teóricos sobre o tema. Autor de uma bibliografia extensa, ele escreveu, a partir de 1973, uma das mais importantes obras de epistemologia: “*La Méthode*” (em português, *O Método*), em seis volumes; além de *Introdução ao Pensamento Complexo e Ciência com Consciência*, textos fundamentais para a compreensão da complexidade em Morin.

Edgar Morin é um crítico do paradigma reducionista da modernidade. Ele questiona o fechamento paradigmático das ciências e sugere uma transformação epistemológica a partir da concepção de paradigma em Thomas Kuhn. Morin afirma que diante dos problemas complexos das sociedades contemporâneas, apenas estudos de caráter transdisciplinar poderiam produzir análises satisfatórias de tais complexidades. Somos seres complexos inseridos em um ambiente complexo. Logo, o conhecimento complexo não está limitado à ciência, pois há em outras dimensões da vida um profundo conhecimento que não pode ser descartado. Ele afirma:

Assim, todo conhecimento cognitivo necessita da conjunção de processos energéticos, elétricos, químicos, fisiológicos, cerebrais, existenciais, psicológicos, culturais, linguísticos, lógicos, ideais, individuais, coletivos, pessoais, transpessoais e impessoais, que se encaixam uns aos outros. O conhecimento é, portanto, um fenômeno multidimensional, de maneira inseparável, simultaneamente físico, biológico, cerebral, mental, psicológico, cultural, social.⁸³

Morin chama paradigma de complexidade ao “conjunto dos princípios de inteligibilidade que, ligados uns aos outros, poderiam determinar as condições de uma visão complexa do universo (físico, biológico, antropossocial)”.⁸⁴ E mais:

“A viagem em busca de um modo de pensamento capaz de respeitar a multidimensionalidade, a riqueza, o mistério do real; e de saber que as determinações – cerebral, cultural, social, histórica – que se impõem a todo o

⁸² MORIN, Edgar apud TAVARES, Sinivaldo. Teologia e complexidade: um diálogo incipiente. In: TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro (Orgs.). *A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade*. São Paulo: Paulinas, 2009. p.228.

⁸³ MORIN, Edgar. *O método 3: o conhecimento do conhecimento*. 4.ed. Porto Alegre: Sulina, 2008. p.18.

⁸⁴ _____. *Ciência com consciência*. 12.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p.330.

pensamento codeterminam sempre o objeto de conhecimento. É isso que eu designo por pensamento complexo.”⁸⁵

Quando se fala em pensamento complexo é preciso esclarecer que o “tudo é complexo” não é sinônimo de “não se pode compreender”. Embora abrace a imprecisão e a incerteza como condições de possibilidade, não é um pensamento da imprecisão, da incerteza. A complexidade serve de base para a construção de conceitos e metodologias capazes de articular os saberes; não é a palavra-mestra que vai explicar tudo, mas vai nos levar a explorar tudo. Busca articular o todo com as partes, o global e o particular num ir e vir incessantes tomados por fecundidades. Também não é um caminho de complicação, mas um método para revelar a complexidade do real. Morin diz que:

O perigo essencial é que a própria palavra complexidade se torne o instrumento e ao mesmo tempo a máscara da simplificação. [...] A pior simplificação é aquela que manipula os termos complexos como termos simples, os liberta de todas as tensões antagônicas/contraditórias, lhes esvazia as entranhas de todo o seu claro-escuro. A pior simplificação seria repetir aos quatro ventos “tudo é complexo, tudo é hipercomplexo”, isto é, expulsar precisamente a resistência do real, a dificuldade de conceito e de lógica, que a complexidade tem a missão de revelar e manter.⁸⁶

Morin ainda chama a atenção para se evitar dois mal-entendidos sobre o pensamento complexo. O primeiro equívoco consiste em ter a complexidade como receita, como algo pronto, em vez de considerá-la como provocação e motivação para pensar. Ela não é um substituto eficaz da simplificação, e nem uma procura viciosa da obscuridade. “Ora, o problema da complexidade é, antes de tudo, o esforço para conceber um incontornável desafio que o real lança à nossa mente”.⁸⁷ O outro equívoco se dá na confusão entre complexidade e completude. “O problema da complexidade não é o da completude, mas o da incompletude do conhecimento”, afirma Morin.⁸⁸ O pensamento complexo almeja dar conta daquilo que os tipos de “pensamento mutilante” desfazem por meio da exclusão. A complexidade luta, não contra a incompletude, mas contra a mutilação. “A aspiração à complexidade tende para o conhecimento multidimensional. Ela não quer dar todas as informações sobre um fenômeno estudado, mas respeitar suas diversas dimensões”.⁸⁹ Ao aspirar à multidimensionalidade, o pensamento complexo comporta a incompletude e a incerteza como elementos internos. A

⁸⁵ _____. *O método 2: a vida da vida*. Porto Alegre: Sulina, 2001. p.14.

⁸⁶ _____. *Ciência com consciência*. 12.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p.337.

⁸⁷ Idem, p.176.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Idem, p.177.

desordem, a contradição, a pluralidade, a complicação são alguns dos meios que fazem parte de uma problemática geral do conhecimento científico.

Morin assinala oito avenidas, caminhos longos e amplos, para o desafio da complexidade.⁹⁰ Primeira, a avenida da Irredutibilidade do Acaso e da Desordem. No universo, segundo o pensamento atômico do físico Niel Bohr, a desordem e o acaso são princípios ativos na sua evolução, fazem parte da sua constituição. Então não se pode “resolver a incerteza que as noções de desordem e de acaso trazem; o próprio acaso não está certo de ser acaso. A incerteza continua, inclusive no que diz respeito à natureza da incerteza que o acaso nos traz”.⁹¹

A segunda avenida é a Transgressão. A física newtoniana introduziu a ideia de localidade cujas medidas são feitas num determinado lugar e são relativas à própria situação em que são feitas. Esta abstração universalista elimina a singularidade, a localidade e a temporalidade. Já a biologia atual concebe a espécie viva como uma singularidade que produz singularidades. Portanto, o singular e o local não podem ser trocados pelo universal: ao contrário, deve-se uni-los.

A avenida da Complicação é a terceira. Os fenômenos biológicos e sociais apresentam um número incalculável de interações, de inter-retroações. O paradoxo de Niels Bohr diz: “As interações que mantêm vivo o organismo de um cachorro são impossíveis de ser estudadas *in vivo*. Para estudá-las corretamente, seria preciso matar o cão”.⁹²

A quarta avenida consiste na misteriosa relação Complementar a partir de noções de ordem, de desordem e de organização. Os fenômenos ordenados podem nascer de uma agitação ou de uma turbulência desordenada. Os trabalhos do químico russo Ilya Prigogine mostraram que estruturas turbilhonárias coerentes podiam nascer de perturbações que aparentemente deveriam ser resolvidas com turbulência.⁹³

A Organização, quinta avenida, constitui um sistema a partir de elementos diferentes; portanto, ela constitui, ao mesmo tempo, uma unidade e uma multiplicidade. A complexidade lógica de *unitas multiplex* nos impede de transformarmos o múltiplo em um, nem o um em múltiplo. Morin complementa:

O todo organizado é alguma coisa a mais do que a soma das partes, porque faz surgir qualidades que não existiriam nessa organização; essas qualidades

⁹⁰ Idem, p.177-185.

⁹¹ Idem, p.178.

⁹² BOHR, Niels apud MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 12.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p.179.

⁹³ PRIGOGINE, Ilya apud MORIN, Edgar. Op. cit. p.179.

são “emergentes”, ou seja, podem ser constatadas empiricamente, sem ser dedutíveis logicamente; essas qualidades emergentes retroagem ao nível das partes e podem estimulá-las a exprimir suas potencialidades.⁹⁴

A sexta avenida é composta por holograma, isto é, a imagem física cujas qualidades de relevo, de cor e de presença são devidas ao fato de cada uma das suas partes possuir a informação do todo. Os organismos biológicos têm esse tipo de organização; cada uma de nossas células contém a informação genética do ser global. Assim, podemos dizer que não só a parte está no todo, mas também que o todo está na parte.

A Crise de Conceitos Fechados e Claros compõe a sétima avenida. No pensamento cartesiano, a clareza e a distinção das ideias são um indício de verdade. Já o pensamento complexo põe em crise esse tipo de pensamento e reza que as verdades aparecem nas ambiguidades e numa aparente confusão. Os conceitos são abertos e aparentemente obscuros.

A oitava avenida sugerida por Edgar Morin é a Volta do Observador na sua observação. Diferente do pensamento simplificador, que separou o observador da observação, esse caminho assinala para a integração do observador na sua observação e na sua concepção. Morin afirma que o observador “deve tentar conceber seu *hic et nunc* sociocultural. Tudo isso não é só uma volta à modéstia intelectual, também é volta a uma aspiração autêntica da verdade”⁹⁵. “A consciência do observador influi na definição e, até mesmo, na existência do objeto observado. Entre os dois reina um único e mesmo sistema”, afirma Frei Betto⁹⁶.

Quais são as implicações dessas avenidas para a teologia? No momento, basta dizer que o pensamento complexo interpela a teologia a assumir uma postura de humildade ao reconhecer que não é a única ciência sobre o mundo, sobre o ser e sobre o humano, mas um saber entre outros saberes. Nesse novo cenário, todos os saberes são limitados, provisórios e complementares. É o momento para que a teologia se redescubra como uma disciplina nos limites, inconclusa. Teologia inconclusa assinala para o inacabamento do esforço teológico, “porque ela é o pensar sobre Deus daqueles que se encontram a caminho e que são, portanto, itinerantes e ainda não chegaram em casa”, diz Jürgen Moltmann.⁹⁷

Com resultados sempre provisórios, consequências dos limites dos instrumentos de investigação, a teologia apresenta formulações sempre aproximativas à fé cristã. Pois, “não existe ‘Revelação’ não inculturada, o que faz da teologia um discurso ‘sobre’ o Absoluto e

⁹⁴ MORIN, Edgar. Op. cit. p.180.

⁹⁵ Idem, p.185.

⁹⁶ BETTO, Frei. *A obra do artista: uma visão holística do universo*. 7.ed. São Paulo: Ática, 2008. p.93.

⁹⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p.10.

não um discurso absoluto”, afirma Agenor Brighenti.⁹⁸ Veremos nos encontros e diálogos do terceiro capítulo como o pensamento complexo contribui para uma teologia que busca ser pública.

“Hoje, então, com as novas descobertas da Física, a ciência descobre uma lógica da complexidade que envolve o universo em diversos níveis e o abre para o mistério da realidade e da sua polissêmica compreensão”, diz Gilbraz Aragão.⁹⁹ No pensamento clássico, simplificador, o erro é sinal de contradição em um raciocínio e o rompimento de qualquer diálogo perante o erro assinalado. No pensamento complexo, quando se chega à contradição, intensifica-se o diálogo em busca de camadas mais profundas da realidade. Daí a necessidade de novos princípios lógicos como os propostos por Morin nas oito avenidas.

Morin ainda afirma que:

A incerteza, a indeterminação, a aleatoriedade, as contradições aparecem não como resíduos a eliminar pela explicação, mas como ingredientes não elimináveis de nossa percepção/concepção do real, e a elaboração de um princípio de complexidade precisa de que todos esses ingredientes, que arruinaram o princípio de explicação simplificadora, alimentem daqui em diante a explicação complexa.¹⁰⁰

O pensamento complexo também pede uma postura interdependente. Não é dualismo, no sentido platônico, mas dual, como interação de complementariedade. A ciência moderna abriu o diálogo com a incerteza e a incompletude. Posturas polarizantes da verdade relativa e verdade absoluta perdem sentido na complexidade. A “verdade”, não é relativa ou absoluta, mas fruto do diálogo fecundo entre o empirismo, a racionalidade, a imaginação e a verificação. A dialógica comporta a ideia de que os antagonismos podem ser estimuladores e reguladores na busca pelo real. “A própria ciência obedece à dialógica. Por quê? Porque ela continua andando sobre quatro pernas diferentes. Ela anda sobre a perna do empirismo e sobre a perna da racionalidade, sobre a da imaginação e sobre a da verificação”, conclui Morin.¹⁰¹

A dialógica complexista, conforme Morin¹⁰², faz-se na interação dinâmica entre a ordem e a desordem. A complexidade seria o terceiro momento deste processo. Com o surgimento do segundo princípio da termodinâmica, princípio de desordem, ou seja, de

⁹⁸ BRIGHENTI, Agenor. *Teologia e pluralismo religioso*: questões metodológicas. In: VIGIL, José Maria. *Por uma teologia planetária* (Org.). São Paulo: Paulinas, 2011. p.87.

⁹⁹ ARAGÃO, Gilbraz. *Do transdisciplinar ao transreligioso*. In: TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro (Orgs.). *A teia do conhecimento*: fé, ciência e transdisciplinaridade. São Paulo: Paulinas, 2009. p.139.

¹⁰⁰ MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 12.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p.272.

¹⁰¹ Idem, p.189.

¹⁰² Idem, p.212-217.

agitação e dispersão calorífica e, ao mesmo tempo, um princípio de desorganização, acabou afetando todos os sistemas organizados. Este princípio acaba com a ideia de um universo físico mecanicamente perfeito e inalterável. Ele mostra que o universo carrega uma abertura inelutável de corrupção. Desde então, o mundo em devir não está mais só voltado para o progresso; ele carrega, junto com esse progresso, a morte e a decadência. A física quântica e a hipótese do “Big Bang” confirmam essa ideia. “O universo não pode estar submetido a um princípio supremo de ordem. Mais do que procurar o grande Princípio de Ordem e Desordem, precisamos considerar o tetragrama incompreensível: ordem-desordem-interações-organização”, diz Morin.¹⁰³

A ordem, a desordem e a complexidade, levantam a questão de pensar a complexidade da realidade. Para que esse diálogo seja completo, é necessário que o observador participe ativamente deste processo:

A necessidade de pensar conjuntamente, em sua complementaridade, sua concorrência e seu antagonismo, as noções de ordem e desordem levantam exatamente a questão de pensar a complexidade da realidade física, biológica e humana. A meu ver, para isso é necessário conceber um quarto e novo olhar, dirigido para o nosso olhar. Temos de olhar para o modo como concebemos a ordem e para nós mesmos olhando para o mundo, isto é, incluir-nos em nossa visão de mundo.¹⁰⁴

É preciso reconhecer que o campo real do conhecimento não é objeto puro, mas o objeto visto, percebido e co-produzido por nós. O objeto do conhecimento não é o mundo isolado, mas a comunidade nós-mundo, porque o mundo visto faz parte da nossa visão do mundo como nosso. O objeto do conhecimento é a fenomenologia e não a realidade ontológica. Essa fenomenologia, segundo Edmund Husserl, é a nossa realidade de seres no mundo, ou, segundo Martin Heidegger: *Dasein*, ser-aí-no-mundo¹⁰⁵.

A dialógica da ordem e da desordem mostra que o conhecimento deve tentar negociar com a incerteza, elemento indispensável na busca pela certeza. “Trabalhe com a incerteza”, dizia Heisenberg. Trabalhar com a incerteza não é fácil. No pensamento simplificador, a incerteza gera insegurança que por sua vez impossibilita avanços do conhecimento. Não é assim no pensamento complexo. A incerteza “incita a pensar aventurosamente e a controlar o

¹⁰³ Idem, p.217.

¹⁰⁴ Idem, p.197.

¹⁰⁵ Cf. HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Rio de Janeiro: Edições 70, 2000. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

pensamento. Incita a criticar o saber estabelecido, que se impõe como certo. Incita ao auto-exame e à tentativa de autocrítica”, afirma Morin.¹⁰⁶

“O oposto de uma verdade profunda pode ser também uma verdade profunda”, assegura Niels Bohr. A complexidade não é só pensar o uno e o múltiplo conjuntamente; é também pensar conjuntamente os contraditórios. O trabalho com as incertezas incita ao pensamento complexo. Pensar não é servir-se da ordem e da desordem de modo organizador e, às vezes, desorganizador, para conceber nossa realidade. O reconhecimento das incertezas e das contradições, próprias da zona sombria que todo saber comporta, possibilita o progresso do pensamento complexo.

Mas o novo espírito da ciência, inaugurado por Bohr, consiste em fazer progredir a explicação, não eliminando a incerteza e a contradição, mas as reconhecendo, ou seja, em fazer progredir o conhecimento pondo em evidência a zona de sombra que todo saber comporta, isto é, fazendo progredir a ignorância, e digo progredir porque a ignorância reconhecida, inscrita e, por assim dizer, aprofundada, se torna qualitativamente diversa da ignorância ignorante de si mesma.¹⁰⁷

O pensamento complexo é animado por uma tensão permanente entre a aspiração a um saber não fragmentado e o reconhecimento do inacabamento e da incompletude de todo conhecimento. Como na natureza, os fenômenos não ocorrem em sequência, mas concomitantemente, o nosso sistema abstrato de pensamento conceitual, no qual selecionamos as informações que julgamos mais necessárias acerca da realidade, mostra-se incapaz de refletir e revelar a realidade em sua totalidade e plenitude.

Outro elemento característico do pensamento complexo é o fato dele não ter uma metodologia, mas ter seu método. Método para Edgar Morin é “um memento, um lembrete”.¹⁰⁸ O caminho proposto pela complexidade é um convite a articulações e a convergências em busca pela compreensão da multidimensionalidade do real:

O método da complexidade pede para pensarmos nos conceitos, sem nunca dá-los por concluídos, para quebrarmos as esferas fechadas, para restabelecermos as articulações entre o que foi separado, para tentarmos compreender a multidimensionalidade, para pensarmos na singularidade com a localidade, com a temporalidade, para nunca esquecermos as totalidades integradoras. É a concentração na direção do saber total, e, ao mesmo tempo, é a consciência antagonista e, como disse Adorno, “a totalidade é não-verdade”. A totalidade é, ao mesmo tempo, verdade e não-verdade, e a complexidade é isso: a junção de conceitos que lutam entre si.¹⁰⁹

¹⁰⁶ MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 12.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p.205.

¹⁰⁷ Idem, p.267,268.

¹⁰⁸ Idem, p.192.

¹⁰⁹ Ibidem.

1.4 A TRANSDISCIPLINARIDADE

O pensamento complexo pede uma transdisciplinaridade. O paradigma da simplificação se conteve na fragmentação das disciplinas. A disciplinaridade, fragmentação do saber, não atende à complexidade da ciência contemporânea que, por sua vez, não atende à teologia também. A visão do todo como um mundo dinâmico e de múltiplas relações anseia por um caminho capaz de possibilitar diálogos disciplinares mais abrangentes, mais transdisciplinares.

A consciência do todo e das múltiplas possibilidades de análises e reflexões enriquece a compreensão da realidade. Isto é edificante para qualquer teologia que busca se colocar, de forma atual, diante das grandes discussões contemporâneas. A postura dialógica não só faz a teologia amadurecer internamente como a coloca em posição privilegiada para uma palavra pertinente frente às demandas atuais do mundo e do humano.

1.4.1 CONCEITOS E TAREFAS

A transdisciplinaridade tem conceitos elásticos, abrangentes. Por causa da sua polissemia, ela é capaz de atrair e afastar pesquisadores. As reações de afastamento e de oposição se dão quando a palavra, de forma equivocada, está associada a concepções sincréticas ou niilistas. Já a atração e a aproximação são movimentos feitos por aqueles que veem na transdisciplinaridade oportunidade de movimentos reflexivos, investigativos, capazes de alçar voos mais altos e profundos além das relações interdisciplinares. Jean Piaget afirma que:

Enfim, à etapa das relações interdisciplinares, pode-se esperar ver suceder uma etapa superior que será ‘transdisciplinar’, que não se contentará em atender às interações ou reciprocidades entre ciências especializadas, mas situará essas ligações no interior de um sistema total sem fronteiras estáveis entre as disciplinas.¹¹⁰

O sentido adotado aqui é aquele que potencializa a ideia de caminhar, de ultrapassar as fronteiras das disciplinas e de ousar transitar por elas. Acolhemos a transdisciplinaridade, como propõe Basarab Nicolescu, em que o prefixo “trans” “diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das diferentes disciplinas e além de qualquer

¹¹⁰ PIAJET, Jean. *Psycologia y epistemología*. Barcelona: Ariel, 1975. p.104.

disciplina”,¹¹¹ com o objetivo de compreender o mundo presente na unidade do conhecimento. É com essa imagem em mente que entendemos o quanto a relação transdisciplinar pode ser positiva para a teologia.

A transdisciplinaridade se interessa pela dinâmica gerada pela ação de diversos níveis de realidade ao mesmo tempo. Ou como afirma Maria Lucia Rodrigues:

A transdisciplinaridade surge como possibilidade para o alargamento da compreensão do real, como renascimento do espírito e de uma nova consciência, de uma nova cultura para enfrentar os perigos e horrores desta época. Instiga a tomar consciência da gravidade do momento e a colocar em conexão os conhecimentos e as capacidades de pensar para transformar a si mesmo e o mundo em que vivemos, levando a termo uma nova praxis. Ser histórico e compreender-se historicamente não significa somente o entendimento de uma lógica cuja razão crítica está na base de explicações conjunturais e econômicas, mas sim e também, reconhecer-se trans-histórico e responsável por um pensamento de si, do contexto e do complexo.¹¹²

As sociedades atuais são plurais e estão firmadas em um paradigma complexo onde a transdisciplinaridade emerge como opção que, ao mesmo tempo, aponta os limites da disciplinaridade e abre novos espaços para novas formas de saber. A proposta da complexidade exige que a disciplinaridade, divisão da ciência e da realidade em compartimentos, rompa seu isolamento, abrindo-se à relações trans, via de soluções teóricas e práticas para os problemas multidisciplinares que desafiam a humanidade.

A complexidade do desenvolvimento do conhecimento, do humano e da vida pede um olhar transdisciplinar. A conjugação entre os olhares micro e macro capta melhor a realidade e mesmo assim não a esgota. O transdisciplinar multiplica os ângulos de aproximação que complexificam o objeto, religa conhecimentos, problematiza o contexto, articula a ciência à sapiência, fundando uma nova maneira de ser-aí-no-mundo. Para isso é preciso liberdade para transitar entre os saberes e coragem para assegurar a identidade diante do diálogo. É o que diz Humberto Maturana:

Para transpassar fronteiras precisamos de liberdade. Isso significa que temos de nos comportar de maneira que possamos emergir sem que tenhamos medo de desaparecer no que fazemos. Assim, podemos voltar ou ficar lá, ou podemos ir além e juntar coisas que de outra maneira não seriam juntadas,

¹¹¹ NICOLESCU, Basarab. *O Manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 1999. p.35.

¹¹² RODRIGUES, Maria Lucia. Caminhos da transdisciplinaridade: fugindo a injunções lineares. Nemess Complex. São Paulo: PUC-SP. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nemess/links/artigos/marialucia3.htm>>. Acesso em 28 jun. 2014.

porque campos diferentes não se relacionam mas somos nós, seres humanos, que os relacionamos.¹¹³

A teoria da complexidade e transdisciplinaridade, ao propor a religação dos saberes compartimentados, oferece uma perspectiva de superação do processo de atomização. Embora concebidos separadamente, o pensamento complexo e a transdisciplinaridade articulam-se. Se vistas separadamente, uma torna-se princípio da outra. Sugerem a superação do modo de pensar dicotômico das dualidades (sujeito-objeto, parte-todo, razão-emoção etc.) proveniente da visão disseminada por Descartes, estimulando um modo de pensar marcado pela articulação.

Vimos que o pensamento complexo foi sistematizado por Edgar Morin. Já a sistematização da transdisciplinaridade foi realizada pelo físico romeno Basarab Nicolescu (1942-). Autor de dezenas de livros e centenas de artigos, Nicolescu é professor e o maior especialista em transdisciplinaridade da atualidade. Dentre os vários textos escritos sobre o tema, temos obras fundamentais como: *Nous, la particule et le monde e la transdisciplinarité: manifeste* e a sua aplicação à teologia por Thierry Magnin. Nicolescu é presidente do *Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires* (CIRET), fundado na França em 1987 e, desde 1991, trabalha ativamente em grupos de discussão transdisciplinar vinculados à ONU e à UNESCO.¹¹⁴

Edgar Morin também é pesquisador do CIRET. Há mais de duas décadas, ele e Nicolescu começaram a elaborar uma nova visão, a partir dos avanços da física quântica, denominada teoria da Complexidade e Transdisciplinaridade. Essa nova visão, ainda não muito difundida, já começa, porém, a se tornar referência obrigatória, tendo recebido contribuições de diversas áreas do conhecimento. A Complexidade de Morin e a Transdisciplinaridade de Nicolescu, diferentes no tipo de enfoque, se acoplam e se complementam. Morin, de um lado, prioriza as interlocuções entre os diversos saberes humanos, extraindo princípios. Nicolescu, por outro lado, na perspectiva metodológica, formula uma nova lógica, a lógica do terceiro termo incluído e uma metodologia transdisciplinar que dê conta do tratamento da diversidade e das oposições.

¹¹³ MATURANA, Humberto apud RODRIGUES, Maria Lucia. *Caminhos da transdisciplinaridade: fugindo a injunções lineares. Nemess Complex*. São Paulo: PUC-SP Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nemess/links/artigos/marialucia3.htm>>. Acesso em 28 jun. 2014.

¹¹⁴ Cf. O Currículo de Vida de Basarab Nicolescu disponível em: <<http://basarab-nicolescu.fr/cv.php>>. Acesso em 29 jun. 2014.

Em novembro de 1994, Basarab Nicolescu, juntamente com Edgar Morin e Lima de Freitas, elaboraram a *Carta da Transdisciplinaridade*, por ocasião do 1º Congresso Mundial da Transdisciplinaridade, em Portugal, com o objetivo de esclarecer os aspectos fundamentais da abordagem transdisciplinar. A *Carta* permite verificar a abrangência da transdisciplinaridade nas relações sociais, econômicas, políticas e religiosas. Ela lança desafios para repensar o lugar do sujeito na criação e ultrapassar os limites das esferas da realidade que empobrecem a compreensão da vida e do humano.

Citamos alguns artigos da Carta com a finalidade de entender o que é e o que propõe a transdisciplinaridade. No segundo momento, analisaremos, a partir da Carta, o pensamento de Nicolescu sobre a transdisciplinaridade, exposto em algumas das suas publicações:

Artigo 2

O reconhecimento da existência de diferentes níveis de realidade, regidos por lógicas diferentes, é inerente à atitude transdisciplinar. Toda tentativa de reduzir a realidade a um só nível, regido por uma lógica única, não se situa no campo da transdisciplinaridade.

Artigo 3

A transdisciplinaridade é complementar à abordagem disciplinar; ela faz emergir novos dados a partir da confrontação das disciplinas que os articulam entre si; oferece-nos uma nova visão da natureza da realidade. A transdisciplinaridade não procura a maestria de várias disciplinas, mas a abertura de todas as disciplinas ao que as une e as ultrapassa.

Artigo 4

A pedra angular da transdisciplinaridade reside na unificação semântica e operativa das acepções através e além das disciplinas. Ela pressupõe uma racionalidade aberta a um novo olhar sobre a relatividade das noções de “definição” e de “objetividade”. O formalismo excessivo, a rigidez das definições e a absolutização da objetividade, incluindo-se a exclusão do sujeito, conduzem ao empobrecimento.

Artigo 5

A visão transdisciplinar é completamente aberta, pois ela ultrapassa o domínio das ciências exatas pelo seu diálogo e sua reconciliação não somente com as ciências humanas, mas também com a arte, a literatura, a poesia e a experiência interior.

Artigo 6

Em relação à interdisciplinaridade e à multidisciplinaridade, a transdisciplinaridade é multirreferencial e multidimensional. Leva em consideração, simultaneamente, as concepções do tempo e da história. A transdisciplinaridade não exclui a existência de um horizonte transistórico.

Artigo 7

A transdisciplinaridade não constitui nem uma nova religião, nem uma nova filosofia, nem uma nova metafísica, nem uma ciência da ciência. [...]

Artigo 9

A transdisciplinaridade conduz a uma atitude aberta em relação aos mitos, às religiões e temas afins, num espírito transdisciplinar. [...]

Artigo 11

Uma educação autêntica não pode privilegiar a abstração no conhecimento. Ela deve ensinar a contextualizar, concretizar e globalizar. A educação

transdisciplinar reavalia o papel da intuição, do imaginário, da sensibilidade e do corpo na transmissão do conhecimento. [...]

Artigo 13

A ética transdisciplinar recusa toda e qualquer atitude que rejeite o diálogo e a discussão, qualquer que seja a sua origem – de ordem ideológica, científica, religiosa, econômica, política, filosófica. O saber compartilhado deve levar a uma compreensão compartilhada, fundamentada no respeito absoluto às alteridades unidas pela vida comum numa só e mesma Terra.

Artigo 14

Rigor, abertura e tolerância são as características fundamentais da visão transdisciplinar. O rigor da argumentação que leva em conta todos os dados é o agente protetor contra todos os possíveis desvios. A abertura pressupõe a aceitação do desconhecido, do inesperado e do imprevisível. A tolerância é o reconhecimento do direito a ideias e verdades diferentes das nossas.¹¹⁵

Em síntese, a transdisciplinaridade reconhece que há níveis da realidade regidos por lógicas distintas e que seria reducionismo um único olhar para o real (artigo 2). A constatação disso desemboca em diálogos entre os campos do saber em que a abordagem transdisciplinar emerge como um elemento complementar da disciplinaridade, e não como superação (artigo 3). Nesse processo, nega-se toda redução, simplificação, fixação e exclusão entre o observador e o observado. Antes, há interação e abertura para relações dinâmicas e construtivas (artigo 4) entre os saberes, inclusive aqueles vindos da arte, da literatura, da poesia e da subjetividade (artigo 5).

A transdisciplinaridade faz parte de um processo que inclui os ganhos da inter e da multidisciplinaridade fazendo dela uma referência multirreferencial e multidimensional (artigo 6). Sem pretensões de ser uma ciência da ciência, uma nova filosofia ou uma religião (artigo 7), a transdisciplinaridade conduz a uma atitude dialógica, aberta, sensível às várias esferas da realidade humana importantes no processo educacional (artigos 9 e 11). A ética transdisciplinar se insere no mundo plural em que o reconhecimento respeitoso pela alteridade funda comportamentos de tolerância em prol de um *ethos* melhor. Abertura e tolerância permitem condutas de humildade diante do desconhecido e de acatamento diante do diferente (artigos 13 e 14).

¹¹⁵ Cf. A Carta na íntegra disponível em: <<http://basarab-nicolescu.fr/chart.php#pt>>. Acesso em 2 jul. 2014.

1.4.2 PLURI, INTER E TRANSDISCIPLINARIDADE SEGUNDO BASARAB NICOLESCU

A introdução do documento da Unesco sobre Educação e Transdisciplinaridade resume bem o espírito transdisciplinar ao definir a transdisciplinaridade como:

Uma teoria do conhecimento, é uma compreensão de processos, é um diálogo entre as diferentes áreas do saber e uma aventura do espírito. A Transdisciplinaridade é uma nova atitude, é a assimilação de uma cultura, é uma arte, no sentido da capacidade de articular a multirreferencialidade e a multidimensionalidade do ser humano e do mundo. Ela implica numa postura sensível, intelectual e transcendental perante si mesmo e perante o mundo. Implica, também, em aprendermos a decodificar as informações provenientes dos diferentes níveis que compõem o ser humano e como eles repercutem uns nos outros. A transdisciplinaridade transforma nosso olhar sobre o individual, o cultural e o social, remetendo para a reflexão respeitosa e aberta sobre as culturas do presente e do passado, do Ocidente e do Oriente, buscando contribuir para a sustentabilidade do ser humano e da sociedade.¹¹⁶

Basarab Nicolescu reforça a importância dos laços entre as disciplinas. A transdisciplinaridade se agrega à relação existente entre a interdisciplinaridade e a pluridisciplinaridade num jogo que permite definir quem é quem nesse processo e os seus limites. Há todo um cuidado por parte de Nicolescu de não absolutizar a transdisciplinaridade e pensar que se está criando uma nova disciplina. Não é isso. A abordagem “trans” traduz “a necessidade de uma alegre transgressão das fronteiras entre as disciplinas, sobretudo no campo do ensino, para ir além da pluri e da interdisciplinaridade”.¹¹⁷ Mas existem relações de complementariedade entre as perspectivas rumo a um objetivo comum: “A disciplinaridade, a pluridisciplinaridade, a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade são as quatro flechas de um único e mesmo arco: o do conhecimento”, afirma Nicolescu.¹¹⁸

Isso vale para a teologia também. A teologia pensada sob a ótica transdisciplinar não tem a arrogância de se impor como a última novidade em detrimento dos métodos teológicos anteriores. Desde a disciplinaridade, passando pela pluri e interdisciplinaridade, a teologia colhe, na atualidade, os ganhos de todo o esforço na sua área e avança, de modo transdisciplinar, rumo ao conhecimento teológico que dê conta da complexidade dos tempos atuais.

¹¹⁶ VV.AA. Educação e transdisciplinaridade II / coordenação executiva do CETRANS. São Paulo: TRIOM, 2002. p. 9-10. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001297/129707por.pdf>>. Acesso em 2 jul. 2014.

¹¹⁷ NICOLESCU, Basarab. *O Manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 1999. p.5.

¹¹⁸ _____. Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade. Disponível em: <<http://www.ufrj.br/leptrans/arquivos/conhecimento.pdf>>. Acesso em 3 jul. 2014.

O conhecimento transdisciplinar pressupõe a disciplinaridade na qual se apoia, mas se distancia ao intercambiar informações com outras áreas do saber tendo em vista a multiplicidade do conhecimento. Akika Santos diz que:

O conhecimento transdisciplinar associa-se à dinâmica da multiplicidade das dimensões da realidade e apoia-se no próprio conhecimento disciplinar. Isso quer dizer que a pesquisa transdisciplinar pressupõe a pesquisa disciplinar, no entanto, deve ser enfocada a partir da articulação de referências diversas. Desse modo, os conhecimentos disciplinares e transdisciplinares não se antagonizam, mas se complementam. Diferente do enfoque tradicional-disciplinar, a pesquisa transdisciplinar traz à tona uma multiplicidade fantástica dos modos de conhecimento. Sua preocupação com os níveis de realidade (superando a dimensão única que a pesquisa disciplinar enfatiza) e com a ideia de totalidade a leva a aceitar a causalidade concebida como em circuito e multirreferencial, em vez de prender-se a uma realidade linear e unidimensional (Congresso de Locarno, 1997).¹¹⁹

A pesquisa disciplinar tradicional supõe definições claras dos contornos de determinada área do saber. As fronteiras são bem definidas, assim como a metodologia bem demarcada. A pluridisciplinaridade caracteriza-se pelo “estudo de um objeto de uma mesma e única disciplina por várias disciplinas ao mesmo tempo”.¹²⁰ Uma equipe de pesquisadores, de especialidades diferentes, debruça-se sobre o objeto de estudo com o intuito de cruzar informações que enriquecem o objeto. “A abordagem pluridisciplinar ultrapassa as disciplinas, mas sua finalidade continua inscrita na estrutura da pesquisa disciplinar”, afirma Nicolescu.¹²¹

Segundo o Documento-base do Simpósio sobre Educação organizado pela Unesco em Bucareste, em 1983, a pluridisciplinaridade é:

A justaposição de disciplinas mais ou menos próximas, dentro de um mesmo setor de conhecimentos. Por exemplo: física e química; biologia e matemática; sociologia e história [...] É uma forma de cooperação que visa melhorar as relações entre essas disciplinas. Vem a ser uma relação de mera troca de informações, uma simples acumulação de conhecimentos. Um elemento positivo desta intercomunicação é que se produz um (sic) plano de igual para igual, sem que uma não (sic) se imponha à outra, baseando-se, por exemplo, em que um determinado momento goza de uma situação privilegiada ou de maior prestígio que a outra. Mas na verdade não se contribui para uma profunda modificação da base teórica, problemática e

¹¹⁹ SANTOS, Akiko. *Complexidade e transdisciplinaridade em educação: cinco princípios para resgatar o elo perdido*. Revista Brasileira de Educação v. 13 n. 37 jan./abr. 2008. p.75.

¹²⁰ NICOLESCU, Basarab. Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade. Disponível em: <<http://www.ufrj.br/leprans/arquivos/conhecimento.pdf>>. Acesso em 3 jul. 2014.

¹²¹ Ibidem.

metodológica dessas ciências em sua individualidade. Neste nível ainda não existe uma profunda interação e coordenação.¹²²

Já a pesquisa interdisciplinar tem uma ambição diferente da pluridisciplinaridade. Ao envolver várias ciências a partir de uma única temática, a abordagem interdisciplinar favorece a transferência de métodos propiciando um enriquecimento do estudo, mas não uma abertura plena à sua compreensão. Nicolescu distingue três graus de interdisciplinaridade:

a) Um grau de aplicação. Por exemplo, os métodos da física nuclear transferidos para a medicina levam ao aparecimento de novos tratamentos para o câncer; b) um grau epistemológico. Por exemplo, a transferência de métodos da lógica formal para o campo do direito produz análises interessantes na epistemologia do direito; c) um grau de geração de novas disciplinas.¹²³

Hilton Japiassu define interdisciplinaridade como:

Um método de pesquisa e de ensino suscetível de fazer com que duas ou mais disciplinas interajam entre si, esta interação podendo ir da simples comunicação das ideias até a integração mútua dos conceitos, da epistemologia, da terminologia, da metodologia, dos procedimentos, dos dados e da organização da pesquisa.¹²⁴

Além das ideias sugeridas por Nicolescu e Japiassu, a interdisciplinaridade supõe um verdadeiro diálogo enriquecedor para a pesquisa e os pesquisadores, conforme Gundsorf:

Estudos interdisciplinares autênticos supõem uma pesquisa comum e a vontade, em cada participante, de escapar ao regime de confinamento que lhe é imposto pela divisão do trabalho intelectual. Cada especialista não procuraria somente instruir os outros, mas também receber instrução. Em vez de uma série de monólogos justapostos, como acontece geralmente, ter-se-ia um verdadeiro diálogo, um debate por meio do qual, assim se espera, se consolidaria o sentido da unidade humana. [...] A determinação de uma língua comum é a condição do surgimento de um saber novo.¹²⁵

Como a pluridisciplinaridade, a interdisciplinaridade ultrapassa as disciplinas, mas sua finalidade também permanece inscrita na pesquisa disciplinar. Já a transdisciplinaridade contribui para o “big-bang disciplinar”, diz Nicolescu. Ela atravessa as disciplinas rumo a uma área de coexistência e diálogo entre os sujeitos. Ela está entre, através e além de qualquer

¹²² SOMMERMAN, Américo. *Inter ou transdisciplinaridade?* da fragmentação disciplinar ao novo diálogo entre os saberes. São Paulo: Paulus, 2006. p.29.

¹²³ NICOLESCU, Basarab. *Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade*. Disponível em: <<http://www.ufrj.br/leptrans/arquivos/conhecimento.pdf>>. Acesso em 3 jul. 2014.

¹²⁴ JAPIASSU, Hilton apud SOMMERMAN, Américo. Op. cit. p.30.

¹²⁵ GUNSDORF apud SOMMERMAN, Américo. Op. cit. p.31.

disciplina com o objetivo de propiciar uma melhor compreensão do mundo presente na integração do conhecimento.¹²⁶

No pensamento disciplinar clássico, o espaço “trans”, isto é, entre-através-além das disciplinas é um lugar vazio. Assim, a transdisciplinaridade seria um absurdo, pois o vazio é o nada, afirma a física mecânica. Para a física quântica, “o espaço entre as disciplinas e além delas está cheio, como o vazio quântico está cheio de todas as potencialidades: da partícula quântica às galáxias, do quark aos elementos pesados que condicionam o aparecimento da vida no Universo”.¹²⁷ A transdisciplinaridade transpassa os “sistemas mais conhecidos, coloca em evidência a dúvida, o incerto, inaugurando trajetos originais, criativos, em que se integram, complexamente, diferentes e contrários aspectos de uma realidade”.¹²⁸

Mesmo sendo complementar à pesquisa disciplinar, a transdisciplinaridade radicaliza a diferença ao se interessar pelo dinamismo gerado pela ação de vários níveis da realidade ao mesmo tempo. A disciplinaridade não comporta tal desafio. O máximo que ela faz é analisar um único e mesmo nível da realidade. Na verdade, a análise consiste na pesquisa de fragmentos deste único nível.

A pesquisa transdisciplinar também é distinta da pluri e da interdisciplinaridade, como vimos anteriormente. O objetivo das pesquisas pluri e interdisciplinar consiste na pesquisa disciplinar. Enquanto a pluri ou multidisciplinaridade estuda um objeto por meio de várias disciplinas sem interação entre elas e apoiadas em seus conhecimentos específicos, a interdisciplinaridade permite a troca de conhecimentos entre as disciplinas e, especialmente, a transferência de métodos de uma área para a outra.

O esforço máximo da pluridisciplinaridade resulta “em certa organicidade de apresentação dos resultados ou de contribuições” em uma “cooperação das diferentes disciplinas e, também, a peculiaridade produzida pela consequente orientação dos conhecimentos envolvidos naquele estudo”, afirma Maria Lucia Rodrigues.¹²⁹

A pesquisa interdisciplinar dá um passo importante no processo de intercâmbio entre as áreas do conhecimento. A sua proposta favorece o alargamento e a flexibilização dos

¹²⁶ Cf. NICOLESCU, Basarab. *O Manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 1999. p.35.

¹²⁷ NICOLESCU, Basarab. *Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade*. Disponível em: <<http://www.ufrj.br/leptrans/arquivos/conhecimento.pdf>>. Acesso em 3 jul. 2014.

¹²⁸ RODRIGUES, Maria Lucia. *Caminhos da transdisciplinaridade: fugindo a injunções lineares. Nemess Complex*. São Paulo: PUC-SP. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nemess/links/artigos/marialucia3.htm>>. Acesso em 4 jul. 2014.

¹²⁹ Ibidem.

conhecimentos sem corromper os campos de especialização. Reconhece a marca identitária de cada área e a partir daí abre novos horizontes do saber. Rodrigues diz que:

A interdisciplinaridade possibilita não só a fecunda interlocução entre as áreas do conhecimento como também constitui uma estratégia importante para que elas não se estreitem nem se cristalizem no interior de seus respectivos domínios; favorece o alargamento e a flexibilização dos conhecimentos disponibilizando-os em novos horizontes do saber. É compreendida como método, técnica didática, instrumento de ação, mas principalmente, “[...] como postura profissional que permite se pôr a transitar o ‘espaço da diferença’ com sentido de busca, de desvelamento da pluralidade de ângulos que um determinado objeto investigado é capaz de proporcionar, que uma determinada realidade é capaz de gerar, que diferentes formas de abordar o real podem trazer.[...] A perspectiva interdisciplinar não fere a especificidade das profissões e tampouco seus campos de especialidade. Muito pelo contrário, requer a originalidade e a diversidade dos conhecimentos que produzem e sistematizam acerca de determinado objeto, de determinada prática, permitindo a pluralidade de contribuições para compreensões mais consistentes deste mesmo objeto, desta mesma prática”. Sob este ângulo, a interdisciplinaridade não pretende a unidade de conhecimentos, mas a parceria e a mediação dos conhecimentos parcelares, na criação de saberes.¹³⁰

A interdisciplinaridade prepara o caminho para a transdisciplinaridade. É preciso ter cautela para não confundir as abordagens e as suas finalidades, como alerta Basarab Nicolescu:

Se a transdisciplinaridade é tão frequentemente confundida com a inter e a pluridisciplinaridade (como, aliás, a interdisciplinaridade é tão frequentemente confundida com a pluridisciplinaridade), isto se explica em grande parte pelo fato de que todas as três ultrapassam as disciplinas. Esta confusão é muito prejudicial, na medida em que esconde as diferentes finalidades destas três novas abordagens. Embora reconhecendo o caráter radicalmente distinto da transdisciplinaridade em relação à disciplinaridade, à pluridisciplinaridade e à interdisciplinaridade, seria extremamente perigoso absolutizar esta distinção, pois neste caso a transdisciplinaridade seria esvaziada de todo seu conteúdo e sua eficácia na ação seria reduzida a nada.¹³¹

Conforme Nicolescu, a transdisciplinaridade é o estágio final de uma visão evolucionista de ciência que começa com a disciplinaridade, evolui para a pesquisa multidisciplinar, daí para a interdisciplinaridade e, finalmente, para a abordagem transdisciplinar.¹³² Sem antagonismos, as distintas abordagens fazem parte de um longo

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ NICOLESCU, Basarab. *Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade*. Disponível em: <<http://www.ufrj.br/leptrans/arquivos/conhecimento.pdf>>. Acesso em 3 jul. 2014.

¹³² Cf. NICOLESCU, Basarab. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 1999, p.49-65.

processo evolutivo rumo a uma metodologia rica em complexidade e distante do paradigma simplificador.

Para ilustrar o processo do pluridisciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar e as suas diferenças, utilizaremos o seguinte exemplo. Imaginemos o tema “sexo” como alvo da pesquisa. A pluridisciplinaridade vê a área como abrangente e sugere a fragmentação do tema em várias disciplinas sem diálogo entre elas. A ideia é compor áreas especializadas no aprofundamento do tema a partir de olhares distintos. Por exemplo, filosofia, teologia, psicologia e a sociologia estudam o tema, cada uma a seu modo, sem trocar informações, elaboram o seu parecer pelo tema comum (Figura 1).

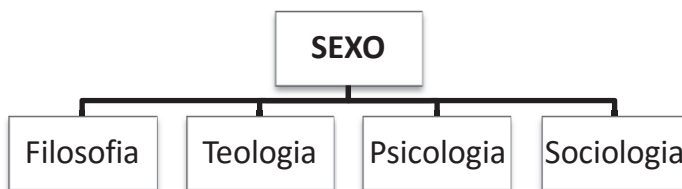


Figura 1

A pesquisa interdisciplinar já supõe o diálogo entre as áreas do conhecimento. O que não existe no trabalho pluri, na interdisciplinaridade é condição essencial. A filosofia, teologia, psicologia e a sociologia se debruçam sobre o tema “sexo” e, a partir da especialização conquistada na pluridisciplinaridade, intercambiam informações que não só enriquecem o tema como apuram os processos metodológicos (Figura 2).

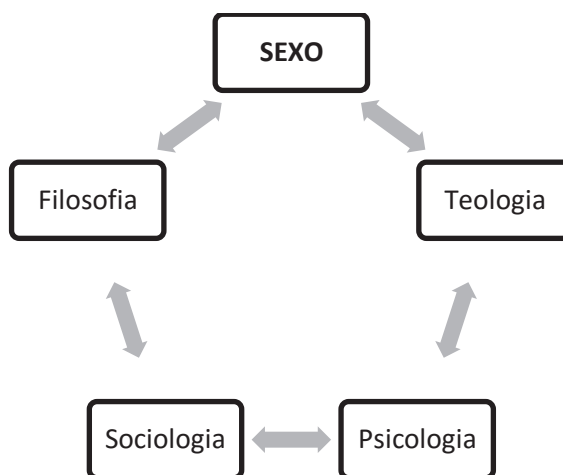


Figura 2

A pesquisa transdisciplinar vai além. Ela se apropria das conquistas da pesquisa pluri e interdisciplinar e, sem antagonismos, num esforço metodológico, abre-se àquilo que lhe é contrário ou diferente. A transdisciplinaridade tem uma lógica de transgressão que ao mesmo tempo delimita fronteiras entre os campos do saber, ousa rompê-las, abrindo-se à complexidade do real. Utilizando o nosso exemplo, o caminho transdisciplinar vai para o entre-atraves-e-além do tema “sexo”. Ela se interessa pelo vácuo que se abre na interação entre as áreas da filosofia, teologia, psicologia e sociologia. Este espaço, negligenciado pela pluri e interdisciplinaridade, é o lugar ideal para a emergência de um novo paradigma capaz de alimentar a coexistência e o diálogo entre os sujeitos (Figura 3).

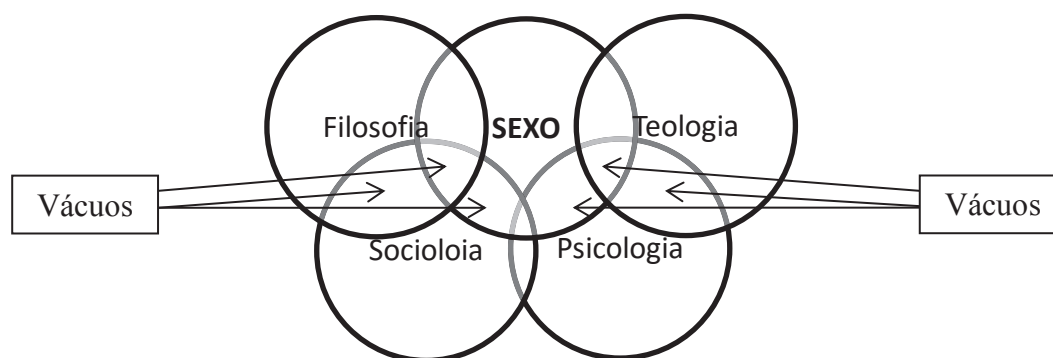


Figura 3

Esses vácuos, da ilustração, não são espaços vazios como afirma a disciplinaridade. Vimos que, na transdisciplinaridade, espaços assim são lugares fronteira cheios de todas as potencialidades, como na física quântica. São espaços como esses que colocam em evidência a inconclusividade, inaugurando trajetórias originais e criativas em que se integram diferentes e contrários aspectos da realidade. Como seria uma teologia que ousa se lançar sobre esses espaços e faz deles o lugar ideal para a originalidade e criatividade? Que tipo de teologia pode emergir dos vácuos transdisciplinares? Vamos tratar mais sobre isso nos próximos capítulos inspirados pela “teologia de fronteira” do teólogo alemão Paul Tillich.

1.4.3 METODOLOGIA TRANSDISCIPLINAR

A transdisciplinaridade não se limita a uma simples transferência de métodos. “Trans” supõe ir além do mesmo campo disciplinar num esforço metodológico aberto ao contrário ou diferente. A pesquisa transdisciplinar, pautada pelo imperativo da transgressão, ao mesmo

tempo delimita fronteiras e aventura-se para além delas, abrindo-se à complexidade da realidade. Isto só é possível devido à nova estrutura conceitual, com vocabulário e pedagogias adaptados, fundamentados no paradigma que possui a capacidade de aprender as complexas realidades concretas da natureza, história e cultura humanas.

A metodologia transdisciplinar possui abertura dialógica capaz de colher as contribuições dos vários ramos do conhecimento, superando a dissociação dos saberes e restaurando uma inteligência sistêmica. O diálogo transdisciplinar é também consciente. Sem abrir mão da objetividade de sua área, determinada especialidade, ao ser interpelada por outras especialidades percebe os seus limites e desafios a serem superados diante do pensamento complexo.

André Botelho define de forma simples o objetivo da metodologia disciplinar:

A metodologia transdisciplinar objetiva abrir as disciplinas sem negá-las, reconciliar o sujeito e o objeto, tentar recompor em um todo coerente os diversos fragmentos do conhecimento, dar sentido ao cruzamento entre os campos de maneira não-sincrética e não-unitária, enfim, ultrapassar o conceito positivista da ciência, ligando-se a um método que possa testemunhar a vida dentro de sua complexidade e que possa legitimar diferentes modos de inteligibilidade.¹³³

A transdisciplinaridade é a busca pela construção de uma metodologia rica em complexidade e distante do paradigma simplificador. O surgimento, na metade do século XX, de movimentos para a desinstalação das barreiras fronteiriças construídas em torno das ciências foi algo de grande relevância para a pesquisa transdisciplinar. Os avanços da física quântica, somados aos da cosmologia e aos da ciência da computação, fazem emergir uma nova metodologia, capaz de viabilizar o pensamento transdisciplinar. Segundo Basarab Nicolescu, “os três pilares da transdisciplinaridade: os Níveis da Realidade, a lógica do Terceiro Incluído e a Complexidade – determinam a metodologia da pesquisa transdisciplinar”.¹³⁴ Como Nicolescu desenvolve esses três pilares?

1) *Níveis da Realidade*. A física clássica fundada por Newton, Galileu, Kepler até Einstein, acreditava na continuidade como caminho para o conhecimento e a ciência. O racionalismo moderno absolutizou as abrangências do conceito de causalidade somente como

¹³³ BOTELHO, André. Teologia na complexidade: elementos para o fazer teológico transdisciplinar. In: TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro (Orgs.). *A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade*. São Paulo: Paulinas, 2009. p.185.

¹³⁴ NICOLESCU, Basarab. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 1999. p.36.

causalidade local abrindo espaço para o surgimento da ideia de determinismo. Esta concepção científicista de tudo limita a realidade¹³⁵ em um único nível, contínuo e determinado.

No começo do século XX, o estudo de Max Planck sobre o “quantum”, que deu seu nome à mecânica quântica, iria revolucionar toda a física e mudar profundamente a nossa visão do mundo. Planck descobriu que a energia tem uma estrutura descontínua. Como compreender esta descontinuidade? Como imaginar que entre dois pontos não há nada? A ideia da descontinuidade e do espaço vazio era algo inconcebível para a física mecanicista e fixista clássica.

A descoberta de Planck, juntamente com o teorema de Bell, o da não separabilidade, provocou reboiços no mundo científico. No mundo quântico as coisas acontecem de maneira diferente. A desordem e o afastamento, qualquer que sejam, não impedem que as entidades quânticas continuem a interagir. “A existência de correlações não locais expande o campo da verdade, da realidade”, diz Nicolescu.¹³⁶ E completa: “O indeterminismo reinante na escala quântica é um indeterminismo constitutivo, fundamental, irreduzível, que de maneira nenhuma significa acaso ou imprecisão”.¹³⁷

Na física quântica, a distância não corta as interações. As entidades quânticas interagem em várias realidades e não somente na proximidade corpórea. A maneira quântica de ver a realidade derruba as concepções de causalidade local e determinista da física clássica. Para Nicolescu, a desconstrução destas concepções é:

O maior impacto cultural da revolução quântica é, sem dúvida o de colocar em questão o dogma filosófico contemporâneo da existência de um único nível de Realidade [...]. É preciso dar uma dimensão ontológica à noção de Realidade, na medida em que a Natureza participa do ser do mundo.¹³⁸

A descontinuidade do mundo quântico manifesta-se também na estrutura dos níveis de realidade. A nossa própria existência confirma isso: o nosso corpo tem ao mesmo tempo uma estrutura macrofísica e uma estrutura quântica. O fato de existir pelo menos dois níveis de realidade não impede os dois mundos de coexistirem. Além disso, a física quântica permitiu

¹³⁵ Nicolescu define “realidade” como “aquilo que resiste a nossas experiências, representações, descrições, imagens ou formalizações matemáticas”. Cf. NICOLESCU, Basarab. *Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade*. p.5 Disponível em: <<http://www.ufrj.br/leptrans/arquivos/conhecimento.pdf>>. Acesso em 7 jul. 2014.

¹³⁶ _____. *Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade*. p.4. Disponível em: <<http://www.ufrj.br/leptrans/arquivos/conhecimento.pdf>>. Acesso em 7 jul. 2014.

¹³⁷ Idem, p.5.

¹³⁸ NICOLESCU, Basarab. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 1999. p.18.

que descobríssemos que a “abstração não é um simples intermediário entre nós e a natureza, uma ferramenta para descrever a realidade, mas uma das partes constitutivas da natureza”.¹³⁹

Olhar para o nível de realidade integrada impede o sujeito de sucumbir à unilateralidade, ao reducionismo do entendimento dicotomizado. Essa polaridade é prejudicial, uma vez que impede o sujeito de articular as diversas dimensões do seu ser. Santos afirma:

Ao articular os opostos, o princípio da complementaridade opõe-se à dicotomia dos binários, remetendo o olhar para o nível de realidade integrada, isto é, razão “e” emoção, indivíduo “e” sociedade, saúde “e” doença, subjetivo “e” objetivo, *sapiens* “e” *demens*, bem “e” mal, clausura “e” abertura das crenças ou das teorias. Impõe-se colocar a conjunção “e” para significar a junção, a associação, a articulação desses pares.¹⁴⁰

Esta compreensão dos Níveis da Realidade deveria nos levar a repensar nossa vida individual e coletiva, avaliar criticamente o nosso passado e construir o nosso futuro sedimentados numa nova compreensão do conhecimento do mundo e do humano.

2) *A lógica do Terceiro Incluído*. No pensamento clássico as oposições da realidade fazem parte de uma mesma realidade. A é A e A não é não-A. Não existe espaço para o terceiro termo. Ele é excluído. Fundamentado na lógica aristotélica, a saber, o princípio do terceiro excluído: “dadas duas proposições cujos predicados são contrários, uma delas é verdadeira e a outra falsa, não havendo terceira possibilidade”, lógica dos opostos conduz à partição binária da lógica, onde a terceira possibilidade é excluída: algo é ou não é. Esse tipo de partição cabe a um único nível da realidade, onde os axiomas A não é não-A e o terceiro excluído são evidentemente equivalentes.

Na física quântica, existe um terceiro termo. A partição binária dá lugar à partição ternária em que o terceiro termo é incluído. A lógica quântica modifica o segundo axioma da lógica clássica: o da não-contradição, introduzindo a não-contradição com vários valores de verdade. Existe um terceiro termo T (T de “terceiro incluído”) que é ao mesmo tempo A e não-A. Isto é possível quando se tem em mente a noção de “níveis da Realidade”.

¹³⁹ _____. *Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade*. p.5 Disponível em: <<http://www.ufrj.br/leprans/arquivos/conhecimento.pdf>>. Acesso em 7 jul.2014.

¹⁴⁰ SANTOS, Akiko. *Complexidade e transdisciplinaridade em educação: cinco princípios para resgatar o elo perdido*. Revista Brasileira de Educação v. 13 n. 37 jan./abr. 2008, p.77.

Podemos visualizar essas duas lógicas da seguinte maneira¹⁴¹:

Lógica clássica	Lógica do Terceiro Termo Incluído
1. O axioma da identidade: A é A; 2. O axioma da não-contradição: A não é não-A; 3. O axioma do terceiro excluído: não existe um terceiro termo T que é ao mesmo tempo A e não-A.	1. O axioma da identidade: A é A; 2. O axioma da não-contradição: A não é não-A; 3. O axioma do terceiro incluído: existe um terceiro termo T que é ao mesmo tempo A e não-A

A lógica do terceiro incluído é mérito de Lupasco em que, ao mesmo tempo A, não-A e T, subsistem num mesmo momento do tempo. A lógica é inclusiva da outra e não a exclui. Nicolescu esclarece:

Para se chegar a uma imagem clara do sentido do terceiro incluído, representemos os três termos da nova lógica — A, não-A e T — e seus dinamismos associados por um triângulo onde um dos ângulos situa-se num nível de Realidade e os dois outros num outro nível de Realidade. Se permanecermos num único nível de Realidade, toda manifestação aparece como uma luta entre dois elementos contraditórios (por exemplo: onda A e corpúsculo não-A). O terceiro dinamismo, o do estado T, exerce-se num outro nível de Realidade, onde aquilo que parece desunido (onda ou corpúsculo) está de fato unido (quantum), e aquilo que parece contraditório é percebido como não-contraditório.¹⁴²

A lógica do terceiro incluído é marcada por tensão entre os contraditórios. A partição ternária promove unidade que inclui e vai além da soma dos dois axiomas. Esta é a lógica complexa que nos permite atravessar os diferentes campos do conhecimento onde “as noções de ‘verdadeiro’ e ‘falso’ sejam alargadas, de tal modo que as regras de implicação lógica digam respeito não mais a dois termos (A e não-A), mas a três termos (A, não-A e T), coexistindo no mesmo momento do tempo”, afirma Nicolescu.¹⁴³

A possibilidade do terceiro incluído permite ao pesquisador a consciência de que o tido como “incerto”, “improvável” ou até mesmo “erro”, pela partição binária clássica, é o lugar ideal para novos e criativos postulados. Rodrigues diz que:

A consciência desta possibilidade nos projeta para um aprendizado que inclui a presença de um contrário, sem a necessidade de transformá-lo ou simplificá-lo; em primeira instância, o imprevisto consiste em conviver com e enfrentar a existência deste patamar de realidade. Transdisciplinarmente, este nível transpassa os sistemas mais conhecidos, coloca em evidência a dúvida, o incerto, inaugurando trajetos originais, criativos, em que se

¹⁴¹ NICOLESCU, Basarab. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 1999. p.29-32.

¹⁴² _____. *Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade*. p.8. Disponível em: <<http://www.ufrj.br/leptrans/arquivos/conhecimento.pdf>>. Acesso em 7 jul. 2014.

¹⁴³ Idem, p.9.

integram, complexamente, diferentes e contrários aspectos de uma realidade.¹⁴⁴

3) *Complexidade*. O conhecimento fragmentado elaborado em especializações que almejavam conhecer o todo pela análise das partes encontra-se sob suspeita diante do surgimento do pensamento complexo. Não há mais espaço para fragmentações do mundo e do humano fazendo deles objetos mecânicos e inertes à pesquisa multifragmentada, piramidal, cuja base é a física. O aparecimento da pluralidade complexa “pulveriza literalmente esta pirâmide provocando um verdadeiro big-bang disciplinar”, diz Nicolescu.¹⁴⁵

Vimos, anteriormente, como a complexidade se mostra por toda parte. Ela surge da necessidade de reformar o pensamento, religar os saberes, frear os absurdos provocados por uma ciência reducionista e exclusivista. Edgar Morin diz o que é o pensamento complexo:

A viagem em busca de um modo de pensamento capaz de respeitar a multidimensionalidade, a riqueza, o mistério do real; e de saber que as determinações – cerebral, cultural, social, história – que se impõem a todo o pensamento codeterminam sempre o objeto de conhecimento.¹⁴⁶

Na metodologia transdisciplinar, a complexidade é ao mesmo tempo produto de nosso espírito e está na natureza das coisas. A complexidade se mostra por toda parte, em todas as ciências sejam elas exatas, humanas ou biológicas, rígidas ou flexíveis. As mais novas descobertas da biologia e da neurociência, por exemplo, revelam-nos novas complexidades a cada dia que passa e assim caminhamos em novidade de vida. A complexidade invade todos os campos do conhecimento produzindo convergências, sem operar reduções, procurando nas relações-ações-retroações aprender e reconhecer os diferentes níveis da realidade.

É preciso uma “reforma do pensamento”, diz Morin, que abarque a complexidade do real e conjugue o conhecimento com o dia a dia concreto das pessoas mobilizando o espírito humano ao reconhecimento da diversidade cultural que permeia as sociedades plurais contemporâneas. É um processo de formação do humano. Rodrigues aponta para o desafio:

Desafiador é enfrentar os problemas de nosso tempo sem angústia imobilizadora, conviver com as diferenças, com a insegurança e o incerto, buscando nas relações humanas e cotidianas o constante reaprendizado da missão formativa. Desafiador é ainda aprender a respeitar os limites e o que

¹⁴⁴ RODRIGUES, Maria Lucia. *Caminhos da transdisciplinaridade: fugindo a injunções lineares. Nemess Complex*. São Paulo: PUC-SP. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nemess/links/artigos/marialucia3.htm>>. Acesso em 8 jul. 2014.

¹⁴⁵ NICOLESCU, Basarab. *Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade*. p.6. Disponível em: <<http://www.ufrj.br/leprans/arquivos/conhecimento.pdf>>. Acesso em 8 jul. 2014.

¹⁴⁶ MORIN, Edgar. *O método 2: a vida da vida*. Porto Alegre: Sulina, 2001. p.14.

se opõe ao nosso modo de ser, como requisito pendular à maturação educativa.¹⁴⁷

“Teria a complexidade sido criada por nossa cabeça ou se encontra na própria natureza das coisas e dos seres?”, pergunta Nicolescu. Ele mesmo responde:

O estudo dos sistemas naturais nos dá uma resposta parcial a esta pergunta: tanto uma como outra. A complexidade das ciências é antes de mais nada a complexidade das equações e dos modelos. Ela é, portanto, produto de nossa cabeça, que é complexa por sua própria natureza. Porém, esta complexidade é a imagem refletida da complexidade dos dados experimentais, que se acumulam sem parar. Ela também está, portanto na natureza das coisas.¹⁴⁸

“Sem uma metodologia a transdisciplinaridade seria uma proposta vazia” conclui Nicolescu.¹⁴⁹ Os Níveis de Realidade, a Lógica do Terceiro Incluído e a Complexidade dão consistência metodológica à transdisciplinaridade. A relação entre esses três fundamentos possibilita contextualizações a fim de que o modelo transdisciplinar seja adequado a situações pontuais e práticas.

Os “três pilares da transdisciplinaridade” propostos por Nicolescu interpelam a teologia a repensar a sua epistemologia. É incoerente viver uma realidade complexa e ao mesmo tempo pensar a dimensão da fé a partir do paradigma simplificador. Se o pensamento complexo ajuda na compreensão totalizante da realidade e a transdisciplinaridade permite que o observador explore melhor toda a sua potencialidade, é obvio que a teologia, como qualquer outro campo do saber, precisa assumir uma nova compreensão de si mesma e da maneira de se relacionar com outras áreas do saber, com a vida e a com a humanidade.

1.5 CONSIDERAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS

Três conceitos convergem nesse momento: Paradigma, Pensamento complexo e Transdisciplinaridade. De forma sintética, afirmamos que: primeiro, paradigma é um sistema ou modelo conceptual científico, filosófico ou religioso que serve de referência para delinear a visão de mundo de cada época ou grupo humano; segundo, pensamento complexo é um modo de pensar capaz de abarcar a multidimensionalidade do real e de como as

¹⁴⁷ RODRIGUES, Maria Lucia. *Caminhos da transdisciplinaridade: fugindo a injunções lineares. Nemess Complex.* São Paulo: PUC-SP. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nemess/links/artigos/marialucia3.htm>>. Acesso em 8 jul. 2014.

¹⁴⁸ NICOLESCU, Basarab. *Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade.* p.7. Disponível em: <<http://www.ufrj.br/leprans/arquivos/conhecimento.pdf>>. Acesso em 8 jul. 2014.

¹⁴⁹ Idem, p.9.

determinações que impomos sobre o pensamento codeterminam o objeto de conhecimento e, terceiro, transdisciplinaridade é todo esforço de ultrapassar as fronteiras das disciplinas num movimento “entre”, “através” e “além” de qualquer disciplina com o intuito de compreender o mundo na interação do conhecimento.

O paradigma complexo e transdisciplinar propicia um novo rumo à epistemologia. Vimos os fundamentos da teoria da complexidade e os pressupostos da transdisciplinaridade. Agora, objetivamos verificar como esses três elementos estudados anteriormente imputam uma nova direção à epistemologia. Começamos pela definição do termo epistemologia para, depois, mostrar a convergência entre a complexidade e a transdisciplinaridade.

1.5.1 SIGNIFICADO DE EPISTEMOLOGIA

Em dicionários comuns, isto é, não especializados, a palavra “epistemologia” é definida como “teoria do conhecimento”.¹⁵⁰ É comum no pensamento anglo-saxão, tratar os termos como sinônimos, também conhecida como “filosofia da ciência”. Mas, para André Lalande, isto é um erro. É prudente distinguir a epistemologia da teoria do conhecimento, mesmo que ela componha a sua introdução como auxiliar imprescindível, “devido ao fato de estudar o conhecimento em pormenor e *a posteriori* na diversidade das ciências e dos objetos, antes de fazê-lo na unidade do espírito”.¹⁵¹ A epistemologia é mais do que a teoria do conhecimento porque vai além da síntese das leis científicas ou do estudo dos métodos científicos.¹⁵²

Para Hilton Japiassú e Danilo Marcondes, epistemologia, etimologicamente, é composta por duas palavras gregas: *episteme*, ciência, e *logos*: teoria. A soma das duas palavras aponta para uma disciplina que:

Toma as ciências como objeto de investigação tentando reagrupar: a) a crítica do conhecimento científico (exame dos princípios, das hipóteses e das conclusões das diferentes ciências, tendo em vista determinar seu alcance e seu valor objetivo); b) a filosofia das ciências (empirismo, racionalismo etc.); c) a história das ciências. [...] Seu problema central, e que define seu estatuto geral, consiste em estabelecer se o conhecimento poderá ser

¹⁵⁰ Tomo como exemplo o significado apresentado pela linguista Antonio Houaiss quando conceitua epistemologia como: “Reflexão geral em torno da natureza, etapas e limites do conhecimento humano, especialmente nas relações que se estabelecem entre o sujeito indagativo e o objeto inerte, as duas polaridades tradicionais do processo cognitivo; teoria do conhecimento.” In: HOUAISS, Antonio. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p.1180.

¹⁵¹ LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p.313.

¹⁵² Idem, p.314.

reduzido a um puro registro, pelo sujeito, dos dados já anteriormente organizados independentemente dele no mundo exterior, ou se o sujeito poderá intervir ativamente no conhecimento dos objetos. Em outras palavras, ela se interessa pelo problema do crescimento dos conhecimentos científicos. Por isso, podemos defini-la como a disciplina que toma por objeto não mais a ciência verdadeira de que deveríamos estabelecer as condições de possibilidade ou os títulos de legitimidade, mas as ciências em via de se fazerem, em seu processo de gênese, de formação e de estruturação progressiva¹⁵³.

O termo epistemologia é cambiante.¹⁵⁴ Japiassú e Marcondes assinalam para a diversidade de empregos do termo e a sua função: “Segundo os países e os usos, o conceito de ‘epistemologia’ serve para designar, seja uma teoria geral do conhecimento (de natureza filosófica), seja estudos mais restritos concernentes à gênese e à estruturação das ciências”.¹⁵⁵ Por isso, um tratado de epistemologia pode receber títulos diversos como: “A lógica da pesquisa científica”, “Ciência e sociedade”, “Teoria do conhecimento científico”, “Metodologia científica”, “Ciência da ciência”, “Sociologia das ciências” etc.¹⁵⁶

O conceito sugerido por Japiassú e Marcondes busca abarcar o dinamismo do conhecimento científico atual. Na contemporaneidade, a busca pelo conhecimento não se limita à simples relação polarizante e tradicional entre um sujeito que pergunta pela essência e existência e um objeto inerte, passivo às indagações do sujeito. O enfoque, sugerido por eles, recai na superação do modelo tradicional (sujeito/objeto) para o modelo relacional (sujeito-objeto) em que os pressupostos, métodos e conclusões estão sujeitos à evolução de significado e compreensão. A epistemologia não só está sujeita à evolução do seu sentido como passa por constantes ressignificações por parte das culturas e da história. Assim, podemos afirmar que há “teorias das ciências”, pois não se espera que uma única teoria científica a tudo abarque e aborde.

Já para Alan White, epistemologia é:

O ramo da filosofia que investiga a natureza e a possibilidade de conhecimento. A epistemologia trata também do alcance e dos limites do conhecimento humano, e do modo como este é adquirido e retido. Investiga

¹⁵³ JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 5.ed. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2008.p.88.

¹⁵⁴ Vale a pena a leitura do verbete “epistemologia” na enciclopédia: *The shorter Routledge Encyclopedia of philosophy*. O material editado por Edward Craig contém um panorama sobre a história da epistemologia, suas ramificações e a problemática atual.

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ Ibidem.

ainda algumas noções correlatas como, por exemplo, percepção, memória, prova, indício, crença e certeza.¹⁵⁷

A definição de White é herdeira da filosofia contemporânea, que faz do conhecimento uma relação entre o sujeito e o objeto. Nesse processo relacional, não há conhecimento absoluto, perfeito e infinito. Nós nunca conhecemos absolutamente o que é, nem tudo o que é. Como haveria um conhecimento imediato, se todo conhecimento, por natureza, é mediação? Toda ideia em nós é humana, subjetiva, limitada e, portanto, não poderia corresponder absolutamente à inesgotável complexidade do real. Somos separados do real pelos próprios meios que nos permitem percebê-lo e compreendê-lo; como poderíamos conhecê-lo absolutamente?¹⁵⁸

O sujeito e o objeto não esgotam o real e aquilo que afirmam como “verdade” é sempre percebido por mediações. A linguagem remonta a esse mundo da mediação que, por sua vez, pede uma interpretação. É impossível captar o real de forma absoluta, mas afirmar que “nenhuma conhecimento é a verdade”, como faz André Comte-Sponville¹⁵⁹, o risco de cair no abismo gélido do ceticismo é inevitável.

A epistemologia propicia o cruzamento entre várias orientações: filosófica, científica e humana. Assim, no âmbito filosófico, epistemologia estuda os fundamentos do saber e os métodos científicos, interrogando-os sobre a lógica de acesso “à verdade”. No campo da ciência, ela se limita a um determinado campo disciplinar com os seus processos e procedimentos válidos e reconhecidos pela comunidade científica. Cada disciplina tem a sua própria epistemologia. Já na esfera humana, a epistemologia pergunta pela influência dos contextos (histórico, social, cultural, religioso etc.) e pela personalidade do pesquisador na atividade de pesquisa científica.¹⁶⁰

A epistemologia é “o estudo da construção dos saberes”¹⁶¹ que pode ser feita de duas maneiras: primeira, é a epistemologia “filosófica” ou “racional” que:

[...] Tenta descobrir as leis às quais se deveria submeter uma pesquisa científica. Ela trata das normas de verdade e de validação. Ela também é a epistemologia normativa dos professores quando exigem que seus alunos aprendam a praticar um determinado procedimento de caráter científico.¹⁶²

¹⁵⁷ WHITE, Alan. Epistemologia. In: MAUTNER, Thomas (Dir.). *Dicionário de filosofia*. Lisboa, Portugal. Edições 70, 2010. p.255.

¹⁵⁸ SPONVILLE, André Comte-. *Apresentação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.55-64.

¹⁵⁹ Idem, p.59.

¹⁶⁰ Cf. VERHAEGHE, Jean-Claude et al. *Praticar a epistemologia: um manual de iniciação pra professores e formadores*. São Paulo: Loyola, 2010. p.13.

¹⁶¹ Idem, p.22.

¹⁶² Ibidem.

A segunda, paralelamente à epistemologia “filosófica”, é conhecida como epistemologia “empírica”:

[...] Quando se trata de descrever e de estudar as diferentes formas de construção dos saberes tal como elas ocorrem efetivamente entre os pesquisadores. Estamos aqui mais próximos de disciplinas como a história das ciências, a sociologia ou a psicologia das ciências, que se interessam sobretudo pelos efeitos que podem ter tido ou que podem ter as condições históricas, o estatuto sociológico da comunidade científica, a personalidade do pesquisador etc. sobre os processos de elaboração e de reconhecimento dos saberes em um contexto dado.¹⁶³

Seja por meio das normas científicas adotadas numa pesquisa ou por meio da descrição do processo da construção dos saberes, a epistemologia mantém atual a pergunta pela possibilidade, limites e origem do conhecimento. É o que afirma Paul K. Moser ao tratar epistemologia como:

O estudo da natureza do conhecimento e da justificação; especificamente, o estudo (a) das características da definição, (b) das condições essenciais das fontes, e (c) dos limites do conhecimento e da sua justificação. As três últimas categorias são representadas pela tradicional controvérsia filosófica sobre a análise do conhecimento e da sua justificação, as fontes do conhecimento e a sua justificação (por exemplo, racionalismo versus empirismo) e a viabilidade do ceticismo a respeito do conhecimento e a sua justificação.¹⁶⁴

1.5.2 O PENSAMENTO COMPLEXO-TRANSDISCIPLINAR COMO PRINCÍPIO EPISTEMOLÓGICO

As definições apresentadas acima demonstram uma evolução na compreensão da epistemologia como o estudo da construção dos saberes. Nesse processo evolutivo, o modo de entender a epistemologia passa pela concepção científica adotada. Segundo Morin, o “paradigma da simplificação” se elabora sobre a concepção “positivista-empirista”. Esta concepção se inicia com observações sobre a realidade. Encara-a como algo totalmente pronto subordinado ao observador que, em posse de um método neutro e universal, descreve o que é observado independente dos contextos sócio-históricos. A ciência oriunda daí representaria de forma direta a realidade. Em oposição a esta ideia, surge a concepção sócioconstrutivista do

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ MOSER, K., Paul. Epistemologia. In: *Dicionário de filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006. p.269.

“paradigma da complexidade” (Morin). O processo se inicia com problematizações decorrentes de questões ligadas ao universo do observador, sejam interrogações internas a ele ou/e externas (questões de contexto). A ciência produzida constrói modelos como instrumentos que facilitam, e não esgotam, a compreensão de um fenômeno. Historicamente falando, a concepção “positivista-empirista” desenvolve-se entre os séculos XVI e XIX. A sociologia de A. Comte é um dos exemplos disso. Já a concepção “socioconstrutivista” surgiu mais tardiamente com autores como Bachelard, Popper, Kuhn etc., com o fim de compreender melhor os processos que estão na base da criação e difusão do conhecimento científico.¹⁶⁵

É importante enfatizar que o modelo “positivista-empirista” foi importante no desenvolvimento do pensamento científico. Em sociedades onde predominava a interpretação literal dos textos religiosos, a concepção “positivista-empirista” provocou uma grande ruptura no modo de ver a realidade e abriu espaço para uma nova concepção.

O modelo “socioconstrutivista” tem uma história mais recente. Faremos um breve percurso histórico desta concepção passando por autores importantes que contribuíram para a evolução epistemológica e lançaram as bases do paradigma complexo e transdisciplinar. Reforçamos que a ideia aqui é perceber como alguns epistemólogos intuíram elementos fundamentais para o novo paradigma e não uma análise do pensamento de cada um.

Começemos por Gaston Bachelard (1884-1962). Sua investigação orienta-se para a análise da evolução dos conhecimentos. De modo não linear e marcadas por rupturas, as ciências evoluem por tentativa e erro: “A retificação é uma realidade, melhor ainda, é a verdadeira realidade epistemológica”, afirma Bachelard.¹⁶⁶ Todo conhecimento é fruto de um erro retificado. O erro desempenha, graças à retificação, o “papel de utilidade para o progresso da ciência”, acrescenta o filósofo francês.¹⁶⁷

O conhecimento é algo a ser construído e, nesse processo, os obstáculos, segundo Bachelard: “obstáculos epistemológicos”, conduzem a rupturas necessárias para o avanço da pesquisa científica. O obstáculo é um entrave inerente ao próprio saber, provocado por razões vitais (afetiva, moral etc.) do observador que afetam a maneira de compreender a realidade.¹⁶⁸

Também na mesma linha da concepção socioconstrutivista se inscreve Karl Popper (1902-1994). Para ele, é impossível observar a realidade sem interpretar. Nenhuma descrição

¹⁶⁵ VERHAEGHE, Jean-Claude et al. *Praticar a epistemologia: um manual de iniciação pra professores e formadores*. São Paulo: Loyola, 2010. p.39-42.

¹⁶⁶ BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 1966. p.167.

¹⁶⁷ Idem, p.197.

¹⁶⁸ Idem, p.162.

de um fato é definitiva. Uma proposição é julgada científica se se pode conceber uma experiência ou uma observação suscetível de mostrar que a proposição é falsa. O princípio da falseabilidade permeia grande parte da obra de Popper: “As teorias nunca são verificáveis empiricamente [...] É a falseabilidade e não a verificabilidade de um sistema que é preciso tomar como critério de demarcação”.¹⁶⁹

Para Popper, o que define a cientificidade de uma proposição não é a verificação, como método indutivo, e a relação da causalidade, mas os testes experimentais, isto é, a proposição é científica quando por meio de uma experiência que revela a falseabilidade da proposição. Por isso, Popper nega toda certeza absoluta.

Assim como Popper, Thomas Kuhn (1922-1996) também está interessado no processo dinâmico do conhecimento científico. A novidade de Kuhn reside na sua concepção da evolução do conhecimento de forma cíclica. Para ele, períodos de ciências mudam quando sofrem revoluções científicas, quer dizer, quando um paradigma se mostra inapropriado para a complexidade da realidade, ele é posto em xeque até que outro o substitua. A revolução copernicana, as passagens da física newtoniana para a einsteiniana e depois para a quântica servem de exemplos da “revolução científica”.

Poderíamos continuar a evolução histórica sobre as concepções epistemológicas citando o programa de pesquisa de Imre Lakatos (1922-1974) e a concepção “anarquista” de Paul Feyerabend (1924-1994), mas as informações dadas sobre Bachelard, Popper e Kuhn são suficientes para entender os elementos epistemológicos que estão por trás do paradigma complexo e transdisciplinar.

São muitas as perspectivas das definições científicas para a construção de uma epistemologia. Desde a perspectiva essencialista de Aristóteles, que elaborava empiricamente uma definição a partir da lista de todos os atributos de um ente, passando pela perspectiva indutiva dos positivistas lógicos que, por meio da observação, elaboravam o significado dos termos teóricos, até as críticas de Bachelard e Popper, que contestaram o positivismo lógico e deram início a uma “nova filosofia da ciência”.

Essa nova epistemologia, defendida por Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Morin, Nicolescu entre outros, tem uma lógica fundamentada em um paradigma de “totalidades estruturadas”. Eva Moraes explica:

Uma das características dessa nova Filosofia científica é a definição de teorias não mais como simples coleções de sentenças, mas como “totalidades estruturadas”: “totalidades” porque incluem proposições, métodos, técnicas,

¹⁶⁹ POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 2000. p.42.

modelos, crenças metafísicas etc.; e “estruturadas” porque todos esses elementos e outros estão inter-relacionados. Um dos sinônimos para as “totalidades estruturadas” é paradigma.¹⁷⁰

A constatação da necessidade de suprir um pensamento que divide por pensamento que une; substituir a causalidade unilinear e unidimensional pela causalidade cíclica e pluri-referencial; trocar o engessamento da lógica clássica por uma dialógica, capaz de conceber noções ao mesmo tempo complementares e antagônicas, entre outras tarefas, compõem a necessidade do surgimento de um novo paradigma capaz de promover mudanças profundas na forma de compreender a ciência e sua função na vida humana, inclusive propondo uma nova compreensão da totalidade do real. Esta necessidade se tornou uma urgência, como comenta Botelho:

Urge a conversão da atenção científica para um novo paradigma epistêmico [...] Daí a importância do surgimento de uma nova base, que estabelecerá uma grande ruptura epistemológica abolindo o pressuposto cognitivo promotor da concepção fragmentária e não-integradora da ciência em si mesma e dos diferentes outros modelos de saber.¹⁷¹

O avanço do conhecimento e os desafios que a globalização coloca para o nosso tempo dão condições para a elaboração de uma epistemologia que carrega no seu bojo o pensamento complexo e transdisciplinar. Seus conceitos contrapõem-se aos princípios cartesianos de fragmentação do conhecimento e dicotomia das dualidades e propõem outra forma de pensar os problemas contemporâneos. As teorias da complexidade e da transdisciplinaridade, ao proporem a religação dos saberes compartimentados, oferecem uma perspectiva de superação do processo de fragmentação.

Mesmo concebidos separadamente, o pensamento complexo e a pesquisa transdisciplinar articulam-se ao ponto de mostrar, por meio dos seus princípios, a defasagem conceitual da prática científica, realçando as concepções ancestrais tácitas na estrutura social, cultural, mental da sociedade moderna. O pensamento complexo e transdisciplinar estimula um modo de pensar a realidade marcada pela articulação de elementos que compõem o todo. Esse novo referencial representa uma mudança epistemológica e a necessidade de recompor o conjunto de conceitos das categorias analíticas. Santos diz que:

¹⁷⁰ MORAES, Eva Aparecida Rezende de. Interlocutores e proposições: interfaces entre teologia e ciências modernas. In: TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro (Orgs.). *A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade*. São Paulo: Paulinas, 2009. p.40.

¹⁷¹ BOTELHO, André. Teologia na complexidade: elementos para o fazer teológico transdisciplinar. In: TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro (Orgs.). Op. cit. p.172.

Esse novo referencial representa mudança epistemológica e vem sugerindo reconceitualizações de categorias analíticas, de vez que, pelas orientações dicotômicas das dualidades, se valorizou somente uma das dimensões de tais dualidades: pela dicotomia inicial sujeito-objeto, houve a supervalorização da objetividade e da racionalidade, como também se seguiu a orientação de descontextualização, simplificação e redução quando o fenômeno é complexo, em detrimento da dimensão oposta, igualmente integrante dos fenômenos, que compreende a subjetividade, a emoção, a articulação dos saberes disciplinares e o contexto.¹⁷²

Além de todos os ganhos da racionalidade, a complexidade e a transdisciplinaridade revelam as dimensões da subjetividade, da emoção, do contexto e da articulação entre os saberes fundamentais na compreensão e apreensão da realidade. E mesmo assim, há sempre espaços não preenchidos que guardam o “mistério” da dinâmica da vida e a complexidade do conhecer.

Vivemos em uma época cheia de novidades e possibilidades. O mundo globalizado, de fronteiras menos rígidas, permite a manifestação de temas transversais que tocam todas as culturas e pedem uma lógica capaz de articular os campos do conhecimento. É por causa desses temas que as fronteiras epistemológicas de cada disciplina são transgredidas, possibilitando uma visão mais significativa do conhecimento e da vida. Na medida do viável, os temas transversais resgatam as relações existentes entre os conhecimentos.

Há exemplos de mobilização educacional a partir do pensamento complexo e transdisciplinar como os eventos que recebem fomento do *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS)¹⁷³, na França, com a participação de Edgar Morin, *Reflection Group on Transdisciplinarity*¹⁷⁴ apoiado pela UNESCO, com Basarab Nicolescu, o Encontro Acadêmico Internacional da CAPES¹⁷⁵ e tantos outros que realizam jornadas temáticas com a participação de professores para exposição de trabalhos que articulam os saberes em torno de problemas essenciais.

Ao trabalhar com a plurirreferencialidade do conhecimento, o princípio que rege os temas transversais muda o conceito de conhecimento. Desloca-se da disciplinaridade, lógica binária, à transdisciplinaridade, Lógica do Terceiro Termo Incluído. O conhecimento é

¹⁷² SANTOS, Akiko. *Complexidade e transdisciplinaridade em educação: cinco princípios para resgatar o elo perdido*. Revista Brasileira de Educação v. 13 n. 37 jan./abr. 2008, p.72.

¹⁷³ Cf. A programação do *Centre National de la Recherche Scientifique*. Disponível em: <<http://www.cnrs.fr/>>. Acesso em 9 jul. 2014.

¹⁷⁴ Cf. Na página oficial de Nicolescu os vários eventos (fóruns, congressos etc.) sobre temas transdisciplinares com o apoio da UNESCO. Disponível em: <<http://basarab-nicolescu.fr/cv.php>>. Acesso em 9 jul. 2014.

¹⁷⁵ Cf. A programação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Disponível em: <<http://seminarios.capes.gov.br/encontro>>. Acesso em 9 jul. 2014.

concebido como uma rede de conexões levando à multidimensionalidade do saber e à distinção de vários níveis de realidade no processo cognitivo.

Um conhecimento cada vez mais significativo e abrangente depende da abertura do observador. Quanto mais aberto ao diálogo e mais variadas articulações ele propiciar, maiores serão a extensão e a profundidade do conhecimento. O contrário também é verdadeiro. Conhecimentos rasos e superficiais são provenientes de posturas rígidas, fechadas ao diálogo, portanto, desprovidas de articulações.

É preciso aprender a trabalhar o conhecimento a partir de novos instrumentos do pensamento, na tentativa de evitar processos reducionistas e fragmentadores da realidade, tanto no que se refere aos conteúdos como também em relação aos aspectos individuais e coletivos da subjetividade humana.

Vimos como o pensamento complexo e transdisciplinar reúne elementos para trabalhar o conhecimento reconhecendo a unidade na diversidade, nas múltiplas realidades existentes e no diálogo aberto e respeitoso. Esse é o conhecimento em rede. Moraes explica a lógica desse tipo de conhecimento:

[...] O conhecimento resulta da construção ou da articulação de um conhecimento que opera em rede, produto de uma espiral recursiva que articula diferentes saberes. Um conhecimento que já não mais pertence ao nível dos opostos, das disciplinas incomunicáveis e segmentadas, mas é produto de uma competente capacidade de articulação de processos, de saberes e dos seres em seus afazeres. Caracteriza-se por uma dinâmica operacional em rede, representada por uma espiral evolutiva, onde cada conhecimento disciplinar se enriquece ou cede lugar ao conhecimento tecido por uma rede de relações em que os sujeitos implicados compartilham significados, ao mesmo tempo, em que rompem as fronteiras entre ciência e consciência, entre ciência e senso comum, bem como entre o conhecimento científico e o conhecimento que dialoga com o cotidiano da vida.¹⁷⁶

O pensamento complexo e transdisciplinar como princípio epistemológico é aberto às provocações vindas do mundo em que o sujeito está inserido. É conhecimento aberto ao dinamismo da vida cuja construção se dá na interação das múltiplas realidades que cercam o humano e a criação. Conhecimento produzido pela vida e não “in vitro”, que se deixa interpelar pelas novidades da realidade e por isso permanece sempre aberto a se refazer diante dos desafios impostos pelos novos questionamentos. Tal abertura revela o seu caráter processual, dinâmico e fluido. Moraes fala sobre a dinâmica desse processo:

¹⁷⁶ MORAES, Maria C. Formação docente e transdisciplinaridade. In: Torre, S., Pujol, M.A., Rajadell, N., Borja, M. (Coords) *Innovación y Creatividad* (CD-ROM). Barcelona: Giad, 2010. p.6. Disponível em: <<http://www.increa.uneb.br/anais/increa2/moraes.pdf>>. Acesso em 9 jul. 2014.

[...] Existem momentos de construção, de desconstrução e de reconstrução, momentos de auto-eco-organização, como produto de bifurcações e de processos em sinergia. Tudo isto pressupõe também momentos de auto-regulação dos processos, mediante reflexões individuais e coletivas que, muitas vezes, alteram o caminho e a trajetória inicialmente planejada. A unidade aberta do conhecimento requer espaços e tempos para as paradas obrigatórias, para melhor observar a realidade e refletir sobre o que acontece, para posicionar-se diante dela de maneira mais coerente, competente e íntegra.¹⁷⁷

Na busca pelo conhecimento, a sua apreensão pode ser absoluta quando ocorrem imposições sobre uma determinada maneira de perceber a realidade; ou a apreensão pode ser relativa quando, na compreensão pela realidade, cada um fica com a sua incomparável percepção. Lembremos que absolutismos dogmáticos e ceticismos sempre estiveram presentes na história das ciências. Por isso, optamos por uma apreensão relacional sobre a realidade. Quanto mais diálogo, maior será a compreensão sobre algo, mesmo cada um tendo tido uma experiência particular. O modo relacional, dialógico, é um convite à escuta do outro e o compartilhar de experiências que enriquecem a todos.

Recorrendo mais uma vez ao filósofo judeu Martin Buber, o modo dialógico ganhou notoriedade com o seu estudo no livro “Eu e Tu” (1927), quando ele estabelece uma distinção fundamental entre duas categorias de relações: relações EU-ISTO e relações EU-TU. As relações EU-ISTO são entre o sujeito ativo e objeto passivo, próprias das filosofias e teologias conservadoras e/ou fundamentalistas. Já as relações EU-TU são entre dois sujeitos ativos e dinâmicos. O “EU” da palavra principal EU-TU aparece como uma pessoa e torna-se cômico de si mesmo.¹⁷⁸

Para a epistemologia da teologia, a filosofia de Buber faz importantes aportes quando propõe correções teológicas no modo de pensar e falar de Deus, ou para usar seu termo preferido: o “TU-ABSOLUTO”. Deus é um ser que escapa às tentativas de objetivação e transcende toda descrição. A teologia deve aprender a reconhecer e a combater a presença de Deus, constatando que essa presença não pode ser reduzida a um pacote nítido de conteúdo. Por isso, “teologia” não pode ser conceituada como o “estudo de Deus”. Primeiro, porque Deus não é dado à mera objetivação teórica e, segundo, porque Deus transcende a ideia de objeto passivo de descrição.

Para a teologia cristã, a Revelação de Deus não é simplesmente um dar a conhecer os fatos sobre Deus, mas uma autorrealização de Deus. “Conhecer a Deus” não significa

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ Cf. BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001.

simplesmente um conjunto de dados a respeito de Deus, mas um relacionamento pessoal. Assim, “teologia”, no primeiro momento, é o estudo das relações entre Deus e o ser humano e vice-versa.

Uma teologia com abertura dialogal se constrói a partir de perguntas oriundas do mundo dos seres humanos. O seu método é genérico-progressivo em busca de uma compreensão da Palavra e da ação de Deus em seu devir histórico e sua atualidade viva para a Igreja de hoje. Esse caminho indutivo (de baixo para cima) é o oposto da teologia dos manuais, dedutiva (de cima para baixo) e do método dedutivo-regressivo em que o significado das premissas teológicas é dado no início, e a partir dele se organizam e sistematizam as afirmações.

Além disso, a teologia, aberta ao diálogo, é uma teologia hermenêutica. Ela compreende que a relação entre sujeito/objeto, na busca pelo real, passa por mediações hermenêuticas. São interpretadas. A teologia hermenêutica é aberta ao risco da interpretação, tornando-se dinâmica e criativa na maneira de interpretar os textos sagrados, a doutrina cristã e os dogmas; significando-os para a atualidade.

A teologia tende a ser compreendida não simplesmente como um discurso sobre Deus, mas como um discurso que reflete sobre a linguagem sobre Deus, um discurso sobre uma linguagem que fala humanamente de Deus. Este conceito parte do pressuposto de que não há saber direto da realidade fora da linguagem e a linguagem é sempre uma interpretação.¹⁷⁹

Outra contribuição interessante para a epistemologia da teologia, que busca acolher a complexidade e a transdisciplinaridade, vem da filosofia de Karl Larenz (1903-1993) com a categoria de “espiral hermenêutica”. Segundo Larenz, espiral hermenêutica é a relação entre o sujeito (que percebe) e o objeto (o que é percebido) onde ambos modificam um ao outro. O sujeito modifica o objeto, pois lhe atribui significado, e o objeto modifica o sujeito, pois altera a subjetividade humana.¹⁸⁰ A teologia que se propõe hoje não se contenta com regras hermenêuticas (epistemologia) e nem pela busca pelo sentido do sentido (ontologia), mas o sentido para a sua práxis em uma operatividade social. João Batista Libanio chama isso de “relação dialética”, isto é, relação entre os textos sagrados e a práxis concreta.¹⁸¹

¹⁷⁹ Cf. GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004. p.29-63.

¹⁸⁰ Cf. LARENZ, Karl. *Metodologia da Ciência do Direito*. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1997.

¹⁸¹ LIBANIO, João Batista. Epistemologia da teologia da libertação: a via da sintática. In: _____. *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: 1987.p.157-171.

1.6 CONCLUSÃO

Vimos como a crise do nosso tempo abre espaço para uma epistemologia que carrega no seu bojo o pensamento complexo e transdisciplinar. Seus conceitos contrapõem-se aos princípios de fragmentação do conhecimento e dicotomia das dualidades e propõem outra forma de pensar os problemas contemporâneos. As teorias da complexidade e transdisciplinaridade, ao proporem a religação dos saberes compartimentados, oferecem perspectivas de superação do processo de fragmentação. Elas estimulam um modo de pensar a realidade marcada pela articulação de elementos que compõem o todo. Esse novo referencial representa uma mudança epistemológica e a necessidade de recompor o conjunto de conceitos das categorias analíticas.

Além de todos os ganhos da racionalidade, a complexidade e a transdisciplinaridade revelam as dimensões da subjetividade, da emoção, do contexto e da articulação entre os saberes fundamentais na compreensão e apreensão da realidade. E mesmo assim, há sempre espaços não preenchidos que guardam o “mistério” da dinâmica da vida e a complexidade do conhecer. O mundo globalizado, de fronteiras menos rígidas, permite a manifestação de temas transversais que tocam todas as culturas e pedem uma lógica capaz de articular os campos do conhecimento.

Depois de levantar o estado da questão por meio do panorama da crise que afeta a sociedade, a religião e o conhecimento e como este estado contribui para o surgimento do pensamento complexo e transdisciplinar, surgem as seguintes perguntas: quais são as implicações da mudança de paradigma para a teologia? Como o novo paradigma afeta a razão teológica? Como fazer teologia a partir do pensamento complexo e transdisciplinar? A busca por respostas a estes questionamentos é a força propulsora para os dois próximos capítulos da nossa pesquisa.

De imediato basta dizer que a teologia apresenta sua palavra, sua sabedoria legítima, sem medo de dizer aquilo que lhe é específico. Esse específico, no cristianismo, é a palavra que lhe foi revelada e confiada em Jesus Cristo. Essa palavra, dita na história, na humanidade do homem de Nazaré, é luz capaz de iluminar o ser humano e a vida no mundo em crise como o nosso. Portanto, é preciso ter cautela na mudança de paradigma tendo em vista o âmbito teológico para não pagar o preço da perda da mensagem cristã. Hans Küng alerta para o perigo quando diz que:

A teologia cristã, caso deseje ser e permanecer cristã, somente pode realizar uma mudança drástica e paradigmática a partir do Evangelho e, em última

instância, pelo Evangelho, mas nunca contra o Evangelho [...] O próprio Evangelho aparece aqui como princípio não só da descontinuidade, mas também da continuidade na teologia. Portanto, a mudança do paradigma teológico se realiza em virtude da permanência da mensagem cristã.¹⁸²

O desafio trazido pelo pensamento complexo e transdisciplinar é o de reformar as mentes, reformar a humanidade. A teologia pode e deve auxiliar nesta empreitada.

No próximo capítulo, traremos para o nosso diálogo a contribuição metodológica do teólogo Paul Tillich. Julgamos que o seu pensamento já antecipava, para a teologia, os ganhos de um pensamento complexo e o diálogo transdisciplinar. Por exemplo, em 1923, Tillich escreveu *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden (O sistema das ciências segundo objetos e métodos)* em que buscava um lugar legítimo para a teologia entre as ciências. Nos anos de efervescência científica, Tillich procurou mostrar no seu *Sistema das Ciências*, a unidade que subjaz a todas elas apesar da diferença entre os seus objetos e métodos, enfatizando a necessidade de adquirir conhecimento a partir de todas as formas de cognição.

No *Sistema das Ciências* de Tillich, o conhecimento adquirido é de fundamental importância não apenas para o diálogo inter/transdisciplinar com vistas à religação dos saberes, mas, também, para o ser humano que anseia por um referencial coerente no todo da realidade em que vive. O seu objetivo é assinalar e esclarecer as relações entre todas as formas de adquirir conhecimento, inclusive com a teologia. De forma dinâmica e criativa, o sistema tillichiano permite que o ser humano vá criando novas formas de conhecimento adequadas a cada um dos objetos que ele se coloca.

Assim, trazer o pensamento de Tillich para a nossa discussão significa duas coisas: primeiro, reconhecer que talvez ele tenha sido um dos mais significativos teólogos do século XX a se preocupar em situar a teologia no âmbito das ciências; segundo, sua teologia dá um passo importante para um fazer teológico aberto ao diálogo com a contemporaneidade e, ao mesmo tempo, permanece fiel à Revelação e à Tradição.

No pensamento tillichiano, a teologia de fronteira é mais do que estar na linha fronteira entre dois continentes, mas, ao mesmo tempo, estar entre os mundos, entre os tempos, estar em tensão e em movimento, pensar não em monólogos, mas em diálogo. A contribuição epistemológica que emerge daí, por meio do método da correlação, consiste em estabelecer uma ponte razoável e autêntica entre a fé cristã e a cultura contemporânea.

¹⁸² KÜNG, Hans. *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas, 1999. p.188.

A vida e o pensamento de Paul Tillich reúnem elementos inspiradores para uma teologia cristã que busca seu lugar no âmbito da sociedade civil e da academia. É com a perspectiva da contribuição que ele pode dar à teologia pública que estudaremos a sua “teologia de fronteira”.

CAPÍTULO 2

A TEOLOGIA DE FRONTEIRA DE PAUL TILLICH

Na história da teologia cristã, muitos teólogos ousaram pensar e fazer teologia de fronteira, isto é, refletiram sobre a relevância da fé cristã tendo os desafios das sociedades circundantes como interlocutores. Alguns dos grandes teólogos do século XX, como Karl Barth (1886-1968) e sua teologia dialética, Rudolf Bultmann (1884-1976) e sua teologia existencial, o cristianismo a-religioso de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), a controvérsia modernista e apologética de Alfred Loisy (1857-1940) e Maurice Blondel (1861-1949), Karl Rahner (1904-1984) e a teologia transcendental, assim como teólogas e teólogos da libertação e tantos outros são exemplos de teologias contextuais.

Na lista dos grandes teólogos de fronteira não pode faltar o teólogo estadunidense de origem alemã Paul Tillich, conhecido como o “teólogo da fronteira”. A sua vida e a sua teologia se deram numa situação de fronteira (*boundary-situation*) como o espaço ideal para encontros e diálogos entre os conhecimentos. A teologia de Tillich é marcada por correlações próprias de quem habita espaços fronteirizos.

Como Tillich desenvolve a “teologia de fronteira”? Sua contribuição epistemológica, conhecida como método da correlação, consiste em estabelecer uma ponte razoável e autêntica entre a fé, a Revelação cristã e a cultura moderna. Para este fim, ele desenvolveu o seu método, segundo o qual o conteúdo da Revelação cristã se apresenta e demonstra como “resposta” às perguntas cruciais que brotam da existência do ser humano na modernidade.

O método tillichiano, que tem como lócus a situação de fronteira, perpassa toda a sua vida e a sua teologia e pretende explicar os conteúdos da fé por meio de questionamentos existenciais que interpelam a inteligência da fé. Mais do que um jogo de perguntas e respostas, a correlação se dá na experimentação da realidade. Só há possibilidade de fronteira na abertura provocada pela situação. O próprio termo “correlação” já comporta em si mais de uma possibilidade, ocupando, assim, um lugar de prestígio na comunicação acadêmica, eclesial e social, pois abre caminho para expressar a relação entre conceitos, ideias e pensamentos que podem ser totalmente diferentes.

Assim, o objetivo deste capítulo é analisar o método da correlação de Paul Tillich. Buscamos dar continuidade à discussão do capítulo anterior sobre o pensamento complexo e a pesquisa transdisciplinar a fim de mostrar que, para a teologia, o pensamento tillichiano já

acitava para a possibilidade de um pensamento teológico elaborado numa perspectiva integral e de constante diálogo com outros saberes.

É evidente que na teologia de Tillich as categorias do pensamento complexo e transdisciplinar não estão presentes. Não queremos ser anacrônicos e fazer de Paul Tillich um teólogo da transdisciplinaridade. O seu método, em conexão com o seu tempo, foi mais próximo do que hoje entendemos como método interdisciplinar. Mas há, na riqueza da sua teologia, intuições capazes de alimentar um fazer teológico que reivindica o espaço de fronteira entre saberes e possibilidades como uma posição frutífera para o pensamento. Na atualidade, as fronteiras entre as instâncias da sociedade, universidade e Igreja estão abertas para um tipo de conhecimento que beneficie o ser humano e a criação.

No conjunto de toda a nossa pesquisa, este capítulo busca oferecer não só inspiração como também embasamento epistemológico para uma teologia cristã que almeja ser pública. À luz da teologia de fronteira de Tillich e apoiados no seu método, procuramos propor encontros e diálogos entre os temas da complexidade, da transdisciplinaridade e da teologia pública. Faremos isto no terceiro capítulo.

O presente capítulo é uma espécie de dobradiça entre o capítulo anterior, que põe o estado da questão sob o olhar do pensamento complexo de Edgar Morin e a pesquisa transdisciplinar de Basarab Nicolescu e, o capítulo posterior, que discorre sobre a epistemologia da teologia pública. O método tillichiano possibilita olhar para a crise da contemporaneidade e se posicionar numa perspectiva da fé cristã na busca por uma teologia que tenha o que dizer no espaço público.

Pensar a teologia pública, especificamente no âmbito teórico-teológico, a partir da teologia de fronteira de Tillich é colocar a teologia numa zona de encontro e diálogo, para experimentar algo novo. Esse “algo novo” advém, no caso do Brasil, de uma situação nova em que a teologia se encontra perante a sociedade, a universidade e a Igreja. O momento é oportuno para que a teologia diga a sua palavra de modo novo e criativo.

Vimos que o pensamento complexo e transdisciplinar oferece espaços fronteiros propícios para o diálogo entre os saberes. Segundo a lógica do terceiro termo incluído da transdisciplinaridade, a fronteira não é um lugar vazio, mas um espaço potencialmente criativo para novas formas de pensar e fazer. O espaço fronteiro parece ser o chão ideal para a reflexão teológica na correlação a partir de dois horizontes: o horizonte da fé, instituída em conteúdos objetivos no seio da confessionalidade religiosa, do qual advém boa parte da matéria-prima para o labor teológico e o horizonte comum da razão lógica e investigativa,

instituída em métodos e teorias, do qual emergem as regras do jogo do conhecimento, tanto quanto em outras áreas.

Com o intuito de analisar o método da correlação proposto por Tillich e sabendo que ele está entranhado na vida do nosso teólogo, o itinerário deste capítulo se justifica ao analisar o seu método levando em consideração a vida e o labor teológico produzido por ele. A biografia e a bibliografia tillichianas revelam o quanto as correlações entre espaços e saberes marcaram o seu pensamento de fronteira. Começemos por sua biografia.

2.1 VIDA DE FRONTEIRA

O húmus da fronteira¹⁸³ no pensamento tillichiano é mais do que estar na linha fronteira entre dois continentes, mas, ao mesmo tempo, estar numa posição entre mundos, entre os tempos, em movimento constante em busca de diálogos que favoreçam e enriqueçam o mundo e o humano. Pensa-se não em monólogos, mas em encontros capazes de produzir interações entre os sujeitos e a ampliação de horizontes. Tillich também pode ser considerado como o “filósofo da fronteira”, pois sua leitura da teologia vai ser preponderantemente uma leitura filosófica. A filosofia e a teologia são duas áreas em constante diálogo no seu pensamento. Numa entrevista concedida a Werner Rode, no *Union Theological Seminary*, Tillich disse que “sempre estive na fronteira entre o filosófico e o teológico”.¹⁸⁴ A fronteira entre a racionalidade filosófica e a dimensão fiduciária da teologia é chave hermenêutica de sua vida e teologia, a saber, a reivindicação do espaço entre diferentes saberes e possibilidades. Estar na fronteira consiste em estar numa posição frutífera para o pensamento.

2.1.1 A REVELÂNCIA DO PENSAMENTO DE PAUL TILLICH

Tillich não escreveu só sobre teologia e filosofia. A riqueza de seu pensamento engloba assuntos diversos. Ele escreveu sobre ética, história do pensamento cristão, socialismo, ontologia, psicologia, arte, ciência, religião e mais alguns assuntos. Sua obra toda

¹⁸³ Observamos que nos escritos de Paul Tillich a palavra utilizada por ele para “fronteira” é “*boundary*” e não “*frontier*”. As duas palavras podem ser utilizadas para indicar limites de áreas. No entanto, a palavra “*boundary*”, no sentido figurado, aponta para a possibilidade de flexibilização de recuo e avanço das fronteiras do conhecimento. Portanto, ela parece ser mais rica de significado do que a palavra “*frontier*”. Cf. a explicação do verbete “*boundary*”, in: CROWTHER, Jonathan (Ed.). *Oxford Advanced Learner’s Dictionary*. 50.ed. Oxford University Press, 1998. p.129.

¹⁸⁴ Cf. *A Conversation with Dr. Paul Tillich*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=JRoyr-y01Lg#t=152>>. Acesso em 2 de set. 2014.

é de profundo impacto e de grande versatilidade. Impressiona a dinamicidade e a capacidade de abertura do seu pensamento. Suas reflexões filosófico-teológicas possibilitam convergências entre várias áreas do saber. Mas mesmo com toda esta abertura dialógica, o pensamento de Tillich é cortado por um tema transversal: a dimensão religiosa de toda cultura, revelada pelas instâncias da vida no decorrer da história. Ele mesmo deixa transparecer a essência da sua teologia da cultura ao afirmar que:

Apesar de durante a maior parte de minha vida adulta eu ter sido professor de Teologia Sistemática, o problema da relação entre religião e cultura sempre esteve no centro de meus interesses. A maioria de meus escritos tenta definir a maneira como o cristianismo se relaciona com a cultura secular.¹⁸⁵

O pensamento de Tillich é explorado sistematicamente em dezenas de instituições de pesquisa ao redor do mundo. São muitos os artigos, ensaios, monografias, dissertações e teses envolvendo sua obra. O site da *Deutsche Paul Tillich Gesellschaft*¹⁸⁶ mostra os dados de mais quatro sociedades científicas entre as quais a Sociedade Paul Tillich do Brasil¹⁸⁷ e centros de pesquisa dedicados ao estudo do seu pensamento.

No Brasil, além da Sociedade Paul Tillich do Brasil, há dois núcleos de pesquisa dedicados ao estudo de suas obras: um coordenado por Etienne Higuier, no departamento de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e, outro, coordenado por Enio Mueller, no Grupo de Pesquisa de Teologia e Inter/Transdisciplinaridade, do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação da Escola Superior de Teologia (EST).

Mueller chama a atenção para a relevância da pesquisa científica do pensamento tillichiano quando cita as produções feitas ao redor do mundo por instituições de destaque:

Encontros internacionais de pesquisadores são regularmente promovidos pelas sociedades P.T. alemã (anual), americana (anual) e francesa (bianual). Além disso, um grande congresso internacional se realiza em Frankfurt a cada dois anos. Os anais destes eventos, quase sempre disponíveis em forma de publicação impressa, representam um significativo aporte à pesquisa [...] Desde 1999, a LIT Verlag (Münster, Hamburgo, Londres) publica uma série de Tillich-Studien (monografias maiores) e Abteilung Beihefte (textos e *papers* menores). Estas séries, especialmente a maior, incluem um seletor

¹⁸⁵ TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p.33.

¹⁸⁶ Cf. O site de pesquisa alemã sobre o pensamento de Paul Tillich. Disponível em: <www.uni-trier.de/uni/theo/tillich.html>. Acesso em 2 de set. 2014.

¹⁸⁷ Cf. O site da Sociedade. Disponível em: <www.angelfire.com/sc/paultillich/>. Acesso em 2 de set. 2014.

número de teses e dissertações produzidas anualmente por pesquisadores/as em todos os cantos do planeta.¹⁸⁸

O periódico científico *Correlatio*, revista da Sociedade Paul Tillich do Brasil e do Grupo de Pesquisa Paul Tillich, da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), publica semestralmente trabalhos de pesquisadores que relacionam o pensamento tillichiano com áreas como economia, política, psicanálise, educação, religião, arte, linguagem etc., além de temas relacionados à teologia e à filosofia.¹⁸⁹

Há um intenso diálogo entre pesquisadores brasileiros sobre o conjunto das obras de Tillich. Basta uma simples pesquisa, via internet, nos programas de pós-graduação em Teologia e Ciência da Religião, para verificar o crescente estudo em conversa com as obras dele no Brasil nos últimos anos. Na Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE)¹⁹⁰, por exemplo, há um sessão temática voltada exclusivamente para a vida e obra de Paul Tillich. Nos últimos quatro anos, somente no congresso promovido por esta associação, foram comunicados vinte e seis trabalhos referentes ao pensamento tillichiano.

Relevante, também, é a produção feita no âmbito da Associação Paul Tillich do Brasil. Fundada em 1994, a instituição está entre as várias instituições de pesquisa ao redor do mundo dedicadas ao estudo em diálogo com a produção de Tillich¹⁹¹. São pesquisas variadas em múltiplos diálogos, tanto com a teologia tillichiana, no seu conjunto, quanto com os métodos propostos por ele. A Associação atrai, além de pesquisadores, ministros ligados a várias igrejas, estudantes e público em geral, com o objetivo de difundir e estimular o pensamento tillichiano.

As ideias de Paul Tillich são marcadas por grande complexidade e aberturas diversificadas. A relação entre religião e cultura secular proposta por ele continua inspirando estudiosos, filósofos, teólogos e cientistas da religião da contemporaneidade em busca de

¹⁸⁸ MUELLER, Enio Ronald. Paul Tillich: vida e obra. In: MUELLER, Enio; BEIMS, Robert. *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005. p.38-39.

¹⁸⁹ Cf. Estudos que tratam sobre a dinamicidade das convergências entre o pensamento de Paul Tillich e as várias áreas do saber. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/index>>. Acesso em 2 de set. 2014.

¹⁹⁰ Cf. A ementa do GT: Paul Tillich e as comunicações do 3º (2011, São Paulo) e do 4º (2013, Recife) Congresso Nacional ANPTECRE. Disponível em: <<http://www.anptecre.org.br/congressos.html>>. Acesso em 2 de set. 2014.

¹⁹¹ Cito como exemplo *The North American Paul Tillich Society*, sociedade nos Estados Unidos em parceria com sociedades na Alemanha e França empenhadas em estudar o pensamento de Paul Tillich. Cf. O site da sociedade. Disponível em: <<http://www.napts.org/pages/about.html>>. Acesso em 8 de set. 2014.

pensamentos, filosofias e teologias relevantes às sociedades hodiernas. Etienne A. Higuët sintetiza a riqueza do pensamento de Tillich:

Até hoje não consigo explicar plenamente a razão deste fascínio, quando vejo o grau de abstração alcançado por muitos textos de Tillich. Só sei que Tillich toca algum ponto nodal de todos aqueles que não se satisfazem mais com a rotina eclesial ou teológica em que vivem. Pessoalmente, tive o sentimento, desde o primeiro momento – na época do Concílio Vaticano II – de que Tillich colocava as verdadeiras questões, em meio a uma crise de civilização que se aprofundava cada vez mais. Ele trazia a descoberta da profundidade religiosa em toda experiência existencial, uma fé não dogmática, uma espiritualidade ecumênica e inter-religiosa, a coragem de ser e de assumir a ambiguidade, a alienação, a dúvida, o sem-sentido, a participação em todos os grandes movimentos sociais, políticos e culturais do nosso tempo. Isso, apesar do inevitável ‘provincianismo’ do nosso teólogo.¹⁹²

Discussões teológicas atuais como a Teologia do Diálogo Inter-religioso e a Teologia Pública recorrem constantemente ao pensamento de Paul Tillich. Estas teologias encontram nele e, principalmente, no método da correlação, embasamento teórico. Na Teologia do Diálogo Inter-religioso, por exemplo, Claude Geffré, em *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*, dialoga com o pensamento de Tillich com o objetivo de mostrar a universalidade do símbolo da cruz ligada ao sacrifício de uma particularidade sintetizada na fórmula tillichiana: “Cristo é Jesus e a negação de Jesus”.¹⁹³ Já Roger Haight, interessado também na Teologia do Diálogo Inter-religioso, ao explicitar o seu método cristológico, chama-o de método hermenêutico de correlação crítica que almeja “ser fiel ao testemunho do passado e interpretá-lo de maneira tal que seja significativo para a consciência contemporânea”.¹⁹⁴

No âmbito da Teologia Pública, David Tracy, o teólogo do discurso público (*publicness*) também dialoga com o pensamento de Tillich. No livro *Imaginação Analógica*, ele assume o método da correlação como exemplo da necessidade contemporânea de encontrar correlações mutuamente críticas entre interpretações teologicamente cunhadas tanto da situação como da mensagem, a necessidade de tentar ser fiel tanto à manifestação religiosa como à proclamação.¹⁹⁵ Jürgen Moltmann, também pensando na Teologia Pública, vê a

¹⁹² HIGUET, Etienne. Apresentação. In: CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.8.

¹⁹³ GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004. p.167.

¹⁹⁴ HAIGHT, Roger. *Dinâmica da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. p.151.

¹⁹⁵ TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Unisino, 2004. p.534.

teologia cristã como pública por causa do Reino de Deus em um fazer sempre de forma correlativa. Ela deve ser, ao mesmo tempo, conforme a Escritura e contextual. Ela torna-se uma teologia pública, que compartilha os sofrimentos desta época e que formula suas esperanças em Deus no lugar em que vivem os seus contemporâneos.¹⁹⁶

As referências ao pensamento tillichiano feitas por Geffré, Haight, Tracy e Moltmann são alguns dos muitos exemplos que demonstram a sua relevância para teologias que almejam ser contextuais. Mas, quem é Paul Tillich? Qual é sua trajetória de vida? Como se deu sua formação intelectual? Qual é sua contribuição para a teologia cristã? Estas são as perguntas que nortearão os próximos passos de nossa pesquisa.

2.1.2 BIOGRAFIA DE PAUL TILLICH

Não temos a pretensão de oferecer uma biografia pormenorizada de Paul Tillich. Ao falar sobre sua vida e formação, buscamos destacar como o espaço de fronteira, de limites, marcou profundamente suas relações pessoais e seu pensamento.¹⁹⁷ Outra questão a ser ressaltada é o ponto de vista do biógrafo dele. Não há quem escreva de forma neutra. Portanto, quanto se fala de Tillich, há visões a partir da teologia, da filosofia, da ciência das religiões, da psicologia e até da arte. A riqueza do seu pensamento propicia um amplo leque de modos de ver sua vida e pensamento. Como nosso objetivo é teológico, não trilharemos por outra via que não seja a da fé cristã.

2.1.2.1 NA ALEMANHA

Paul Johannes Oskar Tillich nasceu a 20 de agosto de 1886, em Starzeddel, pequeno vilarejo no leste da Alemanha, hoje parte da Polônia. Em 1900, ele e sua família mudaram-se para Berlim, onde fez seus estudos. De família religiosa e tradicional, Tillich foi criado em um espaço de tensão entre a rigidez e o autoritarismo do pai e o caráter maleável e democrático da mãe. O pai foi pastor luterano e um apaixonado por teologia e filosofia. Dele,

¹⁹⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p.75.

¹⁹⁷ Existem muitas biografias de Paul Tillich. Destacamos duas um especial: PAUCK, Wilhelm; Marion. *Paul Tillich, His Life and Thought*. New York: Harper and Row, 1976. Wilhelm Pauck foi aluno e amigo íntimo de Tillich. E a outra foi escrita por sua própria esposa: TILLICH, Hannah. *From Time to Time*. New York: Stein and Day, 1973. Segundo alguns especialistas em Tillich, esta biografia produziu bastante controvérsia.

Tillich herdou o interesse pelo pensamento filosófico-teológico. Além disso, recebeu de seu pai condições para uma sólida formação. Frequentou boas escolas e, ainda adolescente, aprendeu grego e latim para ler os clássicos. Já da parte da mãe, Tillich aprendeu “a alegria de viver, a sensualidade, um certo jogo de cintura e espírito democrático”.¹⁹⁸ Tillich teve uma relação conturbada com o pai, que era amenizada pelo temperamento pacifista da mãe. Em um de seus relatos autobiográficos, ele assinala o quanto a diferença de temperamentos dos pais refletiram em seu próprio jeito de ser¹⁹⁹.

Em 1903, sua mãe morreu de câncer. Tillich, com 17 anos, sentiu o impacto da morte da mãe e entrou em crise. Segundo Mueller:

Devido à morte prematura da mãe, que faleceu quando ele tinha 17 anos, os elementos representados por ela acabaram ficando reprimidos pela potência da figura paterna, só conseguindo vir à luz mais tarde, em forte tensão com a mesma e muitas vezes de maneira desordenada e incontida. Para Tillich, esta sua condição psicoemocional está também na origem de algumas de suas percepções acerca da interpretação da história: a preferência que ele dá a uma perspectiva linear-evolutiva da história, em contraste com as perspectivas cíclicas do helenismo; a percepção constante de princípios em forte tensão interna, e cujo conflito molda basicamente o conteúdo da história; sua compreensão dinâmica da verdade, segundo a qual ela própria se situa neste campo de tensão.²⁰⁰

Dois elementos chamam a atenção na infância de Tillich. O primeiro, é sua ligação com a igreja. Ele nunca a abandonou. Embora a criticasse constantemente, ele a tinha como sua casa: “Embora eu frequentemente critique a doutrina e a prática da igreja, sempre reconheci nela o meu lar”.²⁰¹ Na igreja, Tillich se sentia bem. Nutria admiração pela arquitetura, apreciava a liturgia e ouvia com atenção as homilias. Tinha atenção redobrada sobre a pregação da palavra que “foi uma constante atividade desenvolvida até os últimos meses de vida, sempre num misto de alegria, temor e tremor, a ponto de seus livros de

¹⁹⁸ MUELLER, Enio Ronald. Paul Tillich: vida e obra. In: MUELLER, Enio; BEIMS, Robert. *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005. p.11.

¹⁹⁹ Cf. TILLICH, Paul. Between Two Temperaments, in: _____. *On the boundary: an autobiographical sketch*. New York: Charles Scribner's Sons, 1966. p.13-15.

²⁰⁰ MUELLER, Enio Ronald. Paul Tillich: vida e obra. In: MUELLER, Enio; BEIMS, Robert. *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005. p.12.

²⁰¹ TILLICH, Paul. *On the boundary: an autobiographical sketch*. New York: Charles Scribner's Sons, 1966. p.58.

sermões terem conhecido grande sucesso de vendas nos Estados Unidos”²⁰². Embora de tradição luterana, Tillich não se limitava à denominação:

[...] Nunca se sentiu muito à vontade dentro das diferentes formas de luteranismo. Transcendia tanto quanto possível os limites da herança imediata. O estilo transconfessional de sua teologia dificultou a muitos luteranos contemporâneos o reconhecimento dele como membro da mesma família.²⁰³

O segundo elemento que chama a atenção na infância de Tillich é a consideração pela natureza. Filho do romantismo alemão, ele assimilou uma atitude estético-mediativa com a natureza e a criação. Diferente do olhar analítico-científico que objetiva os fenômenos naturais, Tillich tinha uma percepção do Infinito sobre as formas finitas dos elementos da natureza, adquirida graças ao contato constante com a natureza:

Propiciado pela vida em pequenas aldeias com origens medievais e como plantadas em meio a uma natureza viçosa [...] suas férias o levavam sempre ao contato com a natureza, seja no campo, seja à beira-mar, onde finalmente, já na terceira idade, resolve comprar uma casa e morar. Uma sensação de “participação mística” na natureza muitas vezes teve nele algo como um caráter revelatório.²⁰⁴

Carlos Calvani também faz menção ao uso constante dos fenômenos da natureza no diário de Tillich:

Ele descreve árvores, flores, florestas, a brisa do mar, a chuva, caminhadas nos bosques e parques envolto pelo canto dos pássaros etc. A natureza é apreciada, acima de tudo, como a forma finita na qual se revela o infinito. Apreciava, de maneira especial, o mar, diversas vezes citado em seu diário.²⁰⁵

A teologia de transfundo luterano de Tillich, diferente da tradição reformada, afirma que, graças à condescendência divina, o finito é capaz de conter o infinito. Essa ideia não só perpassa a interpretação cristológica tillichiana para a relação entre as duas naturezas de Cristo como possibilita afirmar “a visão da presença do infinito em todo o finito, com isso

²⁰² CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Fonte Editorial, Paulinas, 2010. p.16.

²⁰³ BRAATEN, Carl E. Paul Tillich e a tradição cristã clássica. In: TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2004. p.19.

²⁰⁴ MUELLER, Enio Ronald. Paul Tillich: vida e obra. In: MUELLER, Enio; BEIMS, Robert. *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005. p.12.

²⁰⁵ CALVANI, Carlos Eduardo. Op. cit. p.15.

abrindo espaço para um misticismo da natureza ou, como ele vai exprimir mais tarde, uma espiritualidade sacramental”.²⁰⁶

Os estudos secundários de Tillich foram no Gymnasium humanístico em Königsberg-Neumark, e depois em Berlim. Antes mesmo de entrar na universidade, ele dominava o grego e o latim, além de conhecimentos filosóficos como o pensamento de Kant, Fichte e outros.

Tillich estudou filosofia e teologia nas universidades de Berlim, Tübingen e Halle. Sua aspiração juvenil era a de tornar-se filósofo. Seus estudos filosóficos e teológicos foram realizados de forma simultânea, comum à tradição de intelectuais da Alemanha como Kant, Schelling, Hegel e Schleiermacher. Tillich situava-se na fronteira entre a “teologia e a filosofia, Igreja e sociedade, religião e cultura, porque o *Logos* que se fizera carne era o mesmo *Logos* agindo universalmente nas estruturas da existência humana”.²⁰⁷ O diálogo entre teologia e filosofia e as perguntas colocadas por esta são parte da relação experienciada entre a tradição religiosa e a tradição humanística.

Estar na fronteira entre a tradição religiosa e a tradição humanista ou entre a teologia e a filosofia refletiu sobre os trabalhos acadêmicos de graduação de Tillich. Neles ele deixa transparecer a sua dupla cidadania.

Em 1909, Tillich concluiu seus estudos universitários com o primeiro exame teológico. Entre 1909 e 1911, ele entregava na Universidade de Breslau sua tese de doutorado em filosofia intitulada *A construção da história da religião na filosofia positiva de Schelling, seus pressupostos e princípios (Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Shellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien)*.

Entre 1911 e 1912, Tillich realizou o seu vicariato, isto é, o período pastoral prático para a ordenação, o que aconteceu em agosto de 1912. Durante o período de vicariato, ele entregou na Universidade de Halle a sua tese de teologia com o título *Mística e consciência de culpa no desenvolvimento filosófico de Schelling (Mystik und Schuld bewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung)*.

De 1912 a 1914, Tillich pastoreou uma igreja luterana em Berlim. Esta experiência propiciou-lhe o contato com jovens pobres de bairros da periferia de Berlim. “Ali abriu-se para Tillich uma percepção dos problemas sociais, o que também acompanhará seu

²⁰⁶ MUELLER, Enio Ronald. Paul Tillich: vida e obra. In: MUELLER, Enio; BEIMS, Robert. *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005. p.13.

²⁰⁷ BRAATEN, Carl E. Paul Tillich e a tradição cristã clássica. In: TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2004. p.23.

pensamento por toda a vida”.²⁰⁸ Não só a consciência dos problemas sociais, mas a relevância temática da teologia cristã emergem como preocupação por uma “teologia que-dá-respostas” (*answering theology*). A partir daí Tillich percebe que:

[...] Talvez pela primeira vez, não apenas que uma pergunta implica numa resposta, mas que uma resposta sempre pressupõe uma pergunta, e que a pergunta humana e a resposta cristã estão sempre inevitavelmente relacionadas, e que devem andar juntas. Esta descoberta determinou sua maneira de ser teólogo cedo em seu processo do desenvolvimento e lançou sua sorte com os teólogos apologetas, ou seja, aqueles que tentam interpretar a fé cristã por meio de uma explicação racional.²⁰⁹

Ainda em Berlim, outro fato curioso, Tillich organizou em sua comunidade grupos de estudos interessados no tema “Cristianismo e Cultura”. O grupo se encontrava regularmente para “noitadas apoloéticas”, como era chamado, segundo Mueller²¹⁰. Provavelmente daí advém boa parte do conteúdo apoloético de seu pensamento. Mueller afirma que os encontros de discussão sobre a relação entre o cristianismo e a cultura geraram uma espécie de texto programático conhecido como *Apoloética cristã (Kirchliche Apologetik)*: “Trata-se do primeiro escrito sistemático de Tillich sobre este tema central em sua obra, e um dos únicos em que ele trabalha este conceito”.²¹¹

Quando a Alemanha entra na Primeira Guerra Mundial (1914-1918), Tillich decidiu juntar-se ao exército como capelão e exerceu esta função até o fim da guerra. Poucos dias antes de embarcar, casou-se com Margareth Wever, em 1914. Os quatro anos de guerra que se seguiram o marcaram profundamente, a ponto de determinar vários aspectos de sua vida e de seu pensamento. Foi a experiência mais trágica de sua vida. A guerra o inseriu em um processo de desconstrução e reconstrução de valores, abalando todas as suas certezas e convicções:

Já nas primeiras semanas, meu entusiasmo inicial desapareceu. Após alguns meses, eu estava convencido de que a guerra representaria a ruína total da Europa. Eu vi que a unidade era uma ilusão, que a nação estava dividida em classes e que as classes proletárias consideravam a igreja uma inquestionável aliada dos grupos dominantes.²¹²

²⁰⁸ Idem, p.17.

²⁰⁹ PAUCK, Wilhelm; Marion. *Paul Tillich, His Life and Thought*. New York: Harper and Row, 1976. p.37.

²¹⁰ MUELLER, Enio Ronald. Paul Tillich: vida e obra. In: MUELLER, Enio; BEIMS, Robert. *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005. p.17.

²¹¹ Ibidem.

²¹² TILLICH, Paul. What Am I? In: _____. *My Search for Absolutes*. New York: Simon and Schuster, 1967. p.39.

Os anos de guerra propiciaram a Tillich muita leitura e reflexão. Nesse período, ele descobriu novas áreas, como a arte, e novos autores, como Nietzsche. A tragédia da guerra, o sentido da vida e a própria existência foram temas de suas prédicas durante os anos de conflitos bélicos. “Suas experiências com a morte em massa e a destruição foram o ponto de virada em sua vida pessoal e sua fé. Ele sofreu dois colapsos nervosos e passou por uma série de crise de dúvida que transformou sua visão de Deus”.²¹³ A experiência de fronteira entre a vida e morte, no cenário trágico da guerra, deixou marcas profundas nele e em seu pensamento:

A transformação ocorreu durante a batalha de Champagne, em 1915. Houve um ataque noturno. Durante toda a noite não fiz outra coisa senão andar entre feridos e moribundos. Muitos deles eram meus amigos íntimos. Durante aquela longa e horrível noite, caminhei entre filas de gente que morria. Naquela noite, grande parte de minha filosofia clássica, ruiu aos pedaços [...] Lembro-me que sentava sob as árvores das florestas francesas e lia *Assim falou Zaratustra*, de Nietzsche, como faziam muitos soldados alemães, em contínuo estado de exaltação. Tratava-se da libertação definitiva da heteronomia. O niilismo europeu desfraldava o dito profético de Nietzsche, “Deus está morto”. Pois bem, o conceito tradicional de Deus estava mesmo morto.²¹⁴

O pensamento tillichiano do pós-guerra será marcado por novas percepções da vida e do humano. Novos acentos, sejam temáticos e metodológicos, são reflexos da experiência da guerra gerando, em Tillich, a percepção da radical historicidade da existência:

A história tornou-se o problema central de minha teologia e de minha filosofia por causa da realidade histórica que encontrei ao voltar da Primeira Guerra Mundial: a Alemanha e a Europa achavam-se em caos; terminava o período vitorioso da *bourgeoisie* e do estilo de vida do século dezanove; o proletariado afastava-se das igrejas luteranas; aumentava a distância entre as esperanças iminentes dos movimentos revolucionários e o cristianismo tradicional.²¹⁵

De “inocente sonhador” a um “homem selvagem”, é assim que percebem Wilhelm e Marion Pauck a mudança na vida do Tillich pós-guerra. Em outras palavras: com a guerra, Tillich deixa de ser um homem conservador, otimista e tradicional e se torna um sujeito militante, pessimista e progressista. “Quando ele retorna a Berlim, quatro anos depois, estava completamente transformado. O monarquista tradicional tornara-se um socialista religioso, o

²¹³ GRENZ, Stanley; OLSON, Roger. *A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2003. p.139.

²¹⁴ Entrevista à revista TIME, 6 de março de 1959, p.47.

²¹⁵ TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. São Paulo: ASTE, 1996. p.18.

crente cristão um pessimista cultural, e o garoto puritano e reprimido, agora era um homem selvagem”.²¹⁶

Ainda em Berlim, entre os anos de 1919 e 1924, Tillich se envolveu com movimentos sociais, especialmente o Socialismo Religioso, aprofundando-se na obra de Marx. Esforçou-se por unir a análise marxista da sociedade à “forte impressão das palavras dos profetas hebreus contra a injustiça e de Jesus contra os ricos. Eram palavras que estavam em meu coração desde a infância”.²¹⁷

A guerra aflorou ainda mais a consciência social de Tillich. Ele não só participou do movimento Socialismo Religioso, como foi um de seus teóricos. Sob a influência do pensamento de Karl Marx, ele afirma como o movimento ansiava em combinar dois elementos:

De um lado, o senso da responsabilidade social perante as massas trabalhadoras, deserdadas, caracterizado pela teologia e piedade do movimento avivalista e, de outro, a aceitação da nova situação sociológica, não pensante apenas em termos de relações individuais, mas aceitando a análise social dos especialistas franceses e alemães, principalmente do mais profundo deles, Karl Marx. Assim, o movimento socialista religioso combinava a herança avivalista do século dezenove com o surgimento do socialismo.²¹⁸

Muita coisa mudou na vida de Tillich depois da guerra. Ele passou a adotar “um estilo de vida boêmio, unindo-se a um grupo de artistas, jornalistas e escritores críticos da visão burguesa de mundo”.²¹⁹ O seu casamento com Margareth Wever estava em frangalhos e acabou em divórcio no ano de 1921. Tillich então vivia enfermo, sem recursos financeiros e incerto quanto ao seu futuro profissional. Num baile à fantasia conheceu Hanna Werner Gottschow, pintora e poetisa também divorciada e casaram-se em 1924. Ela o acompanhou até sua morte em 1965.

O seu mundo conceitual também estava de ponta cabeça. Valores e ideias foram reconstruídos e um novo modo de ver a vida se despontou a ele. O conceito tradicional de Deus, por exemplo, que ele havia aprendido e tinha sido ensinado a prezar, não tinha mais sentido. Não havia mais lugar na realidade para ele. O drama da guerra e a leitura de Nietzsche

²¹⁶ PAUCK, Wilhelm; Marion. *Paul Tillich, His Life and Thought*. New York: Harper and Row, 1976. p.41.

²¹⁷ TILLICH, Paul. p What Am I? In: _____. *My Search for Absolutes*. New York: Simon and Schuster, 1967. p.42

²¹⁸ TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2004. p.153.

²¹⁹ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.18.

contribuíram para uma rejeição parcial do conceito clássico de Deus. Não é que Tillich tenha perdido a esperança em Deus, mas o olhar sobre a relação entre o humano e o divino passou a ter um novo sentido. Esta percepção é de vital importância para a compreensão de seu pensamento.

Tillich também passou a repensar certas teologias. Quando foi professor na Universidade de Marburg, ele fez duras críticas à teologia neo-ortodoxa:

Durante os três semestres de minha docência ali, eu senti os primeiros efeitos radicais da teologia neo-ortodoxa sobre os alunos: problemas culturais eram excluídos do pensamento teológico: teólogos como Schleiermacher, Harnack, Troeltsch, Otto eram rejeitados com desdém; ideias políticas e sociais foram banidas das discussões teológicas.²²⁰

Ainda em Marburg, Tillich teve contato com Martin Heidegger. Este breve encontro com o prestigiado filósofo alemão causou grande impacto no arcabouço metodológico dele: “Eu aceitei o novo modo de pensamento mais que as respostas apresentadas por ele”, disse Tillich sobre a metodologia proposta por Heidegger.²²¹

De Marburg, Tillich foi para Dresden. Conhecida pela fama de centro cultural, Dresden sediava eventos de arte, música e dança. Ele ficou maravilhado com a riqueza cultural da cidade. Lá assumiu a docência na Universidade de Frankfurt nas áreas de Filosofia da Religião e Filosofia Social já que não havia faculdade de Teologia. Mas isso não significa que ele tivesse abandonado a reflexão teológica: “Apesar disso, eu era um teólogo, porque a questão existencial de nossa preocupação última e a resposta existencial da mensagem cristã sempre predominaram na minha vida espiritual”, afirmava Tillich.²²²

As constantes críticas ao nazismo tornaram-no muito visado politicamente. A tensão se intensificou quando Tillich saiu em defesa de judeus perseguidos pela Gestapo e chegou ao auge em 1932 quando ele formulou dez teses sobre a igreja, o Terceiro Reich e críticas ao arianismo. As teses foram publicadas num livro editado por Leopold Klotz e enviado a Hitler. Calvani comenta o resultado de tal publicação:

Nessas teses Tillich ataca o arianismo, o preconceito racial e opõe “o cristianismo da cruz contra o paganismo da suástica”. J. Stark, um professor ligado ao nazismo, criticou o livro, afirmando: “Nunca vi tamanho acúmulo de ignorância, superficialidade, presunção e inimizade maléfica ao movimento pela liberdade alemã”. Em represália a essas dez teses, o nome de Tillich apareceu já na primeira lista (publicada nos jornais de 13-4-1933)

²²⁰ TILLICH, Paul. p What Am I? In: _____. *My Search for Absolutes*. New York: Simon and Schuster, 1967. p.42.

²²¹ Ibidem.

²²² Idem, p.36.

de professores, oficiais e funcionários públicos suspensos de seus cargos por oposição ao nazismo.²²³

Aos 47 anos de idade, Tillich mais uma vez lidou com a fronteira. Desta vez ele experimentou o exílio e foi para os Estados Unidos. Os tempos eram difíceis e ele se via obrigado a se adaptar a um novo estilo de vida.

Para possibilitar sua saída da Alemanha e entrada nos Estados Unidos, Tillich foi convidado pelos irmãos Richard e Reinhold Niebuhr e por Horace Friess para ser professor visitante de Filosofia na Universidade de Columbia, e de Teologia no Union Theological Seminary, ambos em Nova Iorque. Eles providenciaram a viagem da família Tillich para os Estados Unidos, onde chegou em novembro de 1933.

2.1.2.2 NOS ESTADOS UNIDOS

A vida nos Estados Unidos começou com uma grande dificuldade: a língua inglesa. Seus esforços para dominá-la, com a qual teve dificuldades até o fim da vida, refletiram-se em sua vida e pensamento de várias maneiras. A luta com o novo idioma, em vista de dominá-lo ao ponto de conseguir adequar seu pensamento a ele, custou-lhe muito. Seu pensamento foi se adaptando ao novo contexto e, às vezes, se transformando. Numa carta, escrita em 1938, ele comenta: “Tudo tem que ser feito de novo [...] Eu simplesmente não consigo fazer uso dos meus antigos trabalhos sem mudanças essenciais neles”.

Além do trabalho como professor, Tillich teve, durante a Segunda Guerra, uma experiência como radialista. Durante dois anos ele escreveu mensagens em alemão para serem irradiadas para o continente europeu pela Rádio Voz da América. Mais tarde estas mensagens foram reunidas, organizadas e publicadas sob o título de *Aos meus amigos alemães (Na Meine Deutschen Freunde)*. São testemunhos preciosos que assinalam para a filosofia política e o seu jeito pastoral de lidar com as vicissitudes de seu tempo.

Nos anos em que Tillich passou nos Estados Unidos, ele ajudou a fundar um comitê de “Ajuda aos Emigrantes”. Dotado de personalidade conciliadora e cortês, além da senioridade, valorizada pelos alemães, ele cooperou no auxílio aos imigrantes alemães que chegavam aos Estados Unidos em números cada vez maiores, especialmente judeus. Dentre eles, um grupo muito representativo de intelectuais alemães.

²²³ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.20.

Em terras americanas, Tillich começou a se interessar pela psicologia. Sob a influência do amigo e colega de trabalho na Universidade de Columbia, Erich Fromm, a nova área de pesquisa lhe ajudou a “se aprofundar em conceitos como ansiedade, desintegração, auto-integração, alienação e na compreensão de salvação como ‘cura’, presentes em sua *Teologia Sistemática*”.²²⁴ Ele manteve frequentes contatos com o movimento da “psicologia do profundo”, através de seminários e discussões sobre as relações entre a compreensão teológica e psicoterápica do ser humano. A relação entre a disciplina psicanalítica e a teologia sempre foi considerada como muito estreita por Tillich. Ele mesmo afirma que: “Hoje eu não considero possível elaborar uma doutrina cristã do ser humano e especialmente uma doutrina cristã do homem cristão, sem utilizar o imenso material produzido pela psicologia”.²²⁵

Não demorou muito para que Tillich voltasse a reunir com regularidade um pequeno grupo, nos moldes das “noitadas apologéticas”, onde vários interessados pudessem se encontrar para o debate de ideias. Deste grupo participaram tanto intelectuais alemães, como Horkheimer e Adorno, como intelectuais americanos, como Reinhold Niebuhr, Paul van Dusen e outros. Tillich sempre esteve ligado à “Escola de Frankfurt”, não apenas na Alemanha, mas também quando seus principais teóricos se transferiram para os Estados Unidos. Adorno, por exemplo, tinha sido orientado por Tillich em seu doutoramento e posteriormente tornou-se seu assistente em 1929.²²⁶

No âmbito teológico, a relação de Tillich com a cultura teológica americana também foi significativa neste período. Mueller destaca que:

A complexidade e relativa estranheza de seu pensamento, aliada à sua dificuldade de expressão na língua inglesa, desde o início dificultaram o acesso a ele, especialmente por parte de estudantes. Todavia, suas aulas e seminários sempre eram muito concorridos.²²⁷

O ambiente seminarístico do Union Theological Seminary favoreceu o retorno de Tillich à vida eclesial. Os sermões pregados ao longo dos anos que lá esteve acabaram por ser agrupados em vários volumes, tendo se tornado “suas obras mais vendidas nos EUA”.²²⁸

²²⁴ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.21.

²²⁵ TILLICH, Paul. p What Am I? In: _____. *My Search for Absolutes*. New York: Simon and Schuster, 1967. p.50.

²²⁶ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.19.

²²⁷ MUELLER, Enio Ronald. Paul Tillich: vida e obra. In: MUELLER, Enio; BEIMS, Robert. *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005. p.33.

²²⁸ Ibidem.

O primeiro artigo escrito por Tillich no Union foi “O que está errado com a Teologia ‘Dialética’?” (*What is wrong with the ‘Dialectical’ Theology?*). O objetivo do texto era o de fazer uma crítica à teologia dialética de Karl Barth²²⁹ que, segundo Tillich, tinha tendências excessivamente sobrenaturalistas e não considerava as manifestações de Deus na história e nem nos movimentos culturais²³⁰. As aspas na palavra “dialética” assinalam para a intenção do artigo que era indicar o que havia de errado na teologia dialética de Barth, a saber, o fato de não ser dialética, dialogal. Para Tillich, a dialética barthiana não levava em consideração a autonomia do polo humano manifestado na cultura: “uma teologia dialética é aquela em que o ‘sim’ e o ‘não’ permanecem inseparavelmente unidos. Na assim chamada teologia ‘dialética’, eles estão irreconciliavelmente separados e, por isso, tal teologia não é dialética”.²³¹

A relação entre Tillich e Barth era tensa. Tillich se opunha ao pessimismo sobrenaturalista defendido por Barth que, na oposição ao nazismo, defendia a Igreja e não os direitos humanos. Para Tillich, a teologia barthiana favorecia uma política de opressão e não se interessava por transformações sociais em prol da humanidade. A consequência disso foi o enfraquecimento do movimento religioso-socialista na Alemanha pré-hitleriana.

Já Barth respondia às críticas de Tillich desqualificando-o. Acusava-o de ser panteísta e dizia que sua teologia era uma espécie de “tomismo protestante”. Porém, a tensão entre Tillich e Barth ia diminuindo à medida que ambos amadureciam. Já não se faziam leituras dadas ao rompimento precipitado, mas, com cautela e bom senso, aprenderam a reconhecer as virtudes de um e de outro. Na década de 40, por exemplo, Tillich defendeu Barth pela honestidade intelectual em reconhecer os limites da linguagem e métodos filosóficos para a teologia. Tillich também não poupou elogios à corajosa revisão de pensamento empreendida por Barth na obra *A humanidade de Deus*²³² e ao texto *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl* fez a seguinte observação:

Fiquei muito interessado e surpreso quando tomei conhecimento da maneira como Karl Barth tratou predominantemente da história da filosofia e até mesmo da música, em seu belo trabalho sobre a história da teologia no

²²⁹ A referência especial ao debate entre Paul Tillich e Karl Barth tem o objetivo de já assinalar para a oposição que Tillich fazia ao método barthiano e como isto será de fundamental importância para a composição do método da correlação que, ao contrário da Teologia Dialética, leva em consideração a situação do interlocutor.

²³⁰ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.22.

²³¹ TILLICH, Paul. What is wrong with the “Dialectical” Theology? In: _____. *Theologian of the Boundaries*. London: Collin Publishers, 1987. p.104.

²³² Palestra proferida no Congresso da Associação Suíça de Ministros Reformados, em Aarau, a 25 de setembro de 1956. Cf. BARTH, Karl. *Dádiva e louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. 3.ed. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2006. p.389-405.

século dezenove [...] quero aproveitar para recomendar o livro de Barth como a melhor ilustração da convergência entre seu pensamento e o meu.²³³

Barth também cita positivamente Tillich. Na 10ª preleção: Solidão, Barth trata sobre a importância da interação entre teologia, filosofia, ciência e cultura para a vida fecunda do teólogo. Eis o que ele diz sobre Tillich:

Assim, a tentativa tão impressionante, feita em nossa época por Paul Tillich, se torna compreensível, ao menos quanto à sua intenção: a tentativa de integrar a teologia nas demais ciências, representadas pela filosofia, e, mais ainda, de integrá-la na própria cultura como tal – e vice-versa: de integrar a cultura, a filosofia, a ciência na teologia, numa correlação indestrutível de pergunta e resposta, de superar a duplicidade de um raciocínio teônimo? Oxalá o filósofo como tal também quisesse ser teólogo! Conforme Tillich, ele o deve e pode ser. E principalmente: oxalá o teólogo como tal também quisesse ser filósofo! Conforme Tillich, ele o deve e pode ser.²³⁴

Outro dado curioso no âmbito teológico foi o recebimento do primeiro volume da *Teologia Sistemática* de Tillich nos círculos teológicos estadunidenses. Depois de alguns anos trabalhando no primeiro volume da sua obra mais famosa, ainda na década de 40, o livro é finalmente publicado em 1951. Logo a obra se tornou conhecida entre teólogos conservadores nos Estados Unidos, que não pouparam críticas à falta de consistência bíblica. Calvani comenta o episódio e a reação de Tillich:

Os círculos norte-americanos não estavam acostumados com um tratamento densamente filosófico de questões teológicas e pouquíssimas referências bíblicas. O biblicismo ainda era um vício muito forte na teologia protestante norte-americana e muitos teólogos não concebiam a possibilidade de tratar certos temas sem citações bíblicas. Tillich defendeu-se dizendo que, embora não fizesse referências diretas à Bíblia, indiretamente ela era fonte de sua reflexão.²³⁵

2.1.2.3 NA FRONTEIRA

Em 1948, Tillich voltou à Alemanha depois da Guerra. Este é um momento importante em sua vida porque, a partir de então, inicia-se um processo de ampliação do seu pensamento, que vai perdurar durante os anos 50. Além de desfrutar novamente da posição que tivera na Alemanha ao abandonar a pátria e de ter sua fama firmemente estabelecida nos Estados Unidos, sua notoriedade se alastra mundialmente. Sinais disso são, por exemplo, a docência

²³³ TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2004. p.30.

²³⁴ BARTH, Karl. *Introdução à teologia evangélica*. 7.ed.rev. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2002. p.73.

²³⁵ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.23.

especial que lhe foi oferecida pela prestigiada Universidade de Harvard, em 1955, quando de sua aposentadoria no Union Theological Seminary ou o fato de ter sido capa da bem cotada revista Time em 1959. Nesses anos também sua agenda de conferências era muito intensa até aposentar-se em 1962. Calvani diz que:

(Tillich) Fazia parte de um grupo seletivo de professores não vinculados a qualquer faculdade específica, mas que tinha liberdade para lecionar em todas as faculdades do campus. Nessa condição era convidado a lecionar, participar de debates e bancas em várias faculdades [...] Tornara-se uma personalidade altamente respeitada entre os intelectuais norte-americanos. Era sempre procurado pela conceituada revista Time para opinar sobre algum assunto e angariou respeito também no mundo artístico.²³⁶

E mais:

Nos últimos anos de vida, recebeu títulos honorários de dez diferentes universidades americanas, bem como títulos de *doutor honoris causa* em várias universidades. Recebeu a Grosses Verdienstkreuz, a mais alta honraria da então Alemanha Ocidental. Foi contemplado ainda com a medalha Goethe da cidade de Frankfurt em 1956, o Prêmio Goethe da cidade de Hamburgo em 1958 e o Prêmio da Paz da União Mercantil de Editores Alemães em 1962.²³⁷

Ao aposentar-se em Harvard, Tillich foi convidado para uma cátedra honorária em Chicago, onde permaneceu até sua morte. Esse é um período curioso em sua vida. Numa viagem ao Oriente, em 1960, na companhia de sua esposa Hanna Tillich, ele teve a oportunidade de aprofundar-se na questão das religiões e do diálogo inter-religioso. O contato com as culturas e as religiões orientais o fascinou. Mais uma vez se encontrava em uma situação de fronteira e fez desta ocasião uma oportunidade para dialogar com líderes religiosos de diversas tradições.

Desse encontro brotaram novas reflexões, ao ponto de Tillich afirmar que, se possível, rescreveria sua *Teologia Sistemática* levando em consideração a questão das religiões e a importância do diálogo inter-religioso para a teologia cristã. Com Mircea Eliade, com quem discutiu e dirigiu seminários conjuntos sobre o tema do diálogo inter-religioso em Chicago, elaborou uma série de reflexões tendo esse tema como objeto de estudo. O próprio Eliade comenta o entusiasmo de Tillich na participação de simpósios sobre o tema do diálogo inter-religioso:

O resultado do mesmo não foi só aquele surpreendente espetáculo de um erudito de 78 anos que, depois de três horas de debate, se mostrou mais lúcido e cheio de recursos que muitos dos participantes do seminário,

²³⁶ Idem, p.24.

²³⁷ Ibidem.

inclusive eu mesmo; mas a experiência do testemunho quase carismático de uma mente criativa em pleno processo de criação.²³⁸

Tillich se ocupou intensivamente da questão das religiões e do diálogo inter-religioso nos últimos anos de vida. Seu último livro publicado em vida tem o título de *O cristianismo e o encontro das religiões mundiais (Christianity and the Encounter of World Religions)*, de 1963. Sua última conferência pública foi sobre *O significado da história das religiões para a teologia sistemática (The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian)*, em 11 de outubro de 1965. Em 1966, logo após sua morte, foi publicada uma coletânea de textos sobre a questão das religiões e do diálogo inter-religioso.

Paul Tillich morreu no dia 22 de outubro de 1965, em Chicago, em consequência de um ataque cardíaco. Deixando a esposa Hanna, uma filha, Erdmuthe Tillich Farris e um filho, René Stephen, além de uma preciosa contribuição à teologia e áreas afins. “Termina ali uma vida vivida sempre ‘na fronteira’. Sua obra, porém, continua tendo grande impacto e, à medida que os anos passam, torna-se mais e mais atual e relevante”.²³⁹

2.1.3 FORMAÇÃO INTELECTUAL DE PAUL TILLICH

Quais são os principais interlocutores com os quais Tillich dialogou? Esta é a pergunta fundamental deste tópico. É por ela que buscaremos levantar, de forma introdutória, as principais influências em seu pensamento teológico. De imediato, afirmamos que essa não é uma pergunta fácil de responder. São muitas as fontes de inspiração de nosso teólogo de fronteira. Desde a influência dos pais, passando pelas experiências em ambientes como a igreja e a academia, sofrendo os horrores da guerra e do nazismo, até a vida de imigrante, Tillich colheu ao longo de sua existência enorme influência do tipo de vida que levou. Não se pode descartar esse leque de influências sobre nosso teólogo da fronteira.

Além da influência existencial, há referências teóricas no pensamento de Tillich que vão para além das áreas da filosofia e da teologia. Para que estas influências tenham sido fecundas, a disposição e a abertura de Tillich foram fundamentais. Três condições no processo de sua formação intelectual chamam a atenção e ao mesmo tempo apontam para a

²³⁸ ELIADE, Mircea. Paul Tillich y la historia de las religiones. In: TILLICH, Paul. *El futuro de las religiones*. Buenos Aires: Megápolis; La Aurora, 1976. p.9,10.

²³⁹ MUELLER, Enio Ronald. Paul Tillich: vida e obra. In: MUELLER, Enio; BEIMS, Robert. *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005. p.37.

complexidade do seu desenvolvimento: primeira, sua teologia foi construída segundo o ritmo de perguntas e respostas advindas da situação existencial; segunda, ele desenvolveu suas ideias teológicas a partir de profundo confronto intelectual com as fontes da tradição; terceira, Tillich tinha uma abertura incomum quando se propunha a dialogar com a cultura. Ele não se prendia às limitações da denominação e se abria à plenitude da herança cristã comum.

Na construção do pensamento tillichiano muitas linhas de conhecimento se interligam. Há influências de ideias oriundas de áreas como: artes plásticas, música, literatura, política, sociologia e psicologia, presentes nos seus escritos. Por exemplo, em *Teologia da Cultura*, Tillich faz referência a importantes artistas e suas obras no capítulo sobre o *Protestantismo e estilo artístico*.²⁴⁰ No capítulo *Significado teológico do existencialismo e da psicanálise*, ele dialoga com linhas da psicologia freudiana ao tratar sobre a “psicologia terapêutica” e a “psicologia profunda”.²⁴¹ Já no capítulo *Ciência e teologia*, o diálogo dele é com o cientista Albert Einstein.²⁴² Tillich tinha um elevado nível cultural.

Calvani, no último capítulo do livro *Teologia da arte*, faz uma descrição da recepção do pensamento dele no Brasil e relaciona, por área, os trabalhos feitos em diálogo com seus escritos.²⁴³ Assim, detalhar os interlocutores com as quais Tillich dialogou e, a partir de então, discernir estas influências em seu pensamento seria uma tarefa quase impossível. Não temos esta pretensão. Nossa intenção, nas próximas etapas, é dar um panorama das influências em duas áreas específicas: filosófica e teológica. Embora Tillich dialogue com várias áreas do conhecimento, o seu ponto de partida é filosófico-teológico, quer dizer, ele é teólogo e se beneficia da natureza filosófica para levantar as questões existenciais em busca de “respostas” numa perspectiva da fé. Entendemos ser esta a engrenagem do seu método da correlação e por isso nos deteremos nas influências filosóficas e teológicas. Considerações preliminares feitas, começemos pelas filosóficas.

²⁴⁰ Cf. TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.p.113-121.

²⁴¹ Idem, p.161-176.

²⁴² Idem, p.177-182.

²⁴³ Cf. CALVANI, Carlos Eduardo. A recepção do pensamento de Tillich no Brasil. In: _____. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.377-406.

2.1.3.1 INFLUÊNCIAS FILOSÓFICAS

Vimos que Tillich estudou filosofia nas universidades de Berlim, Tübingen e Halle. Quando jovem aspirava ser filósofo. Seus estudos filosóficos foram nos moldes da tradição de intelectuais da Alemanha como Kant, Schelling, Fichte, Hegel e Schleiermacher.

O pensamento tillichiano está solidamente enraizado no diálogo derivado do pensamento grego clássico, de cunho apologético, inspirado num tipo de filosofia que prezava a harmonia e a unidade. Seu pensamento é fundamentalmente dialético. Mapeando por alto percebem-se influências do dinamismo de Heráclito, do método dialogal dos sofistas e da maiêutica de Sócrates. A dialética é o eixo daquilo que chamou de “método da correlação”. Tillich nunca apreciou um sistema de pensamento cujas respostas já estão previamente formuladas.

Sua apologética estava firmada no diálogo, tal como Abelardo, a quem devotava considerações bastante positivas, principalmente por sua obra *Sic et Non*. Tillich defendia uma filosofia que colocava as verdadeiras questões para a teologia. Exercia uma espécie de “teologia filosófica” onde as questões apresentadas pela filosofia interpelavam a teologia em busca de respostas. Inclusive esse é o método que orienta as cinco partes de sua *Teologia Sistemática*.

Tillich se reconhecia devedor do panteísmo místico de Baruch de Spinoza e Nicolau de Cusa, e sua coincidência entre finito e infinito, do existencialismo cristão de Sören Kierkegaard, da fenomenologia de Martin Heidegger, da teoria da luta de classes de Karl Marx e da visão de Deus como *Mysterium tremendum*, de Rudolf Otto, além das concepções filosóficas de estética de Friedrich Schelling e do idealismo de Johann Gottlieb Fichte. Todos esses pensadores influenciaram seu pensamento filosófico-teológico em algum momento de sua vida.

Dentre essas influências, Tillich se dedicou muito ao pensamento de Schelling, que foi tema de trabalhos acadêmicos. A concentração em Schelling, em suas primeiras pesquisas, foi significativa e representou uma influência que perdurou por toda a sua vida, com diferentes acentos em distintos períodos. Tillich o apreciava por considerar sua filosofia fundamentalmente “teológica”, na medida em que procurava compreender o mundo e a existência na perspectiva do infinito.²⁴⁴

²⁴⁴ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.32-36.

Na tese doutoral em filosofia, *Construção da história da religião na filosofia positiva de Schelling: seus pressupostos e princípios*, o objeto de pesquisa de Tillich foi a compreensão de Schelling sobre a construção da história da religião. Mueller sintetiza o conteúdo da tese:

As distintas religiões eram inseridas numa linha de desenvolvimento histórico, a partir de determinados parâmetros, os quais são justamente analisados por Tillich. O ponto alto desta evolução histórica, então, é a religião cristã, por corresponder mais plenamente aos critérios estabelecidos; no caso de Schelling, a plenitude da Revelação.²⁴⁵

Já na sua tese de teologia, *Mística e consciência de culpa no desenvolvimento filosófico de Schelling*, Tillich trata sobre a identidade com Deus como princípio da mística e antagonismo em relação a Deus como princípio da consciência de culpa. Segundo ele, a primeira relação entre Deus e a mística é necessária por causa da verdade, enquanto a segunda, entre Deus e a culpa, é necessária por causa da moral.

Suas duas primeiras teses acadêmicas versavam sobre Schelling. A filosofia da natureza e a teoria do simbólico deste filósofo, também presentes no romantismo, são referenciais constantes para Tillich. Calvani comenta o esforço de síntese que se tornou preocupação teórica para Tillich:

O romantismo foi um movimento de reação ao racionalismo predominante no século XVIII e fazia apologia da imaginação, da intuição, da espontaneidade, da experiência e da paixão [...] Os autores românticos valorizavam apaixonadamente a natureza e manifestavam grande anseio pelo infinito e pelo absoluto [...] À filosofia caberia captar e mostrar o nexos entre finito e infinito, ao passo que a arte deveria realizá-lo. Valorizava-se, assim, a intuição e o sentimento como meios eficazes de operar essa união. As inúmeras representações de paisagens, comuns nesse período, refletem o desejo de união entre indivíduo e natureza [...] Esse esforço de síntese é, para Tillich, a chave de compreensão do romantismo e foi também sua primeira preocupação teórica.²⁴⁶

Para Tillich, o princípio fundamental do romantismo consiste em que a natureza participa do infinito do qual depende tudo o mais. Em linguagem teológica, significa afirmar a presença de Deus em todas as coisas, como centro vital, sem se confundir com a matéria. Percebemos a influência do princípio da “coincidência dos opostos”, o infinito presente no finito, de Nicolau de Cusa no pensamento tillichiano.

²⁴⁵ MUELLER, Enio Ronald. Paul Tillich: vida e obra. In: MUELLER, Enio; BEIMS, Robert. *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005.p.16.

²⁴⁶ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.31.

É notório o fato de que, equivocadamente, Tillich tenha sido chamado de panteísta, assim como Schelling. Panteísta seria a melhor opção para classificar seu pensamento em diálogo com a filosofia de Schelling. Calvani diz que:

Tanto o sujeito como o objeto encontram-se enraizados num absoluto que não é nem sujeito nem objeto, mas sujeito e objeto em identidade. Tillich reconheceu a validade dessa proposta enquanto esforço de um pensamento nitidamente dialético-dialogal. [...] Em consequência dessa radical filosofia da identidade entre sujeito e objeto, finito e infinito, natureza e consciência, Schelling já aceitava ser chamado de panteísta, desde que por isso se entendesse que tudo está em Deus, mas não, ao contrário, que tudo é Deus. A isso chamamos hoje “panteísmo”. Deus é o antecedente e as coisas são o consequente. O consequente está no antecedente.²⁴⁷

A importância do pensamento de Schelling acompanhou Tillich até a fase madura da *Teologia Sistemática*. “Uma vez que a história é, fundamentalmente, história religiosa (busca de reconciliação), a religião torna-se o elemento primordial a partir do qual deve ser explicada a cultura, e não o inverso”.²⁴⁸

Mas Schelling não foi o único foco dos estudos iniciais de Tillich. Fichte também foi alvo de seu estudo, ao qual dedicou, em 1910, a preleção filosófica que acompanhava formalmente a solenidade de doutoramento. Ele escreveu um trabalho sobre *Exercícios filosóficos: Fichte*, onde propõe relações entre a filosofia da religião de Fichte com o Evangelho de João. As relações entre a filosofia e a exegese bíblica continuarão a ocupá-lo ao longo de sua vida.

O diálogo entre teologia e filosofia e as perguntas colocadas por ela são parte da relação experimentada entre a tradição religiosa e a tradição humanística. Nas palavras de Tillich:

O problema da educação humanística é sua relação com a tradição religiosa que, mesmo sem uma instrução religiosa especial, é onipresente na história, na arte e na literatura. [...] O ginásio humanístico alemão era um dos lugares em que esta tensão era mais manifesta. Enquanto éramos introduzidos à antiguidade clássica em classes por dez horas semanais durante oito anos, encontrávamos a tradição cristã em casa, na igreja, no ensino religioso formal na escola e fora da escola, e na informação religiosa indireta na história, na literatura e na filosofia. O resultado desta tensão era ou uma decisão contra uma ou outra, ou um ceticismo geral, ou uma consciência dividida que levava a gente a tentar superar o conflito de forma construtiva. Este último caminho, o caminho da síntese, foi o que escolhi.²⁴⁹

²⁴⁷ Idem, p.34.

²⁴⁸ Idem, p.36.

²⁴⁹ TILLICH, Paul. *Autobiographical Reflections*. 1952, p.9-10.

Estar na fronteira entre a tradição religiosa e a tradição humanista ou entre a teologia e a filosofia refletiu sobre os trabalhos acadêmicos de graduação de Tillich. Neles ele deixa transparecer a sua dupla cidadania.

Os anos de seus estudos na Alemanha são fundamentais para entender a relação filosófico-teológica que ele empreendeu. Segundo Calvani:

A maioria dos conceitos básicos do sistema tillichiano foi formulada nessa época, tais como “kairos”, “realismo autotranscendente”, “teonomia”, “demônico”, “princípio protestante” e outros. A própria distinção metodológica entre teologia da cultura e teologia da igreja é desse período, bem como a aplicação prática de sua teoria de análise teológica da cultura e boa parte de sua Teologia Sistemática.²⁵⁰

Outro filósofo que influenciou Tillich foi Soren Kierkegaard. A filosofia do pensador dinamarquês motivou Tillich a refletir sobre a alienação da existência humana em relação ao fundamento do ser, o que imprime à vida o caráter da ambiguidade. Ele molda as categorias kierkegaardianas como “alienação”, “culpa”, “desespero” e as lê como sinônimos do que a teologia conceitualiza com o termo “pecado”.

O existencialismo de Tillich era peculiar. Sem ser radical, o diálogo com o existencialismo de Kierkegaard, passando por Schelling e Heidegger, era necessário à reflexão filosófico-teológica sobre as questões cruciais da vida. Tillich se orientava a partir da síntese entre o existencialismo e o essencialismo, polos que se contrapõem em busca de respostas aos dilemas da realidade humana.

Para Tillich, a existência humana, em toda sua complexidade, não pode ser deduzida a priori; ao contrário, deve ser descrita nas mais variadas formas da experiência humana:

Segundo ele (Tillich), a gênese da filosofia existencialista está na apaixonada resistência ao processo de despersonalização e desvalorização do indivíduo, em curso desde o iluminismo e que atingiu níveis insuportáveis na época da Revolução Industrial e nas novas formas de organização social decorrentes dessa época histórica. O inconformismo com tal situação, evidenciado pelo mergulho na subjetividade, que busca na interioridade o preenchimento da vacuidade de sentido que marca o viver humano, dá ao existencialismo um caráter “místico”.²⁵¹

Para Tillich há diferença entre “atitude existencial” e existencialismo: “a atitude existencial é de envolvimento, em contraste com uma atitude meramente teórica ou desapegada. ‘Existencial’, neste sentido, pode ser definido como participar de uma situação

²⁵⁰ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.21.

²⁵¹ Idem, p.38.

em especial uma situação cognitiva com o todo de sua existência”.²⁵² Já “a filosofia existencial poderá ser considerada a tentativa de reconquistar o sentido da vida em termos ‘místicos’ depois de se ter perdido em termos eclesiásticos e positivistas”.²⁵³

Não é difícil entender o valor que Tillich dava ao existencialismo. Tal sistema filosófico emergia como tentativa de resgate do sentido da vida perante o processo de desumanização latente no início do século XX. O ser humano precisava ter a “coragem de ser”, isto é, a “coragem de enfrentar as coisas como elas são, e expressar a ansiedade da insignificância. É coragem criadora que aparece nas expressões criadoras do desespero”.²⁵⁴ Calvani explica:

O indivíduo estava sendo progressivamente lesado de sua singularidade, de sua subjetividade, tornando-se mera engrenagem no processo em curso. Por isso Tillich reconhecia tantos valores positivos na filosofia e na arte existencialista: diante da angústia e da ausência de sentido para a vida, o existencialismo reage com a coragem de assumir o desespero, tomando-o sobre si e resistindo à ameaça radical do não-ser mediante a “coragem de ser” (que significa assumir-se) como si próprio, apesar da falta de sentido.²⁵⁵

Tillich não pode ser considerado um filósofo existencialista. O seu interesse pelo existencialismo serviu como mediação analítica para uma melhor compreensão dos problemas humanos. Seu existencialismo coloca a questão e interpela a teologia a responder, de modo que a fé cristã seja relevante à cultura contemporânea.

Vimos, em linhas gerais, as principais influências filosóficas no pensamento de Tillich. Cabe, agora, levantar, também de forma sintética, as principais influências teológicas na formação de seu pensamento.

2.1.3.2 INFLUÊNCIAS TEOLÓGICAS

Assim como a formação filosófica, os estudos teológicos de Tillich também foram feitos nas universidades de Berlim, Tübingen e Halle. Embora de tradição luterana, a sua teologia não estava presa a uma confessionalidade ou a uma denominação. Seu pensamento era ecumênico, voltado para um labor teológico que ia para além das fronteiras da Igreja, do

²⁵² TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972. p.97.

²⁵³ TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p.154,155.

²⁵⁴ TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972. p.11,12.

²⁵⁵ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.40.

luteranismo e até mesmo do cristianismo. Carl Braaten resume o caráter transconfessional da teologia tillichiana:

(Tillich) Não teve que tentar ser ecumênico; a substância de seu pensamento vinha naturalmente do acervo da tradição clássica cristã. Sua teologia dialogava com grandes homens e grandes ideias do passado, com os pais da igreja antiga, gregos e latinos, com os escolásticos e místicos da Idade Média, com os humanistas da Renascença e com os reformadores protestantes, e com os teólogos liberais e seus críticos neo-ortodoxos. Seu método de empregar a tradição foi eminentemente dialético, no espírito do *sic et non* de Abelardo.²⁵⁶

A abertura ecumênica de Tillich, no espaço de fronteira entre a teologia e a filosofia, dava à sua teologia um caráter apologético. Não apologético no sentido da defesa da fé contra movimentos heréticos ou anticristãos. Mas apologético seguindo o caminho de uma teologia em busca de “respostas”, isto é, ter o que dizer às culturas contemporâneas.

Esta inspiração para a teologia apologética de Tillich veio da patrística, que desenvolveu o diálogo entre filosofia e teologia cristã a partir do conceito do “*logos*”. Para Justino Mártir, por exemplo, toda verdade filosófica é cristã porque Deus na sua soberania permitia que o alcance à verdade se fizesse pelo *Logos Spermatikós*. Tillich via em Justino uma referência para a relação entre a filosofia e a teologia apologética. Segundo Calvani:

Tillich observa que, quando Justino falava do cristianismo como uma “filosofia”, não entendia filosofia tal como hoje, como um campo do saber separado da teologia, mas referia-se a movimentos de caráter espiritual (o que inclui a razão como dimensão do espírito) opostos à magia e à superstição da época. Para Justino, a “filosofia cristã” era universal: continha a verdade total sobre o significado da existência. Por isso, onde quer que a verdade aparecesse, seria sempre cristã.²⁵⁷

De Clemente de Alexandria, Tillich herdou a inspiração de uma cultura infundida pela fé, o que, em linguagem tillichiana, equivale a “cultura teônoma”. Já em Agostinho de Hipona, ele buscou referências epistemológicas “privilegiando a noção de que a alma é o lugar do aparecimento de Deus: o nosso próprio *a priori*; precede-nos em dignidade, realidade e em validade lógica”, diz Calvani.²⁵⁸ Tillich fazia questão de afirmar que a sua teologia é de linha agostiniana: “Devo confessar, sem ambiguidade, que toda minha teologia fica mais na linha da tradição agostiniana do que da tomista”; ou “se vocês quiserem aplicar uma etiqueta

²⁵⁶ BRAATEN, Carl E. Paul Tillich e a tradição cristã clássica. In: TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2004. p.19.

²⁵⁷ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.42.

²⁵⁸ Idem, p.43.

em meu pensamento, podem me chamar de ‘agostianista’ e, nesse sentido, de antiaristotélico e antitomista”.²⁵⁹ Mesmo declarando-se antitomista, Tillich concordava com Tomás de Aquino em um ponto: na ideia da complementação entre natureza e graça, isto é, “graça não substitui a natureza, antes a completa; conseqüentemente, a Revelação não destrói a razão, mas a realiza”, assinala Calvani.²⁶⁰

Embora não se declarasse místico, Tillich acreditava na importância de um “*a priori* místico” na vida do teólogo: “embora não seja um teólogo místico, estou assim mesmo muito mais ao lado da teologia da experiência e da interioridade, pois acredito que o Espírito está em nós”.²⁶¹ Ele se identificava com o misticismo, mas ao mesmo tempo tinha reservas quanto aos limites do movimento. Segundo Calvani, “Tillich apreciava em especial os místicos que não separaram sua experiência do trabalho intelectual, tentando explicá-la e legitimá-la. É o caso de Bernard de Claraval, São Boaventura, Mestre Eckart e Jacob Böehme”.²⁶²

Tillich não entendia misticismo como o oposto de racionalismo e buscava uma purificação do termo de modo a realçar a importância da subjetividade na vida do teólogo e no fazer teológico. Em suas palavras:

Deveríamos evitar, ainda, as distorções da palavra “místico”. Diz-se, por exemplo, que alguém é místico quando sua mente é nebulosa. Naturalmente, não se trata de um emprego sério do termo. Misticismo quer dizer interioridade, participação na Realidade Suprema por meio de experiência interior [...] Devemos admitir a presença de elementos místicos em todas as religiões e em todas as orações. Esse elemento místico é a participação interior na divindade e a experiência da presença de Deus em nós. Se esse elemento não existir, ficaremos apenas com o intelecto ou a vontade; teremos meros sistemas de doutrina ou de ética, mas não teremos religião”.²⁶³

Como vimos nas palavras do próprio Tillich não parece ser sensato expurgar o misticismo da religião. Uma religião sob a tutela do racionalismo padece pela falta de sentido correndo o risco de se limitar à esfera da ética e da moral. Tillich se opunha aos que

²⁵⁹ TILLICH, Paul apud CALVANI, Carlos Eduardo. In: *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.43.

²⁶⁰ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.44.

²⁶¹ TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2004. p.53.

²⁶² CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.45.

²⁶³ TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2004. p.54.

criticavam a importância do misticismo e afirmava sua necessidade como essência de qualquer religião:

Místico é, antes de tudo, uma categoria que caracteriza o divino com presente na experiência. Nesse sentido, o místico é o coração de toda religião. Uma religião que não possa dizer: ‘O próprio Deus está presente’, se converte num sistema de regras morais ou doutrinárias que não são religiosas, mesmo que sejam derivadas de fontes originalmente revelatórias.²⁶⁴

Em linguagem tillichiana, para se alcançar a Deus na via mística, é preciso renunciar a todas as preocupações provisórias em prol da preocupação última. Para falar sobre essa experiência somente por meio da linguagem simbólica, que preserva o caráter do Incondicionado. Calvani afirma que:

Na experiência mística, ao ser “tomado” pelo divino, a pessoa ultrapassa o nível sacramental de fé, reconhecendo que aquilo que nos toca incondicionalmente não pode ser igualado a uma parte da realidade, como o tenta a fé sacramental, nem ser comprimido num sistema racional. Fé é experiência extática. Por isso, somente se pode falar do Incondicional numa linguagem simbólica, que preserve o caráter sagrado (separado, totalmente outro) do que se busca. Essa linguagem desafia as definições precisas típicas dos meios acadêmicos, mas dela não se pode escapar, pois qualquer nova tentativa de definição arrastará as palavras para o campo subjetivo.²⁶⁵

Tillich trata sobre a importância da linguagem poética para falar sobre o tema. A opção pela *poiesis* e não pela *theoria* se justifica diante do fato de se tratar de um mistério. Neste sentido, os símbolos religiosos desvelam a dimensão profunda do real, e remetem a uma dimensão que transcende toda realidade condicionada, tornando possível a experiência da dimensão da profundidade, a experiência do Incondicionado.²⁶⁶

Por isso, Tillich via com bons olhos o pietismo como um movimento que reagia a favor da subjetividade da religião contra a tendência objetiva, técnica e racionalista. Se de um lado, Tillich se aproximava do movimento pietista, do outro, ele se afastava, quando a ala radical impunha como condição de comunhão divina a prática metódica de exercícios ascéticos e a negação de prazeres e divertimento comuns que, para Tillich, significava um juízo negativo da cultura. Diferente do pensamento reformado, a postura tillichiana não buscava converter a cultura aos valores cristãos, o que para o teólogo da fronteira constituía

²⁶⁴ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5.ed. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005. p.308.

²⁶⁵ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.45.

²⁶⁶ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5.ed. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005. p.517-521.

heteronomia, isto é, “negação da estrutura racional humana”.²⁶⁷ “Ele preferia, ao contrário, identificar os elementos místicos na cultura e nas artes. É o caso do expressionismo, que pode ser visto como um movimento de estilo místico, espécie de misticismo imanente ou secularizado”.²⁶⁸

Vimos como o caráter transconfessional da teologia tillichiana favorecia o diálogo religioso em prol de uma teologia que tem o que dizer. A abrangência e ecumenicidade de seu pensamento não se limitavam à tradição protestante, embora tenha assumido seu enraizamento no luteranismo:

Sou luterano por nascimento, educação, experiência religiosa e reflexão teológica. A substância de minha religião permanece luterana. Isso inclui consciência da corrupção da existência, repúdio a todo tipo de utopia social (incluindo a metafísica do progresso), um reconhecimento da natureza demoníaca e irracional da existência, apreciação dos elementos místicos na religião e um repúdio ao legalismo puritano na vida corporal e privada.²⁶⁹

É difícil avaliar a extensão da influência da teologia luterana na vida de Tillich. Ele considerava de suma importância a ruptura provocada pelo protesto de Martinho Lutero contra o sistema católico medieval, por meio do ensino de que a relação com Deus é pessoal e dispensa mediações eclesiais. A valorização da consciência individual, como dotada de teonomia e de uma autoridade que toma o lugar da tradição, ensinada por Lutero, era o que mais Tillich valorizava.

Na Dieta de Worms, em 1521, Johann Eck, assistente do Arcebispo de Trier, interpela Lutero sobre o conteúdo dos seus escritos e este responde firmemente:

Vossa Majestade Imperial e Vossas Senhorias pedem uma resposta simples. Ei-la, simples e sem subterfúgios: A não ser que eu seja convencido de erro pelo testemunho da Escritura ou – visto que não dou valor à autoridade não provada do papa e dos concílios, por ser claro que eles muitas vezes erraram e frequentemente se contradisseram – por um raciocínio evidente, continuo convencido pelas Escrituras, às quais apelei e minha consciência foi feita cativa pela palavra de Deus, não posso e não quero retratar-me de qualquer coisa, pois agir contra nossa consciência não é coisa segura nem permitida a nós. É esta a minha posição. Não posso agir diversamente. Deus me ajude. Amém.²⁷⁰

²⁶⁷ TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2004. p.58.

²⁶⁸ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.46.

²⁶⁹ TILLICH, Paul. *On the boundary: an autobiographical sketch*. New York: Charles Scribner's Sons, 1966. p.74,75.

²⁷⁰ LUTERO, Martinho. A Dieta de Worms: resposta final de Lutero. In: BETTENSON, H. *Documentos da igreja cristã*. 3.ed. São Paulo: ASTE, 1998. p.304.

O apelo à consciência e a ruptura com a tradição institucionalizada só foram possíveis porque Lutero nutria uma forte relação pessoal com Deus, fundamentada numa fé firmada na convicção da aceitação de Deus independente da nossa condição. Isso foi para Tillich uma grande contribuição: “a reafirmação da justificação pela graça mediante a fé, poderoso símbolo para expressar a salvação como aceitação do novo ser”.²⁷¹

Outro elemento da teologia de Lutero, que produzia admiração em Tillich, foi o caráter paradoxal da vida religiosa. Calvani explica:

Lutero é também apreciado como teólogo do paradoxo – a comunhão com Deus se estabelece a partir do reconhecimento da enorme distância que nos separa dele, apesar de Ele estar mais próximo de nós que nós mesmos; a fé caminha de mãos dadas com a dúvida; a santidade com o pecado.²⁷²

Tillich corroborava com essa interpretação de que a dúvida é um elemento sem o qual nenhum ato de fé é concebível. Trata-se da aceitação corajosa da dúvida e da incerteza no ato de crer. A fé revela seu caráter dinâmico no fato de suportar corajosamente a incerteza e a dúvida. A dúvida presente em todo ato de fé, porém, não é a dúvida cética ou metódica, mas a dúvida existencial. “Não se trata aqui nem da permanente dúvida do cientista, nem da dúvida volátil do cético; é, isto sim, a dúvida de uma pessoa que está seriamente possuída por algo concreto”.²⁷³ A presença da dúvida existencial não indica fraqueza na fé; ao contrário, demonstra sua seriedade. Fé, nesse caso, é aceitação da presença da graça de Deus que nos envolve a despeito do nosso não merecimento.

Outro pensador que influenciou Tillich foi Friedrich Schleiermacher. Mal compreendido e rejeitado por neo-ortodoxos, Schleiermacher dava a Tillich a ideia da limitação conceitual e moral na busca por Deus. Deus se deixa ser achado pela intuição do sentimento de dependência absoluta presente na natureza humana. O Deus da religião, portanto, não é reconhecido pela aceitação de teorias formuladas para justificá-lo ou pela rendição intelectual a elas. Deus é encontrado na experiência concreta da vida das pessoas. Nos *Discursos sobre a religião*, Schleiermacher já afirmava que “religião não é ‘conhecer’ (dogma) ou ‘fazer’ (ética), mas o discernimento intuitivo e imediato da existência universal de

²⁷¹ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.47.

²⁷² Ibidem.

²⁷³ TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 7.ed. São Leopoldo. Ed. Sinodal, 2002. p.18

todas as coisas finitas dentro do infinito e através do infinito, de todas as coisas temporais dentro do eterno e através do eterno”.²⁷⁴

A influência de Schleiermacher é percebida, dentre outras categorias, no conceito tillichiano de fé. Nas observações introdutórias do livro *Dinâmica da Fé*, Tillich deixa transparecer isso:

Difícilmente haverá alguma palavra na linguagem religiosa – seja ela erudita ou popular – que tenha sido mais incompreendida, distorcida e mal definida do que a palavra fé. Ela é um desses termos que primeiro precisam ser curados, antes de poderem curar pessoas. Hoje a palavra “fé” causa mais desorientação do que cura. Ela confunde as pessoas, levando a extremos como ceticismo ou fanatismo, resistência pela razão ou sujeição emocional, rejeição de religião genuína ou aceitação acrítica de sucedâneos. [...] Assim não nos resta por enquanto nenhuma outra saída senão tentar reinterpretar esta palavra e excluir suas conotações distorcidas e enganadoras, as quais se lhe associaram através dos séculos. É a esperança do autor alcançar ao menos esse propósito, mesmo se não lhe for dado chegar à meta muito mais ambiciosa de convencer alguns dos leitores do poder oculto da fé que se encontra em seu íntimo, mostrando-lhes a imensurável importância daquilo que é expresso na fé.²⁷⁵

Tillich concorda com Schleiermacher na afirmação de que a dimensão da fé está presente em todo ser humano. Para ele, fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente, um ato da pessoa inteira que se realiza no centro da vida pessoal e influencia todas as dimensões da personalidade. Esse estado pode ter um conteúdo conceitual e teológico que, embora importante para o fiel, é irrelevante para a definição da natureza religiosa do estado de fé.

Outra influência de Schleiermacher em Tillich foi o uso da linguagem no âmbito teológico. Vimos que Tillich fazia opção por uma linguagem simbólica, menos conceitual, que produz aproximações no entendimento das coisas divinas sem, contudo, ter a pretensão de reduzi-las ao ponto de empobrecê-las. Por exemplo, na palavra “Deus”, tanto Schleiermacher quanto Tillich evitavam a categoria “pessoa” para referir-se a Ele, com o receio de reduzi-lo a um mero objeto. Eles preferem o uso do termo “espiritualidade” para referir-se a Deus. Diz Tillich:

Schleiermacher temia que o termo “pessoa” aplicado a Deus fizesse dele um objeto sujeito às nossas capacidades cognoscivas e ativas. Usava, em vez disso, o termo “espiritualidade”. Naturalmente, no termo “espiritualidade” está implícito o termo “personalidade”. Não há espírito que não seja ao

²⁷⁴ SCHLEIERMACHER, Friedrich apud CALVANI, Carlos Eduardo. In: *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.49.

²⁷⁵ TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 7.ed. São Leopoldo. Ed. Sinodal, 2002. p.5.

mesmo tempo portador da pessoa. Mas o conceito de espiritualidade é mais adequado porque acaba com o perigo da distorção objetivada da ideia de Deus.²⁷⁶

É a partir da postura crítica e dialética que Tillich “combina essencialismo e existencialismo, tradição cristã e crítica secular, alinhavados por uma firme convicção teológica da presença ativa do *Logos* no espírito humano, o que vai resultar finalmente em sua concepção da interdependência mútua entre religião e cultura”.²⁷⁷

Vimos na introdução da nossa discussão que Tillich não foi influenciado somente por filósofos e teólogos. A arte também contribuiu para a sua formação intelectual. Durante sua vida, a arte foi uma constante referência e fonte de inspiração. Nos escritos tillichianos não faltam registros de visitas a museus e comentários sobre quadros e estilos arquitetônicos de edifícios religiosos. Ele utilizava constantemente em suas aulas a arte como fonte para a compreensão do conteúdo ministrado. Segundo ele:

Eu mesmo me utilizei de pinturas em minhas aulas a fim de mostrar, em outros campos da vida, especialmente na filosofia, o parentesco da forma e da substância, a possibilidade de quebrar a forma superficial da realidade a fim de observar dentro de suas profundidades; e devo confessar que não havia aprendido destas pinturas dos grandes artistas modernos que penetraram dentro do domínio do qual os símbolos nascem. Você não pode entender teologia sem entender símbolos.²⁷⁸

Tillich tinha consciência da força da arte enquanto estimulador do espírito humano a perceber novos ângulos da realidade e da existência. Não é a toa que, durante as suas aulas, ele fazia circular entre os alunos algum material artístico com o objetivo de aguçar no aluno a capacidade de enxergar a riqueza da realidade para além do fenômeno.²⁷⁹ Calvani comenta o gosto e o estilo variado de Tillich:

Admirava Goethe, Hölderlin, Novalis, Eichendorf, Rilke e Kafka. Quanto à música, apreciava Bach, Charlie Parker e Miles Davis. Mas o interesse maior de Tillich nesse campo era mesmo para com a pintura e a arquitetura. Como muitos da vanguarda de sua época, empolgou-se com o estilo Bauhaus. Nos

²⁷⁶ TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2004. p.129.

²⁷⁷ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.51.

²⁷⁸ TILLICH, Paul. *Aspectos existencialistas da arte moderna*. In: _____. *Textos selecionados*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p.48.

²⁷⁹ Interessante observar o capítulo 7 de *Christianity and the Existentialists* (O Cristianismo e o Existencialismo) as constantes referências e citações a artistas importantes. Todo o texto é ilustrado para uma melhor compreensão por meio da visualização. O texto está disponível em: TILLICH, Paul. *Aspectos existencialistas da arte moderna*. In: _____. *Textos selecionados*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p.31-50.

Estados Unidos, participou de um grupo interdisciplinar sobre teologia e arquitetura com Pietro Belluschi, um dos mais respeitados arquitetos daquele país, responsável pela nova catedral católica de São Francisco, na Califórnia. Por diversas vezes criticou a absoluta falta de interesse estético da parte de construtores de templos protestantes nos Estados Unidos, mais preocupados com o conforto, funcionalidade e aproveitamento racional dos espaços, que propriamente em proporcionar um ambiente onde o espaço seja capaz de expressar a abertura do finito ao infinito.²⁸⁰

Do mundo artístico, Tillich privilegiava a pintura, especialmente o expressionismo, no qual criticava a superficialidade e brevidade da cultura burguesa e apontava para a busca da liberdade e profundidade da realidade última, do Incondicional. Percebia-se na esfera da arte a tensão entre teonomia, autonomia e heteronomia. O próprio Tillich afirma que:

A análise teônoma conseguia decifrar experiências enigmáticas, como a destruição visionária do idealismo e do naturalismo burgueses na arte e na literatura por meio do expressionismo e do surrealismo; era capaz de mostrar a base religiosa da rebelião proveniente do lado vital e inconsciente da personalidade humana contra a tirania moral e intelectual da consciência; e ainda interpretava o caráter quase religioso, fanático e absolutista das reações do século vinte contra o dezenove, fazia tudo isto sem qualquer referência à religião organizada, referindo-se apenas ao elemento religioso oculto nesses movimentos anti-religiosos e anti-cristãos. Em todos esses movimentos havia certa preocupação suprema, incondicional, decisiva, absolutamente séria e, portanto, sagrada, mesmo ao se expressar por meio de termos puramente seculares.²⁸¹

Dessa forma, movimentos revolucionários artísticos representavam princípios religiosos em ação, ainda que ocultos. A partir daí, é possível observar como Tillich aplicava, na prática, sua teoria de que a religião é a substância da cultura e a cultura, a forma da religião. A obra de arte não produz o Incondicional; mas revela-o.²⁸²

Fica como observação final o fato de que na análise introdutória das influências filosóficas e teológicas de Tillich não assumimos uma postura acrítica em relação ao contexto em que essas influências aconteceram. Tillich não passou pelos desdobramentos da pós-modernidade com a crítica à metafísica e às metanarrativas. Sua preocupação filosófica-teológica se inscreveu em contextos, alemão e estadunidense, inquietos com a secularização. Mas mesmo reconhecendo os condicionamentos culturais por trás da teologia tillichiana, percebe-se a riqueza de seu pensamento e a abertura que ele possibilita. Entre erros e acertos, seu pensamento é atual e provocativo. O método da correlação proposto por ele é exemplo

²⁸⁰ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010. p.52.

²⁸¹ TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. São Paulo: ASTE, 1996. p.86.

²⁸² CALVANI, Carlos Eduardo. Op. cit. p.53.

disso. De forma instigante, ele dá à teologia a condição de contextual quando se abre a ouvir as perguntas do contexto, da situação. Mais adiante analisaremos o método da correlação e suas pretensões. Mas, primeiro, faremos uma breve introdução à produção de Paul Tillich conhecida como “teologia de fronteira” sua proposta e desafios com o objetivo de já identificar como o método de correlacionar a inteligência da fé com a vida está presente nos seus escritos.

2.2 TEOLOGIA DE FRONTEIRA

Somente nas duas últimas décadas de sua existência octogenária é que Tillich conseguiu ocupar um lugar de proeminência no firmamento da teologia. Isso ocorreu também pelo fato de que todas as suas maiores obras foram publicadas nos últimos anos de sua vida. Essa informação é significativa se considerarmos a vida de Tillich e os momentos de mudança de pensamento que geraram nele um espírito mais maduro, crítico e consciente.

Tillich coloca-se na fronteira entre o protestantismo liberal e a neo-ortodoxia barthiana. Para Stanley Grenz e Roger Olson, ele faz parte do grupo de teólogos chamados estranhamente de “liberais corrigidos”:

O liberalismo, cujo renascimento eles defendiam, era aquele que havia passado pela purificação do fogo neo-ortodoxo. Em decorrência disso, seu liberalismo era mais profundo, caracterizado por uma percepção mais acentuada da imanência de Deus dentro do processo de vida de suas criaturas.²⁸³

Num primeiro momento, Tillich fez parte do movimento da teologia dialética de Karl Barth com o propósito de combater o liberalismo teológico e os seus efeitos sobre o cristianismo. Desde então, se opôs ao racionalismo de Adolf Harnack para, num segundo momento, se opor também à pura fé de Barth e à sua teologia querigmática. Para isto, Tillich baseou sua teologia no princípio da correlação, que é o método fundamental que perpassa toda a sua teologia.

O propósito teológico de Tillich consiste em estabelecer uma ponte razoável e autêntica entre a fé, a Revelação cristã e a cultura moderna. Em suas palavras:

Um sistema teológico deve satisfazer duas necessidades básicas: a afirmação da verdade da mensagem cristã e a interpretação desta verdade para cada nova geração. A teologia oscila entre dois polos: a verdade eterna de seu

²⁸³ GRENZ, Stanley; OLSON, Roger. O aprofundamento da imanência: reformulações da tradição liberal. In: _____. *A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2003. p.136.

fundamento e a situação temporal em que esta verdade eterna deve ser recebida. Não são muitos os sistemas teológicos que souberam combinar perfeitamente essas duas exigências. A maioria deles ou sacrificam elementos da verdade ou não são capazes de falar no momento atual.²⁸⁴

Para este fim, Tillich desenvolveu o “método da correlação”, segundo o qual o conteúdo da Revelação cristã se apresenta e demonstra como resposta às perguntas cruciais que brotam da existência moderna. A crítica que ele fez à teologia querigmática de Barth é devida ao fato de que ela levava mais em conta o anúncio, o querigma, sem dar o devido valor ao outro polo, o destinatário, representado por todas as várias formas culturais que exprimem a interpretação da existência por parte do ser humano moderno. Daqui nasce o projeto tillichiano de completar a “teologia querigmática” com uma “teologia apologética”, ou seja, uma “teologia que-dá-repostas” (*answering theology*).

2.2.1 TEOLOGIA QUE-DÁ-RESPOSTAS

A teologia apologética tillichiana ou a “teologia que-dá-repostas” busca formular e comunicar os seus conceitos de modo que fale verdadeiramente à situação moderna. Por “situação”²⁸⁵, Tillich referia-se às “questões e preocupações particulares das pessoas dentro de nossa cultura, o aspecto científico e artístico, as formas econômicas, políticas e éticas através das quais elas expressam sua interpretação da existência”.²⁸⁶ Não é sem motivos que ele criticava duramente o fundamentalismo teológico e a teologia querigmática, que não se preocupavam devidamente em dar respostas à “situação” dos seus interlocutores. Já a teologia apologética buscava contextualizar a mensagem cristã à mentalidade moderna sem, contudo, perder a sua palavra e singularidade.

Com o propósito de construir uma *Answering Theology* é que Tillich estudou os grandes filósofos. Vimos como a filosofia é importante para o método tillichiano. Ela põe as questões e espera que a teologia as responda. Sua *Teologia Sistemática* foi constituída segundo o ritmo de perguntas e respostas que emergem da situação existencial. Braaten comenta a importância dessa relação ao afirmar “que a filosofia levanta a questão que a teologia deve responder”, isto é, “o evangelho é a resposta divina às questões da existência

²⁸⁴ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5.ed. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005. p.22.

²⁸⁵ Palavra de difícil tradução no pensamento de Paul Tillich. O termo “*situation*” aparece entre aspas em sua *Teologia Sistemática* e parece indicar o âmbito existencial ou o lugar existencial. Talvez a expressão em alemão “*Sitz in leben*” traduza bem a opção de Tillich pela palavra “*situation*”.

²⁸⁶ GRENZ, Stanley; OLSON, Roger. *A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2003. p.139.

humana vivida sob a lei. A filosofia funciona analogicamente à lei como a teologia ao evangelho”.²⁸⁷ A filosofia é essencial na tarefa apologética da teologia. Tillich tinha a mais alta consideração por ela: “Nenhum teólogo deve ser levado a sério como teólogo, mesmo que seja um grande cristão e um grande estudioso, se sua obra mostrar que ele não leva a sério a filosofia”.²⁸⁸

Seu sistema teológico é composto pela filosofia, sobretudo a de Schelling, que, como vimos, despertou seu interesse pela sua “fundação de uma filosofia cristã em contraste com a filosofia humanista da essência de Hegel e por sua interpretação da história como história da salvação”²⁸⁹ e a teologia existencial, principalmente na linha de Scheleirmacher. A filosofia e a teologia são dois aspectos distintos, porém inseparáveis e interdependentes, de uma ontologia plenamente desenvolvida.

Curioso como a teologia tillichiana traz as marcas da sua vida de fronteira. Vimos, na breve biografia acima apresentada, como o teólogo de fronteira garimpou por onde passou elementos balizadores para sua teologia. Por exemplo, Tillich esteve na escola de Martin Kähler, defensor de que os Evangelhos não podem ser considerados como documentos de crônica histórica da vida de Jesus, mas apenas como documentos históricos da mensagem pregada pela Igreja primitiva, ou seja, do querigma. Battista Mondim comenta a influência da escola de Kähler na cristologia tillichiana:

Estes (os Evangelhos) contêm, portanto, o Cristo histórico, mas não nos permitem reconstruir fielmente os acontecimentos de sua vida, mas só o testemunho prestado pela Igreja a Jesus como o Cristo. Essa distinção entre o Cristo histórico e o Cristo da crônica histórica influenciou profundamente Tillich e encontra-se na base do seu forte ceticismo sobre tudo o que se refere aos episódios particulares da vida de Cristo (à exceção de seu nascimento e da sua morte na cruz).²⁹⁰

Vimos também como a experiência bélica foi-lhe de grande utilidade para o amadurecimento de sua personalidade. O relato da experiência da noite de terror na batalha de Champagne, em 1915, registra o momento em que Tillich despiu as vestes da visão liberal, burguesa e idealista da realidade em que fora criado e começou a colocar as vestes de uma visão mais concreta da realidade. A afirmação dada à revista Time, em 1959, de que “o

²⁸⁷ BRAATEN, Carl E. Paul Tillich e a tradição cristã clássica. In: TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2004. p.30.

²⁸⁸ TILLICH, Paul. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago: University of Chicago Press, 1955. p.7,8.

²⁸⁹ TILLICH, Paul. *The Interpretation of History*. New York, 1936. p.6.

²⁹⁰ MONDIM, Battista. Paul Tillich e a teologia da correlação. In: _____. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Ed. Teológica, 2003. p.88.

conceito tradicional de Deus estava morto”, assinala para o futuro programa teológico de Tillich, como assegura Mondim:

Persuadido de que o conceito tradicional de Deus não tem mais significado para o homem moderno, (Tillich) dedicará toda a sua vida e as suas energias para transformar a mensagem cristã, dar-lhe uma nova expressão, fazer com que corresponda mais aos problemas e às exigências do homem contemporâneo. Assim, enquanto para a maior parte dos seus contemporâneos a Primeira Guerra Mundial significou apenas o fim da visão do mundo do século XIX, o fim da cultura burguesa, o fim de todas as filosofias tradicionais, do idealismo ao positivismo, do voluntarismo ao espiritualismo, para Tillich aquele cataclisma teve um significado ainda mais profundo: para ele, com o capitalismo ruíram também todas as suas estruturas e superestruturas, inclusive a religião. A concepção deísta de Deus como senhor providente colocado fora do mundo não se sustentava mais, tendo-se tornado mesmo um obstáculo para a religião, uma razão pela qual muitos não tinham mais fé. Para salvar a religião, era preciso abandonar Deus assim como ele era concebido tradicionalmente. A revisão do conceito de Deus tornava-se, pois, um dos principais objetivos da obra de Tillich.²⁹¹

Os anos pós-guerra são considerados importantes para a construção teológica do nosso autor porque apontam para a rápida maturação em sua mente de ideias, princípios e doutrinas originais que vão dar a ele notoriedade mundial.

A docência no Union Theological Seminary de Nova Iorque foi importante para a ampliação da teologia de Tillich. Ele próprio reconhecia que estar no Union dava-lhe condições de diálogos entre teologia e cultura:

Se Nova Iorque é a ponte entre os continentes, o Union Seminary é o caminho que conduz a essa ponte, sobre a qual se movem as igrejas do mundo. Uma contínua corrente de visitantes de todos os países e de todas as raças passa por nosso quadrilátero. Em tal ambiente, é quase impossível permanecer provinciano. A abertura mundial, tanto no campo teológico como nos campos cultural e político, é uma das coisas pelas quais sinto maior gratidão.²⁹²

Lembremos também que nos Estados Unidos, além de trabalhar no Union, Paul Tillich deu aulas na Universidade de Columbia, onde manteve frequentes contatos com o movimento da “psicologia do profundo”. Muitos seminários e discussões foram feitos em torno da relação entre a compreensão teológica e psicoterápica do ser humano. Tillich manteve contatos pessoais com analistas e psicólogos, o que lhe deu a consciência de que não é “possível hoje

²⁹¹ Idem, p.89,90.

²⁹² TILLICH, Paul apud KEGLEY, W; BRETALL, R.W. Autobiographical Reflections. In: _____. *The Theology of Paul Tillich*. New York, 1952. p.14.

em dia elaborar uma doutrina cristã do homem sem usar o imenso material descoberto pela ‘psicologia do profundo’”.²⁹³

O ponto alto da vida acadêmica de Tillich foi na Universidade de Harvard. Lá ele ocupou um lugar de destaque entre os eruditos dos *Harvard’s University Professors* responsáveis pelas pesquisas do projeto “Fronteiras do Conhecimento” (*On the Frontiers of Knowledge*). Em Harvard, ele assumiu a cátedra teológica mais importante nos Estados Unidos e pôde difundir sua teologia entre universitários de maior prestígio em solo estadunidense e no mundo.

Antes de passar para a produção literária de Tillich, não podemos deixar de dizer novamente algo sobre as reflexões produzidas por ele nos últimos anos de vida na Universidade de Chicago. Depois de uma visita ao Oriente, Tillich, juntamente com Mircea Eliade, dirigiu seminários sobre o tema do diálogo inter-religioso. O tema foi motivo de preocupação para ele ao ponto de sugerir uma reelaboração de sua *Teologia Sistemática*, tamanha era a importância do diálogo inter-religioso para a teologia cristã.

2.2.2 PRODUÇÃO BIBLIOGRÁFICA

A produção literária de Tillich envolve mais de quatrocentos escritos. Do ponto de vista cronológico, divide-se em dois grupos: alemão e estadunidense, sendo que a produção deste último período foi muito fecunda. Seus textos abarcam dois gêneros de escritos: alguns são dirigidos aos especialistas, outros ao grande público.

Ao grande público destinou, entre outras, as seguintes obras: *The Protestant Era* (1948); *The Shaking of the Foundations* (1948); *The Courage to Be* (1952); *Love, Power and Justice* (1954); *The New Being* (1955); *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (1955); *Dynamics of Faith* (1958). Quase todas foram traduzidas para o português.²⁹⁴ Trata-se de escritos de linguagem simples e objetiva, que divulgavam a mensagem religiosa de Tillich

²⁹³ TILLICH, Paul apud MONDIM, Battista. Paul Tillich e a teologia da correlação. In: _____. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Ed. Teológica, 2003. p.91. Cf. também em: TILLICH, Paul. Significado teológico do existencialismo e da psicanálise. _____. In: *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p.161-173.

²⁹⁴ As obras de Tillich destinadas ao público em geral traduzidas para o português são: *A Coragem de Ser* (Paz e Terra), *Dinâmica da Fé* (IEPG/Sinodal), *História do Pensamento Cristão* (ASTE), *A Era Protestante* (ASTE) e *Amor, Poder e Justiça* (Novo Século). Cf. também em: MUELLER, Enio; BEIMS, Robert. *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005. p.193-196, as edições das obras de Paul Tillich.

para aqueles que não dominam as questões teológicas, mas que se interessavam pela relevância da fé cristã na sociedade moderna.

Segundo Battista Mondin, as obras *O abalo das fundações* (*The Shaking of the Foundations*) e *O novo ser* (*The New Being*) foram as que tiveram maior influência. As questões levantadas pelo *O abalo das fundações* são respondidas pelo livro *O novo ser*.²⁹⁵ A tese de tal obra é que os símbolos, os conceitos e a linguagem com que a mensagem cristã é expressa hoje estão superados. A mensagem cristã, presa aos domínios da linguagem pré-moderna, perdeu a capacidade de comunicar algo ao ser humano moderno. Nem mesmo o símbolo mais importante, como Deus, diz-lhe ainda alguma coisa. E o pior, além de não dizer nada, acaba por criar barreiras, devido ao descompasso entre uma ideia equívoca de Deus e as questões das culturas atuais. Conforme Tillich:

Se tal palavra (Deus) não tem mais para você muito significado, traduzam-na e falem da profundidade de sua vida, do fundamento de seu ser, daquilo que verdadeiramente lhes importa, daquilo que verdadeiramente levam a sério, sem reservas. Para fazê-lo, talvez vocês devam esquecer algumas das noções tradicionais de Deus, talvez tenham que esquecer essa mesma palavra.²⁹⁶

Assim, para Tillich, é necessário abandonar as categorias religiosas que não comunicam mais e substituí-las por símbolos novos, em conformidade com o novo modo de pensar, a fim de evitar o esfacelamento do ser humano contemporâneo diante da forma do secularismo.

Em resposta ao problema levantado no livro *O abalo das fundações*, Tillich propõe a tese de *O novo ser*. Jesus Cristo é apresentado como protótipo do Novo Ser e a sua mensagem como uma novidade de vida capaz de atrair o ser humano moderno. Segundo Tillich: “O cristianismo é a mensagem da Nova Criação, do Novo Ser, da Nova Realidade, que se manifestou com a vinda de Jesus, que por essa razão e só por essa razão é chamado o Cristo. Com efeito, o Cristo, o Messias, o eleito e ungido, é aquele que traz o novo estado de coisas”.²⁹⁷ Mas, para que o Novo Ser tenha o mesmo impacto sobre a vida das pessoas como teve há mais de dois milênios é necessário despojá-lo dos esquemas mentais e das práticas supersticiosas em que ele foi categorizado.

Para os especialistas em teologia, Paul Tillich, escreveu, em 1923, *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (*O sistema das ciências segundo objetos e*

²⁹⁵ MONDIM, Battista. Paul Tillich e a teologia da correlação. In: _____. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Ed. Teológica, 2003. p.94.

²⁹⁶ TILLICH, Paul. *The Shaking of the Foundations*. New York: Charles Scribner's Sons, 1948. p.63.

²⁹⁷ TILLICH, Paul. *The New Being*. New York: Charles Scribner's Sons, 1955. p.15.

métodos), *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology* (1967), *History of Christian Thought* (1968) e a grande obra *Systematic Theology*, em três volumes (1951, 1957 e 1963). Na *Teologia Sistemática*, o teólogo dos ensaios e dos discursos percorreu também o caminho da síntese, numa das obras mais completas da teologia do século XX. Rosino Gibellini chama a atenção para a pretensão da *Teologia Sistemática* de Tillich:

A *Teologia Sistemática* não pretende ser uma Suma, que trata explicitamente de todos os problemas reais, e todavia supera o gênero literário do ensaio, que se concentra num só problema, para enfrentar organicamente aquele feixe de problemas que afligem o homem em sua situação concreta e exigem uma resposta. Nela não se pratica uma “teologia da fuga”, e sim – segundo a terminologia da conferência berlinense de 1919 – uma “teologia do ataque”, cuja estratégia é o método da correlação, que o teólogo ilustra na importante introdução geral à obra.²⁹⁸

A *Teologia Sistemática* foi um empreendimento de quarenta anos de esforços. Desde 1925, Tillich já pensava em elaborar uma obra desse porte. O primeiro volume foi publicado em 1951, o segundo em 1957 e o terceiro e último em 1963, todos publicados originalmente pela University of Chicago Press. No Brasil, coube a parceria entre a Escola Superior de Teologia (EST) e a Editora Sinodal, ambas instituições luteranas situadas em São Leopoldo (RS), a tradução da “*Systematic Theology – Three volumes in one*” para a língua portuguesa. Material que se encontra na quinta edição, revista, de 2005.

O texto original é dividido em três volumes: O primeiro é organizado em duas partes, tratando respectivamente da razão e da Revelação (*Reason and Revelation*) e do ser e Deus (*Being and God*). O segundo trata da existência e do Cristo (*Existence and the Christ*). O terceiro, também organizado em duas partes, estuda a vida e o Espírito (*Life and the Spirit*) e a história e o Reino de Deus (*History and the Kingdom of God*). Pelos títulos, pode-se perceber que:

Em toda a obra Tillich emprega o mesmo modelo, correspondente à concepção que ele tem da Revelação, entendida como resposta de Deus aos problemas fundamentais do homem. Com base nessa concepção, é lógico abordar os problemas teológicos particulares em dois momentos: no primeiro, são analisadas as questões colocadas pelo homem; no segundo, são expostas as respostas dadas pela Revelação.²⁹⁹

O método da correlação entre perguntas e respostas perpassa toda a obra: a Revelação como resposta à pergunta da razão; Deus como resposta à pergunta sobre o ser; Cristo como resposta à pergunta sobre a alienação da existência; o Espírito como resposta à pergunta sobre

²⁹⁸ GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2.ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2002. p.92,93.

²⁹⁹ MONDIM, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Ed. Teológica, 2003. p.95.

a ambiguidade da vida individual e coletiva; o Reino de Deus como resposta à pergunta sobre o sentido da história. É no conjunto de perguntas existenciais que a teologia tillichiana emerge oferecendo respostas de forma sistemática.

Na próxima etapa, falaremos melhor sobre a *Teologia Sistemática* identificando o método da correlação no conjunto dos temas abordados por Tillich. Ao conceituar o método, ele o aplica na correlação entre os assuntos que compõem a sua grande obra dando uma noção clara da relevância do caminho proposto para uma teologia cristã pertinente ao mundo científico como originalmente propunha ele.

Até o momento, fizemos algumas alusões ao método correlacional de Tillich quando expomos sua biografia e sua teologia. Daqui em diante, a nossa atenção estará voltada para o método da correlação levando em consideração a opção que nosso autor faz por espaços fronteiriços. Chamamos esse momento de “método de fronteira”.

2.3 MÉTODO DE FRONTEIRA

A vida e a obra de Paul Tillich são mais do que estar na linha fronteira entre dois continentes, mas, ao mesmo tempo, estar entre os mundos, entre os tempos, estar em tensão e em movimento, pensar não em monólogos, mas em diálogo. A teologia de fronteira tillichiana consiste na relação que ele institui entre religião e cultura secular, e, no método de correlação, constantemente praticado em sua *Teologia Sistemática*.

Sua contribuição epistemológica, sintetizada no seu método, permite com que o conteúdo da Revelação cristã se apresente e demonstre respostas às perguntas cruciais que brotam da existência do ser humano na modernidade. É verdadeiramente um “método de fronteira” que dá condições a Tillich de desenvolver a sua teologia apologética, ou seja, uma “teologia que-dá-repostas” (*Answering Theology*).

O uso do método da correlação é uma opção pela fronteira entre perguntas e respostas. É preciso ouvir as perguntas para formular respostas. Sem a situação, não há perguntas. Numa época como a nossa, tão cheia de demandas, a teologia necessita ouvir atentamente o grito de uma sociedade plural que anseia por orientação. Correlacionar a Revelação com a vida concreta das pessoas passa a ser uma tarefa fundamental para o teólogo contextualizado.

No pensamento tillichiano, a “fronteira” (*boundary*) é chave hermenêutica de sua vida e teologia, a saber, a reivindicação do espaço fronteiro entre diferentes saberes e possibilidades. Estar neste espaço consiste em estar numa posição frutífera para o

pensamento. Na autobiografia *On the Boundary*, Tillich deixa transparecer o lugar privilegiado da situação de fronteira na aquisição do conhecimento: “A fronteira é o melhor lugar para a aquisição de conhecimento”.³⁰⁰

Uma situação de fronteira se dá quando a possibilidade humana alcança seu limite, quando a existência humana é confrontada pela ameaça última. Segundo o próprio Tillich:

A existência na fronteira, em uma situação de limite, é cheia de tensão e movimento. Não é estática, mas, ao contrário, é uma travessia e retorno, uma repetição de retorno e travessia, um vai-e-vem, cujo objetivo é criar uma terceira área além dos limites territoriais, uma área onde se pode permanecer por um tempo sem ser encerrado em algo hermeticamente limitado.³⁰¹

2.3.1 OPÇÃO POR ESPAÇOS FRONTEIRIÇOS

O que há de tão atraente nos espaços de fronteira? Quais são as possibilidades que esses espaços criam e que ambientes centralizadores não são possíveis? Como a fronteira propicia a potencialização do método da correlação de Paul Tillich? Estas são algumas das perguntas que nortearão a busca por respostas que iluminem a compreensão sobre a fronteira como lugar ideal para aquisição de conhecimento.

A palavra “fronteira” tem um campo semântico interessante. Do sentido literal de limitação de área ao sentido figurado como contorno de espaços imaginários, o termo sugere a consciência de pelo menos dois ambientes separados e/ou ligados por uma linha fronteira. O escritor, biólogo e jornalista moçambiquenho Mia Couto, no texto *Repensar o pensamento, redesenhando fronteiras*, ilustra a imagem física e abstrata suscitada pelo signo “fronteira” e o desafio para o pensamento:

Nosso pensamento, como toda a entidade viva, nasce para se vestir de fronteiras. Essa invenção é uma espécie de vício de arquitetura: não há infinito sem linha do horizonte. Desde a mais pequena célula aos organismos maiores, o desenho de toda a criatura pede uma capa, um invólucro separador. A verdade é esta: a vida tem fome de fronteiras. É assim que se passa e não haveria nada a lamentar. Porque essas fronteiras da natureza não servem apenas para fechar. Todas as membranas orgânicas são entidades vivas e permeáveis. São fronteiras feitas para, ao mesmo tempo, delimitar e negociar. O “dentro” e o “fora” trocam-se por turnos.³⁰²

³⁰⁰ TILLICH, Paul. *On the boundary: an autobiographical sketch*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1966. p.13.

³⁰¹ TILLICH, Paul. *The Future of the Religions*. New York: Harper& How Publishers, 1966. p.53.

³⁰² COUTO, Mia. *Repensar o pensamento, redesenhando fronteiras*. Disponível em: <<http://fronteiras.com/canalfronteiras/entrevistas/?16,176>>. Acesso em 7 de dez. 2014.

A fronteira é cheia de oportunidades e rica em novas possibilidades e desafios. O espaço fronteiro desinstala o sujeito da zona de conforto e o provoca a mudança. Na fronteira, a ordem dá lugar à desordem e o simples cede espaço ao complexo. Segundo Couto:

Precisamos de modelos para entender um universo (que é, afinal, um pluriverso ou um multiverso) e que foi construído em permanente mudança, no meio do caos e do imprevisível. Esses modelos simplificam o que só pode ser entendido como entidade complexa e complicam o que só em simplicidade pode ser apreendido.³⁰³

As palavras de Couto testificam a intuição de Paul Tillich de que a fronteira é o melhor lugar para romper com a inércia, o medo do diferente, e adentrar novos conhecimentos, novas experiências, uma visão mais ampla do mundo e do humano.

No âmbito da ciência, “fronteira” dá a ideia da totalidade dos espaços existentes nas linhas fronteiriças entre os saberes. Conforme Homi Bhabha, as regiões fronteiriças são ideais para a construção de identidades porque favorecem a articulação de diferenças culturais num movimento de deslocamento e sobreposição de diferenças. Segundo ele, “esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação”.³⁰⁴

A fronteira é ambiente de mobilidade, andança, no qual se permitem encontros com “o novo”. Na linguagem teológica, o espaço do “entre-lugares”, seria como um evento kairótico, em que a esperança do “além” entre os que dialogam, alimenta a expectativa da novidade por outro lugar. “É ser parte de um tempo revisionário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural; reinscrever nossa comunidade humana, histórica; tocar o futuro em seu lado de cá”.³⁰⁵

Não há espaço na fronteira para diálogos relativos e/ou absolutos. O ambiente fronteiro é lugar de diálogo relacional, para uma vivência aberta à interação entre os dialogantes, possibilitando assim o deslocamento dos seus próprios lugares enunciativos para um “terceiro espaço” em que emerge a novidade. A fronteira é espaço de abertura e criatividade. Ou, como Ribeiro e Souza afirmam:

O espaço de fronteira é um ambiente de encontros e desencontros, travessias e retornos, limites e rompimentos. No entre-lugar fronteiro, as identidades constroem-se e rompem-se. A rigidez cede lugar à linha tênue das margens,

³⁰³ Ibidem.

³⁰⁴ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013. p.20.

³⁰⁵ Idem, p.27.

às relações agônicas, aos debates e conflitos, às negociações entre os espaços. A fronteira soa movimento e instabilidade, busca do novo.³⁰⁶

Souza ainda diz que:

O diálogo se dá nestes espaços fronteiriços, em que encontramos o outro [...] Nesta relação na fronteira, os dialogantes encontram estratégias de interação/negociação e de subversão, em que as identidades/centros são revistos, reconstruídos e criticados desde a margem. [...] O diálogo se dá nos interstícios. E também se dá nos interstícios do próprio sujeito, em suas pluralidades e fronteiras internas, em seu processo de construção humana, com suas várias e tensas máscaras.³⁰⁷

O lugar de fronteira é propício para refletir a partir do horizonte da fé, instituído em conteúdos objetivos no seio da confessionalidade religiosa, advém boa parte da matéria-prima para a reflexão teológica e do horizonte comum da razão lógica e investigativa, instituída em métodos e teorias, advém as regras do jogo do conhecimento, tanto quanto em outras áreas. Portanto, as margens são espaços de criação, de colaboração e de contestação, em que o sujeito peregrina numa experiência de travessia e retorno com os companheiros dos outros lugares, criando-se um terceiro espaço vivencial capaz de recriações.

É exatamente no espaço “limítrofe” que Paul Tillich elabora sua vida e sua obra, uma vez que ele mesmo escreve sua autobiografia a partir das fronteiras que o fizeram. A importância desta imagem está para além das tensões que ela sugere, e remete à experiência que ela traz consigo, de encontro e de diálogo. Tillich constantemente usa a palavra “encontro” (*encounter*) em seus textos, sugerindo a riqueza para o pensamento de se experimentar algo, sobretudo, novo.

Vimos a riqueza da teologia de Tillich e como ela comporta uma intenção comunicativa própria de alguém que tanto experimentou fronteiras. Sua reflexão teológica permitiu “suportar e transcender suas fronteiras pessoais e intelectuais, transgredindo-as enquanto situação de limite para as tornar lugar de começos e novas possibilidades”.³⁰⁸ Tillich não soube só reconhecer e relativizar fronteiras, mas soube conciliar os territórios por elas delimitados. Aí está a riqueza e a criatividade do seu método da correlação.

³⁰⁶ RIBEIRO, Claudio de Oliveira; SOUZA, Daniel Santos. *A teologia das religiões em foco: um guia para visionários*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2012. p.109.

³⁰⁷ SOUZA, Daniel. Por trilhas e rumos ecumênicos: alguns caminhos para o diálogo inter-religioso. In: _____; PEREIRA, Nancy Cardoso. *Ecumenismo: um grão de salvação escondido nas coisas do mundo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014. p.111.

³⁰⁸ SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. A teologia da cultura. In: MUELLER, Enio; BEIMS, Robert. *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005. p.121.

O método da correlação tillichiano tem como lócus a situação de fronteira (*boundary-situation*), que busca explicar os conteúdos da fé através de perguntas e respostas teológicas em interdependência mútua. O próprio termo “correlação” já comporta em si mais de uma possibilidade, abrindo caminhos para expressar a relação entre conceitos, ideias e pensamentos que podem ser totalmente diferentes.

Pensar a teologia, especificamente no âmbito teórico-teológico, a partir do conceito de “fronteira” de Paul Tillich é colocá-la em um espaço propício para que ela, ao mesmo tempo, acolha a inquietação do lugar e manifeste a sua própria palavra, quer dizer, a epistemologia da teologia é interpelada pela estrutura teórica de outros conhecimentos a dizer o que lhe é próprio.

A teologia de fronteira de Tillich evidencia-se, sobretudo, na relação que ele institui entre religião e cultura secular, mediado pelo método de correlação, segundo o qual o conteúdo da Revelação cristã se apresenta e demonstra como resposta às perguntas cruciais que brotam da existência do ser humano na modernidade. O caminho proposto por Tillich faz da fronteira o lugar ideal para que haja intercâmbio entre as situações concretas da vida e a perspectiva da fé. Portanto, aclarar o modo como a correlação é utilizada é fundamental para a teologia tillichiana.

O nosso próximo passo consiste em analisar o método da correlação de Tillich. Vimos como os espaços fronteiros favorecem a correlação entre os elementos que compõem o “entre-lugares”. Cabe, agora, compreender como ele desenvolve o seu método.

2.3.2 O MÉTODO DA CORRELAÇÃO

O caminho (método) da correlação perpassa a vida e a teologia de Paul Tillich. Vimos como a correlação esteve profundamente arraigada ao modo de vida que ele teve, assim como a teologia que daí emergiu. No decorrer do capítulo, demos várias pistas sobre o método da correlação, seu significado e importância e a maneira de realizá-lo. Cabe agora explicitar objetivamente a partir de Tillich, de seus intérpretes e críticos, o método utilizado por ele. Embora não seja o único, ele deu grande destaque a correlação em seu fazer teológico apologético e em sua *Teologia Sistemática*.

Julgamos ser importante compreender como nasce o projeto tillichiano. Para uma boa compreensão em toda extensão e profundidade de seu pensamento, é necessária uma boa percepção da complexa trama e da terminologia filosófica e teológica alemã dos séculos XIX

e XX. O método da correlação surge a partir da insatisfação de Tillich diante de propostas teológicas que não dão conta de “responder” aos questionamentos das sociedades modernas. Ele criticava sistemas teológicos que ou sacrificavam o conteúdo da Revelação ou não levavam em conta a situação dos seus interlocutores. Para ele, a correlação entre Revelação e “situação” é fundamental: “não são muitos os sistemas teológicos que souberam combinar perfeitamente essas duas exigências. A maioria deles ou sacrificam elementos da verdade ou não são capazes de falar no momento atual”.³⁰⁹

O método da correlação não é uma novidade de Tillich. A contribuição tillichiana consiste em fazer da correlação o ângulo de observação preferido. Mondim afirma que:

O princípio da correlação não foi inventado por Tillich. Já podia ser encontrado em Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino [...] Mas no sistema tillichiano o princípio da correlação adquire um alcance que nunca alcançara em nenhum outro filósofo e teólogo. Toda a realidade, todas as dimensões do ser, todas as formas de agir, todas as questões filosóficas e teológicas são exploradas e resolvidas através desse princípio. No sistema de Tillich, o princípio da correlação exerce o papel exercido pelas Ideias no sistema de Platão, pelo Ato e Potência no sistema de Aristóteles, pelo Ser-Perfeição-Absoluto no sistema de Tomás de Aquino, pela Substância no sistema de Spinoza, pelos Juízos Sintéticos a priori no sistema de Kant: isto é, representa o princípio hermenêutico supremo, o cânon interpretativo fundamental, o ângulo de observação preferido, o refletor potente que ilumina todo o palco do mundo.³¹⁰

Segundo Tillich, a realidade é um entrelaçamento de correlações e, dentre elas, há uma que tem prioridade absoluta sobre todas as outras: é a correlação que intersecciona a realidade verticalmente, de baixo para cima (e vice-versa), do ser humano para Deus (e vice-versa). É com base nessa correlação que edifica a sua *Teologia Sistemática* articulada em “cinco partes, justamente porque cinco são as ramificações fundamentais da correlação vertical: razão-Revelação, ser-Deus, vida-Espírito, homem-Cristo, história-Reino de Deus”.³¹¹

2.3.2.1 O MÉTODO NA TEOLOGIA SISTEMÁTICA

Há em toda a *Teologia Sistemática*³¹² de Tillich elementos que esclarecem o modo como a correlação é feita. Na introdução da obra, ele conceitua o método e depois o

³⁰⁹ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5.ed. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005. p.22.

³¹⁰ MONDIM, Battista. Paul Tillich e a teologia da correlação. In: _____. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Ed. Teológica, 2003. p.98.

³¹¹ Ibidem.

³¹² Neste tópico, privilegiamos o uso do texto original da *Teologia Sistemática*, numa tradução livre, já que se trata de analisar o texto-base de Tillich. Recorremos também à comparação com a tradução

desenvolve de modo prático. Portanto, a fim de evitar equívocos, é preciso relacionar o sentido do método como o próprio autor o entende e o explora.

No primeiro volume da *Teologia Sistemática*, Tillich desenvolve a correlação entre razão e Revelação. A razão ontológica quando se interroga a respeito do ser, remete a algo que a transcende: “A Revelação não destrói a razão, mas é a razão que suscita a questão da Revelação”.³¹³ Sem se opor à Revelação, a razão “interroga a Revelação na medida em que a Revelação significa a reintegração da razão”.³¹⁴ A razão é por natureza dotada de finitude e ambiguidade, podendo se tornar autônoma, perdendo assim a profundidade. Se ela se deixa seduzir pela heteronomia, perde a capacidade crítica. É a Revelação que dá à razão condição de superação da tensão “entre autonomia e heteronomia restabelecendo sua unidade essencial”³¹⁵, isto é, razão teônoma. A razão, por força da Revelação, torna-se teônoma, íntegra e centrada no Mistério.

Outro tema abordado por Tillich no primeiro volume é o da correlação entre o ser e Deus. A angústia ontológica que recai sobre o ser humano é a consciência da finitude. Ele se põe o problema do ser e experimenta a finitude como ameaça do “não-ser”. Para Tillich, a “finitude é a possibilidade de perder a própria estrutura ontológica, e, com isso, a si mesmo”.³¹⁶ A partir daí já não é possível elaborar uma via metafísica do ser finito para Deus. A finitude humana não possibilita construir uma prova da existência de Deus, mas permite apenas levantar perguntas aproximativas, às quais responde a Revelação: “Deus é a resposta à pergunta implícita na finitude humana; ele é o nome do que interessa ultimamente ao homem”.³¹⁷

Tillich utiliza a *analogia entis* como método para falar sobre Deus. Deus é “o ser em si” que resiste ao “não-ser”, vencendo-o:

A *analogia entis* não é a propriedade de uma problemática teologia natural, que procura alcançar o conhecimento de Deus arguindo do finito conclusões sobre o infinito. A *analogia entis* fornece-nos a única justificação possível para falar de Deus em geral. Ela está baseada no fato de que Deus deve ser entendido como o-próprio-ser.³¹⁸

feita por Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer (cf. TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5.ed.rev. São Leopoldo: Sinodal, 2005) para o português, com o intuito de garantir uma melhor tradução.

³¹³ TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. v.1. Chicago: The University of Chicago Press, 1951. p.81.

³¹⁴ Idem, p.94.

³¹⁵ Idem, p.147

³¹⁶ Idem, p.21.

³¹⁷ TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. v.1. Chicago: The University of Chicago Press, 1951. p.211.

³¹⁸ Idem, p.239-240.

Vimos que Tillich não recorre ao símbolo “Deus”. Ele entende que a palavra “Deus” pode tornar-se incompreensível para o não-crente além de ser mal interpretada como uma entificação de Deus, por exemplo. Ele usa fórmulas audaciosas para escapar desses problemas. Tillich ressignifica, a partir do existencialismo, categorias da teologia tradicional sobre os atributos de onipotência, onipresença e onisciência de Deus, apresentando-O como a potência do ser, que resiste ao “não-ser”, vencendo-o. Assim, o “Deus onipotente” vence a angústia da finitude, o “Deus onipresente” é resposta à insegurança da limitação espacial e o “Deus onisciente” é a solução para a angústia da dúvida e do absurdo.

Segundo as concepções do naturalismo, Deus está no mundo, e segundo as concepções do sobrenaturalismo, Deus está acima do mundo. Para Tillich, essas concepções não são suficientes. Ele propõe uma terceira opção que vê Deus como “ser-em-si”, fundamento da existência e potência incondicionada e infinita do ser.

No segundo volume da *Teologia Sistemática*, Tillich desenvolve a correlação entre a existência e o Cristo. Ele recorre à fórmula de Calcedônia, portanto à tradição, sem ser tradicionalista, isto é, mantém a substância da união hipostática de Jesus Cristo, mas reexpressa, sob o método da correlação, os conceitos estáticos por conceitos relacionais que permitem estabelecer a correlação entre o estado de alienação do ser humano com a figura de Jesus como o Cristo. Na relação com o dogma, Tillich vai além dos neo-ortodoxos, que o repetem sem contextualizar, e também supera a tradição liberal, que o abandona por julgá-lo desnecessário.

“A condição do homem é alienação, mas sua alienação é pecado”³¹⁹, diz Tillich. Historicamente, o ser humano encontra-se em estado de alienação em relação ao fundamento de seu ser, tanto de seu próprio ser como dos outros seres. A alienação, integrada à categoria de pecado, que na Bíblia aponta para a existência humana decaída, exprime o estado de afastamento pessoal e universal do ser humano diante de Deus e da criação.

No cristianismo, o símbolo “Cristo” sintetiza a substância do dogma cristológico e constitui o caminho da salvação. No método da correlação, a resposta final à pergunta existencial do ser humano alienado é a de “Novo Ser” (*New Being*). Fundamentado na perspectiva paulina, em que o cristianismo é a mensagem da nova criação, Tillich vê Jesus Cristo como o Novo Ser, portador de uma nova realidade, que vence a alienação existencial:

[...] o termo Novo Ser, quando aplicado a Jesus como Cristo, indica o poder que, nele, vence a alienação existencial ou, expresso em forma negativa, o poder de resistir às forças da alienação. Experimentar o Novo Ser em Jesus

³¹⁹ TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. v.2. Chicago: The University of Chicago Press, 1957. p.98.

como o Cristo significa experimentar o poder que, nele, venceu a alienação existencial em si mesmo e em todos aqueles que têm parte com ele.³²⁰

E mais:

O poder no Novo Ser resplandece em uma tríplice coloração: primeiramente, e de modo decisivo, como a unidade inviolável do centro de seu ser com Deus; em segundo lugar, como a serenidade e a majestade daquele que preserva essa unidade contra todos os ataques provenientes da existência alienada; e, em terceiro lugar, como o amor que se abandona totalmente, que representa e atualiza o amor divino ao assumir a autodestruição existencial.³²¹

No terceiro e último volume da *Teologia Sistemática* Tillich trabalha os temas da pneumatologia e da eclesiologia. Toda criação anseia por uma realização plena e libertação da ambiguidade das próprias potencialidades. Somente no ser humano, pelo dom do Espírito, essa busca se torna consciente, mesmo que apenas de maneira fragmentária e por antecipação. A presença espiritual, carisma do Espírito, cria o Novo Ser tanto em cada pessoa como na humanidade histórica.

É pelo dom do Espírito que são superadas as ambiguidades tanto da cultura autônoma como da cultura heterônoma numa cultura teônoma, pela qual as formas autônomas do processo criativo mantêm sua radicação no fundamento transcendente, que lhes confere profundidade, unidade e sentido: “A cultura teônoma é determinada pelo Espírito e dirigida pelo Espírito, e o Espírito é que garante a plena realização ao espírito”.³²²

Quanto à eclesiologia, Tillich conceitua “Igreja” como “Comunidade Espiritual”, isto é, a comunidade animada pelo Espírito. É na comunidade que faz as experiências da participação no Novo Ser (regeneração); de ser incondicionalmente aceito por Deus (justificação) e de ser enxertado num processo vital de transformação real (santificação). Nas palavras de Tillich: “Todo membro da Igreja não é uma personalidade religiosa, mas a representação antecipada de uma nova realidade, o Novo Ser como personalidade”.³²³

No entanto, a “Comunidade Espiritual” de Tillich, não se limita somente à Igreja. Na Igreja, a Comunidade é manifesta, mas a sua ação transborda os limites da Igreja e alcança todo o mundo, as religiões e os movimentos sociais e culturais: “Nem mesmo o comunismo poderia sobreviver, se fosse totalmente desprovido dos elementos da Comunidade Espiritual.

³²⁰ Idem, p.125.

³²¹ TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. v.2. Chicago: The University of Chicago Press, 1957. p.138.

³²² TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. v.3. Chicago: The University of Chicago Press, 1963. p.250.

³²³ Idem, p.243.

Até o comunismo mundial está teleologicamente relacionado com a Comunidade Espiritual”.³²⁴

O símbolo “Reino de Deus” é maior e mais efetivo do que a Comunidade Espiritual. Ele é a resposta à pergunta pelo sentido da história. De caráter duplo o Reino de Deus tem um aspecto intra-histórico e trans-histórico. Tillich explica:

Enquanto intra-histórico, ele participa da dinâmica da história; enquanto trans-histórico, responde às perguntas implícitas nas ambiguidades da dinâmica da história. Na primeira qualidade, ele se manifesta através da Presença Espiritual; na última, identifica-se com Vida Eterna. Esta dupla qualidade do Reino de Deus faz dele o símbolo mais importante e mais complexo do pensamento cristão e, mais ainda, um dos mais críticos tanto para o absolutismo político quanto eclesiástico.³²⁵

É evidente que poucas páginas não resumem os três volumes da *Teologia Sistemática* de Tillich. Não temos a presunção de simplificar e diminuir a riqueza do conteúdo da sua obra mais importante. O nosso objetivo ao remeter o leitor à *Teologia Sistemática* é mostrar a lógica do método da correlação por trás da sistematização da teologia. Mais do que um simples jogo de perguntas e respostas, o método tillichiano busca correlações entre perguntas existenciais que emergem de situações concretas da realidade humana que, inquieta, busca respostas. Estas são dadas pela teologia não como fórmulas pré-definidas pelo tradicionalismo religioso, mas uma área como outras com a preocupação de mostrar a sua relevância, só que na perspectiva da fé fundamentada na realidade do símbolo Reino de Deus.

2.3.2.2 O PRINCÍPIO DA CORRELAÇÃO

O método de Tillich se opõe de forma crítica a neo-ortodoxia e ao liberalismo, pois considera que rejeitam a tarefa de buscar a mensagem eterna dentro da Bíblia, decodificada na tradição. Pela sua ótica, tais correntes tendem a transformar uma verdade teológica do passado em algo imutável ou a relativizam, não permitindo que respondam às perguntas existenciais do presente e do futuro. Ele sustenta que uma verdade bíblica eterna deve ser apresentada por meio de símbolos e não por sistemas teológicos rígidos, pois só a expressão simbólica possui uma base adequada para apontar para além de si mesma. Só através da linguagem simbólica a mensagem eterna do cristianismo poderá atravessar os séculos sem perder a sua força, adequando-se de forma satisfatória a cada nova situação. Com esse argumento Tillich

³²⁴ Idem, p.155.

³²⁵ Idem, p.323.

demonstra que a neo-ortodoxia e o liberalismo não apresentam métodos adequados para estabelecer uma relação eficaz entre o querigma e a situação.

Especificamente, Tillich rejeita três métodos que julga insatisfatório na função da correlação entre a mensagem cristã e a situação existencial do sujeito. Primeiro, ele recusa o “método supernaturalista”, que ignora as questões e preocupações da “situação” daqueles que vão receber a mensagem e, ao mesmo tempo, espera que a Palavra de Deus crie a possibilidade de compreensão e aceitação de sua verdade. Para ele, o ser humano não pode receber respostas para perguntas que nunca fez. Nesse caso, nosso teólogo tinha em mente tanto o anacronismo do fundamentalismo quanto o estado de alienação da neo-ortodoxia de Barth.

Segundo, ele julga ser inadequado o método “naturalista” ou “humanista”, que deduz as respostas teológicas do estado natural do ser humano. Típico de grande parte da teologia liberal, tal método negligenciava a condição separada da existência humana e o fato de que a Revelação, que contém as respostas, ser algo falado para o ser humano e não por ele para ele mesmo.

Finalmente, Tillich rejeitava o método “dualista”, que combinava o sobrenatural com o natural em dois tipos de respostas teológicas: aquelas deduzidas da natureza por si só, como a existência de Deus, e aquelas que devem ser sobrenaturalmente reveladas. O problema desse método é que ele deriva a resposta da forma da questão. Em seu lugar, o método tillichiano da correlação desintegra a teologia natural dentro da análise da existência e a sobrenatural dentro das respostas dadas às questões implícitas na existência. Em suas próprias palavras:

“Método da correlação” como uma forma de unir mensagem e situação. Ele tenta correlacionar as perguntas implícitas na situação com as respostas implícitas na mensagem. Não deriva as respostas das perguntas, como o faz uma teologia apologética auto-suficiente, mas tampouco elabora respostas sem relacioná-las com as perguntas, como o faz uma teologia querigmática auto-suficiente. Ele correlaciona perguntas e respostas, situação e mensagem, existência humana e manifestação divina.³²⁶

A proposta do método de Tillich para a teologia consiste em ser ao mesmo tempo fiel à mensagem cristã original e à sua expressão contemporânea. Diz ele:

Um sistema teológico deve satisfazer duas necessidades básicas: a afirmação da verdade da mensagem cristã e a interpretação desta verdade para cada nova geração. A teologia oscila entre dois polos: a verdade eterna de seu fundamento e a situação temporal em que esta verdade eterna deve ser recebida.³²⁷

³²⁶ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5.ed.rev. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005. p.25.

³²⁷ Idem, p.22.

A correlação entre a mensagem cristã e a mentalidade moderna tem sido a preocupação da teologia apologética tillichiana e na maneira como se estabelecem estas relações no método. Segundo Tillich:

Levar a sério a tentativa da teologia apologética de responder às perguntas que a situação contemporânea lhe coloca [...] Mais de dois séculos de trabalho teológico têm sido determinados pelo problema apologético. “A mensagem cristã e a mentalidade moderna” [...] A questão constante tem sido: pode a mensagem cristã ser adaptada à mentalidade moderna sem perder seu caráter essencial e único? A maioria dos teólogos acredita que isso seja possível [...] Mas o esforço contínuo daqueles que tentam encontrar uma união, uma “síntese”, tem mantido a teologia viva [...] Certamente é necessário perguntar, em cada caso específico, se a tendência apologética diluiu ou não a mensagem cristã. E, além disso, é necessário procurar um método teológico em que a mensagem e a situação estejam relacionadas de tal forma que nenhuma delas seja eliminada.³²⁸

Tillich apresentou o seu método da correlação, que “explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas, em interdependência mútua”³²⁹, numa rejeição consciente dos métodos que não levam isso em consideração.

O método de correlação, portanto, é uma forma de teologia fundamental que substitui a teologia natural. A abordagem de Tillich coloca as perguntas sobre Deus, implícitas na existência humana, conforme a análise da ontologia, no lugar das provas de existência de Deus, que normalmente ocupam grande parte da teologia natural.

O método tillichiano gira em torno de perguntas e respostas. As perguntas são dadas pela filosofia, através do exame cuidadoso da existência humana. Nesse primeiro passo da teologia, o teólogo assume a condição de filósofo. O segundo passo é inteiramente teológico, pois o teólogo lança mão dos símbolos da Revelação divina para formular “respostas” para as questões implícitas na existência humana, que, segundo Tillich, a filosofia pode descobrir, mas não pode responder: “meu propósito – e creio que seja justificado – foi apresentar o método e a estrutura de um sistema teológico escrito a partir de um ponto de vista apologético e levado a cabo em correlação contínua com a filosofia”.³³⁰

Embora Tillich se aproprie da filosofia como parceira no método da correlação, ele faz questão de deixar claras as instâncias de ação da teologia e da filosofia e o seu diálogo necessário. Afirma ele:

³²⁸ Idem, p.25.

³²⁹ Idem, p.58.

³³⁰ Idem, p.19.

A filosofia e a teologia formulam a pergunta pelo ser. Mas elas o fazem a partir de perspectivas diferentes. A filosofia lida com a estrutura do ser em si mesmo; a teologia lida com o sentido do ser para nós. Desta diferença surgem tendências convergentes e divergentes na relação entre teologia e filosofia [...] Assim como todas as ciências têm sua origem na filosofia, assim também elas contribuem por sua vez com a filosofia, proporcionando aos filósofos material novo e definido com exatidão, o que é muito mais do que se poderia conseguir de um estudo pré-científico da realidade.³³¹

E ainda, Tillich mostra que a fé é condição do teólogo e que caso ele queira fazer com que sua teologia seja ouvida, precisa assumir uma postura existencial. Em suas palavras:

O teólogo, em resumo, é determinado por sua fé. Toda teologia pressupõe que o teólogo se encontra no círculo teológico. Isso contradiz o caráter aberto, infinito e mutável da verdade filosófica. Difere também da forma na qual o filósofo é dependente da pesquisa científica. O teólogo não tem relação direta com o cientista (incluindo o historiador, sociólogo, psicólogo). Lida com ele só na medida em que estão em jogo implicações filosóficas. Se ele abandona a atitude existencial, como o fizeram alguns teólogos “empíricos”, será levado a afirmações cuja realidade não será reconhecida por ninguém que não participe das pressuposições existenciais do teólogo pretensamente empírico. A teologia é necessariamente existencial, e nenhuma teologia pode escapar do círculo teológico.³³²

A tarefa maior do teólogo é juntar as perguntas às respostas numa correlação crítica. As respostas apresentadas pela teologia devem vir da Revelação, mas devem ser expressas de tal modo que respondam às preocupações existenciais dos seres humanos. A tarefa do teólogo é interpretar as respostas da Revelação, de maneira que permaneçam fiéis à mensagem cristã original enquanto passam também a ser relevantes para as perguntas postas pelas sociedades modernas.

O princípio da correlação afirma a necessidade de pensar qualquer realidade juntamente com outra realidade, na medida em que elas se encontram em relação de dependência recíproca. Essa relação de dependência recíproca Tillich chama de correlação, exatamente porque implica uma subordinação recíproca. Esta é a novidade de seu método. Interpretações do real por meio da correlação entre dois ou mais elementos criam entre eles um vínculo de modo que os elementos relacionados só podem existir juntos, razão pela qual é impossível que um aniquile a existência do outro. Por exemplo: a filosofia não pode existir sem a teologia, nem a teologia sem a filosofia; a fé não pode existir sem a dúvida, nem a dúvida sem a fé; a pergunta não pode existir sem a resposta, nem a resposta sem a pergunta etc. Tanto no ser como no pensamento é impossível a existência de um oposto solitário pelo

³³¹ Idem, p.39.

³³² Idem, p.40.

simples fato de que para ser “oposto” pressupõe outro elemento que lhe faça oposição. Isso significa que há um ponto de contato, encontro ou diálogo entre os elementos opostos dando origem à unidade das coisas cujo ser é tecido de correlações.

A tarefa do teólogo, na teologia apologética, não consiste somente em “ver a realidade”, como na teologia barthiana, mas em “responder à situação”. A teologia dialética entre religião e cultura, que dominou o pensamento inicial de Tillich, é substituída por uma “teologia que-dá-respostas” à correlação entre mensagem e situação. O polo da mensagem é o Evangelho, o querigma; já o outro polo, a situação, é a condição existencial. Cabe ao teólogo analisar primeiramente a situação humana, utilizando todas as fontes culturais disponíveis: a filosofia, a literatura, a psicanálise, a sociologia, as artes etc. na busca de identificar as perguntas existenciais para, num segundo momento, demonstrar que os símbolos cristãos constituem a resposta a tais questões. Nas palavras de Tillich:

A “situação”, como um dos polos de todo trabalho teológico, não se refere ao estado psicológico ou sociológico em que vivem os indivíduos ou grupos. Ela se refere às formas científicas e artísticas, econômicas, políticas e éticas em que expressam sua interpretação da existência [...] A “situação” que a teologia deve considerar é a interpretação criativa da existência tal como se realiza em todos os períodos da história, sob todos os tipos de condições psicológicas e sociológicas [...] A “situação” à qual a teologia deve responder é a totalidade da auto-interpretação criativa do ser humano em um período determinado. O fundamentalismo e a ortodoxia rejeitam essa tarefa e, ao fazê-lo, perdem o sentido da teologia.³³³

A correlação entre mensagem e situação passa pela interpretação do existencialismo principalmente. É uma “interpretação criativa da existência”. Segundo Calvani:

Tillich dirá que a situação que interessa à teologia é a totalidade da auto-interpretação humana em uma determinada época. Essa interpretação criativa da existência se expressa através das formas científicas, artísticas, econômicas, políticas e éticas. Eis aí o novo campo de ação da teologia da cultura: àqueles que percebem o caráter efêmero da existência e a ameaça do não-ser, Deus deve ser apresentado como o poder-de-ser que conquista e supera tais ameaças. Se a percepção refere-se à angústia face à falta de sentido da história, deve-se apresentar o símbolo do “Reino de Deus” como capaz de oferecer sentido e plenitude à história.³³⁴

³³³ Idem, p.22.

³³⁴ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial, Ed. Paulinas, 2010. p.72,73.

2.3.2.3 ADESÕES E CRÍTICAS AO MÉTODO

É curioso como o método da correlação de Tillich suscita adesões e críticas. Teólogos que aderem ao método são unânimes em dizer que ele estava teologicamente à frente de seu tempo e fazia teologia em um ambiente, já naquela época, marcado pela condição pós-moderna. David Tracy, por exemplo, afirma que “a obra de Tillich, especialmente seus ensaios sobre arte moderna e psicanálise e os primeiros dois volumes da *Teologia Sistemática*, pode vir a ser uma das principais representantes da expressão teológica clássica da pós-modernidade existencialista”.³³⁵ Falando sobre o método da correlação, Tracy ainda comenta que “não é motivado em primeiro lugar por uma crença em suas respostas particulares às nossas questões posteriores e até diferentes. Antes, o ressurgimento é motivado pela crença de que o modo de investigação que Tillich veio a conceber a partir de sua condição é o que mais precisa ser recuperado hoje em dia”.³³⁶ Tracy define o método tillichiano como “um conceito que dá espaço para todo o espectro de possibilidades lógicas: da identidade à similaridade e da analogia à não identidade radical [...] O método da correlação dá impulso a uma teologia ‘dogmática’ pós-ortodoxa”.³³⁷

Uns dos benefícios do método da correlação é a possibilidade de diálogo fecundo entre a teologia e a cultura. Ao correlacionar os dois polos: situação e mensagem, o método tillichiano aponta para o comprometimento da situação ao conteúdo da mensagem religiosa. Diferente das teologias alienadas e alienantes, Tillich leva a sério a polaridade da situação como parte intrínseca do fazer teológico e toma esta polaridade como um evento epistemológico. Esta ênfase hermenêutica abriu aos teólogos novos vocabulários teológicos, filosóficos, estéticos, culturais, estabelecendo o diálogo entre os contextos religiosos e os contextos culturais em seus mais diversos matizes.

Não sem motivos, teólogos envolvidos com a teologia pública e a teologia do diálogo inter-religioso, por exemplo, veem com bons olhos o método da correlação da teologia de Tillich. Ele permite aos teólogos transpor as fronteiras da teologia para dialogar com outras interpretações da realidade em uma tarefa hermenêutica constante e plural. A linha fronteira entre os polos da situação e mensagem do método tillichiano revela a essência hermenêutica do projeto, fazendo deste exercício um empreendimento pluralista. Para uma teologia que

³³⁵ TRACY, David. *Tillich and Contemporary Theology*. In: ADAMS, James; PAUCK, Wilhem; SHINN, Roger. (Eds). *The Thought of Paul Tillich*. San Francisco: Harper and Row Publishers, 1985. p.270.

³³⁶ Idem, p.275.

³³⁷ Idem, p.264.

busca ser relevante na atualidade, o método da correlação ocupa uma posição de destaque. Nas palavras de Tracy:

Em suma, o método da correlação é melhor formulado não pelo modo como ele (Tillich) o formulou originalmente, mas pelo modo como ele o empregou: uma correlação interpretativa das perguntas e respostas da mensagem com as perguntas e respostas da situação [...] Ao insistir que as questões fundamentais que a teologia deve enfrentar são sempre as questões fundamentais do significado e da verdade da nossa existência enquanto seres humanos diante do mistério desta mesma existência, Tillich atentou para os questionamentos do ser humano e a eles ainda hoje se dirige.³³⁸

Para Tillich, a verdadeira apologética é a teologia da cultura. A teologia que almeja ter uma palavra à sociedade moderna precisa entrar em diálogo com a situação presente, para discernir o teor ou o sentido religioso que se expressa em todas as formas culturais por meio de perguntas implícitas. É a essas perguntas que o teólogo precisa estar atento. Ele não só precisa ouvir, discernir, como necessita responder, dizer uma palavra de fé. Caso contrário, o teólogo e a sua teologia correm o risco de acomodar-se ao espírito da época. Sem militância, morde com a gengiva perdendo a sua essência profética e transformando-se em uma religiosidade vazia, oca. Etienne Higué afirma que:

Na *Teologia Sistemática*, Paul Tillich define a teologia apologética como “teologia de resposta” às perguntas implicadas na situação, isto é, perguntas que estão contidas na existência humana e são formuladas na cultura. Aí o ser humano revela-se como um ser questionador, interrogativo, sempre à procura do sentido da sua própria existência [...] A teologia precisa então entrar em diálogo com a situação presente, isto é, com as formas científicas, artísticas, econômicas, políticas e éticas, nas quais os seres humanos expressam a sua interpretação criativa da existência.³³⁹

Higué vai além e afirma o caráter público da teologia de Tillich:

Enquanto apologética, a teologia da práxis dirige-se em prioridade àqueles que estão além das fronteiras da comunidade eclesial, ou porque nunca entraram nela, ou porque saíram, procurando alcançá-los no coração da sua situação religiosa e cultural existencial. Tornar-se-á, assim, eminentemente, um discurso elaborado e proferido no espaço público, assim como já era o caso da teologia da cultura produzida por Tillich nos anos 20 do século passado.³⁴⁰

³³⁸ Idem, p.266-267.

³³⁹ HIGUET, Etienne A. A teologia “apologética” da cultura de Paul Tillich: profundidade e superfície na busca de sentido. p.109. *Revista Eletrônica Correlatio*, nº 8, out. de 2005. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/viewFile/1746/1737>>. Acesso em 20 de out. 2014.

³⁴⁰ Idem, p.110.

As colocações de Higuier explicam, em parte, a aceitação do pensamento de Paul Tillich e as inúmeras pesquisas de diversas áreas em diálogo com sua teologia e seu método, como pudemos constatar no início deste capítulo. Mas a teologia tillichiana não convive somente com adesão e elogios. Há aqueles que a criticam e a resistência se concentra, principalmente, no método da correlação. Objetou-se que ele compromete radicalmente a transcendência de Deus, a divindade de Cristo, a gratuidade da graça, a sobrenaturalidade da fé, o princípio escatológico da história, em suma, mortifica o polo superior, vinculando-o indissolúvelmente ao inferior. Com efeito, a correlação parece encadear Deus numa relação necessária com o mundo e o humano no interior da história.

Apesar de alguns considerarem o seu método bastante proveitoso para a apresentação da teologia de um modo que seja tanto fiel quanto relevante, os críticos mais conservadores reprovaram Tillich por dar à filosofia independência demais em relação à Revelação e muita autoridade sobre ela. Na verdade, como vimos, Tillich limitou à filosofia a tarefa de formular as perguntas para a teologia e determinar a forma das respostas. Para esse grupo de teólogos, a filosofia é secular e, portanto incapaz de levantar as perguntas certas. Assim, como pode uma filosofia secular, afetada pelas tensões inerentes à razão finita, ser capaz de formular perguntas corretas e de maneira correta? Ou, como pergunta o filósofo cristão George Thomas: “É possível à razão filosófica, que não foi completamente ‘convertida’ para a fé cristã, formular a ‘estrutura’ e os ‘termos’ do Ser e apresentar as ‘questões’ mais profundas implícitas na existência? Se não for possível, não é verdade que as ‘respostas’ cristãs, cuja forma é determinada pela natureza das ‘questões’, serão distorcidas ou obscurecidas?”³⁴¹

Em momento algum, Tillich falou sobre “filosofia reformada”³⁴² pelos preceitos da Palavra de Deus. Ele não tem uma visão pessimista sobre a capacidade racional do ser humano. Tillich criticou sim a razão autônoma kantiana e a razão heterônoma do sistema

³⁴¹ THOMAS, George. In: GRENZ, Stanley; OLSON, Roger. *A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2003. p.144.

³⁴² Os maiores críticos do método da correlação de Tillich pertencem ao segmento da Filosofia Reformada. Pensadores como Abraham Kuyper, Herman Bavinck, Herman Dooyeweerd, Dirk Theodor Vollenhoven, Hendrik Stoker e Cornelius Van Til são alguns dos defensores da Filosofia Reformada. Segundo Ricardo Quadros Gouvêa, tal filosofia é “pressuposional” (Deus como pressuposto filosófico). Ela sustenta que a única ‘prova’ da posição cristã é que, a não ser que ela seja pressuposta como verdade, não é possível provar coisa alguma”. Adeptos dessa filosofia criticam a filosofia de síntese por, segundo eles, realizar uma adaptação forçada do pensamento cristão ao pensamento apóstata. Neste caso, Tillich seria um filósofo/teólogo de síntese. Cf. GOUVÊA, Ricardo Quadros. Calvinistas também pensam: uma introdução à filosofia reformada. *Fides Reformata* 1/1, 1996. Disponível em: <http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_I__1996__1/calvinista_tbm_pensam....pdf>. Acesso em 2 out. 2015.

idealista, contrapondo-as com os benefícios da razão que adquire consciência de seu fundamento divino: a teonomia³⁴³, mas não categorizou a filosofia em “filosofia cristã” e “filosofia secular”.

Tillich tratou sobre a teologia filosófica. Ao assumir a correlação entre as duas áreas do conhecimento, ele esclarece o seu objetivo:

A teologia filosófica trata com o conceito de razão e com as categorias que lhe pertencem, para examinar o problema existencial implícito na razão e dá a sua resposta que é a Revelação; [...] trata com o conceito de ser e com as categorias que lhe pertencem, para examinar o problema existencial implícito no ser, e dá a sua resposta que é Deus; [...] trata com o conceito de existência e com as categorias que lhe pertencem, para examinar o problema existencial implícito na existência, e dá a sua resposta que é Cristo; [...] trata com o conceito de vida e com as categorias que lhe pertencem, para examinar o problema existencial implícito na vida, e dá a sua resposta que é o Espírito; [...] trata com o problema da história e com categorias que lhe pertencem, para examinar o problema existencial implícito na história, e dá a sua resposta que é o Reino de Deus.³⁴⁴

Outra crítica à teologia de Paul Tillich é o fato de que o método da correlação, apesar de buscar respostas teológicas às questões filosóficas levantadas, na verdade não oferece respostas totalmente determinadas pela Revelação divina, mas sim pela forma e conteúdo do sistema filosófico empregado. Em outras palavras, o sistema filosófico empregado para levantar as perguntas pela existência acaba condicionando as respostas. Thomas suspeitou desse condicionamento na teologia de Tillich com relação ao símbolo Deus, visto não como um ser ou uma pessoa, mas como o próprio ser e a base de tudo o que há referente à pessoa. Thomas questionou se: “A afirmação de Tillich a respeito (da fé cristã) não foi enfraquecida em alguns pontos pela intrusão de uma filosofia impessoal, estranha ao espírito do Cristianismo em seu pensamento”.³⁴⁵

Para Thomas, o método tillichiano desconsidera a mensagem cristã e supervaloriza o sistema ontológico de pensamento que toma como ponto de partida. Segundo ele, na prática, Tillich não chegou a “correlacionar” de fato as perguntas e as respostas, mas simplesmente interpretou a fé cristã de modo a encaixá-la em seu sistema ontológico preconcebido. Seria um pensamento preso ao “leito de Procusto”³⁴⁶: imagem utilizada como metáfora para

³⁴³ Cf. TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2004. p.56-59.

³⁴⁴ TILLICH, Paul. Teologia e filosofia. In: _____. *A Era Protestante*. São Paulo: ASTE, p.120.

³⁴⁵ THOMAS, George apud GRENZ, Stanley; OLSON, Roger. *A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2003. p.144.

³⁴⁶ Na mitologia da Grécia antiga, Procusto, o perverso dono de uma hospedaria, ficava à beira da estrada convidando viajantes a pernoitarem na sua pousada. Ele forçava todos os seus hóspedes a

sistemas de pensamento que predeterminam a verdade, forçando os dados a se encaixarem em estruturas preconcebidas. Fazendo coro à crítica de Thomas, o teólogo John Davis acredita que a ideia contida no método da correlação “é valiosa e até mesmo necessária, mas na maneira como Tillich a desenvolveu, o fator controlador era a cultura e não a tradição cristã. Em decorrência disso, ela falava à mente moderna, mas não a confrontava com a mensagem bíblica, que exige uma conversão radical do coração e da mente ao Deus vivo”.³⁴⁷

Acredita-se que boa parte das críticas feitas ao método da correlação tillichiano estão enraizadas na simplificação exagerada feita à relação entre os polos mensagem e situação, entendida como um mero esquema de pergunta e resposta. Não é isso. O método da correlação revela possibilidades mais amplas. Enraizado na tradição teológica do Ocidente, o método de Tillich remete à analogia do ser (*analogia entis*), segundo a qual existe suficiente similaridade entre Deus e a criação, de modo que a observação da criação proporciona um entendimento limitado da natureza de Deus, já que é impossível uma compreensão absoluta do mesmo. Talvez isso explique o porquê do pensamento de Tillich ser mais aceito na tradição católica do que na tradição protestante, que levou ao extremo a analogia da fé (*analogia fidei*) ao ponto de desqualificar a possibilidade do ser humano buscar a Deus e compreender as coisas divinas. Eduardo Gross comenta essa questão ao dizer que:

O método da correlação é de fato a marca mais patente da filiação liberal de Tillich. Isso porque, em última instância, este método remete ao método da *analogia entis*. O método de Tillich pressupõe e assume a tradição teológica que se desenvolveu no ocidente. [...] A teologia liberal do século XIX representou uma renovação fundamental na tradição teológica que a antecedeu, especialmente por sua abertura à discussão com o pensamento moderno, à acolhida da crítica à religião no âmbito da própria teologia, à tentativa de superação do espírito dogmático (no mau sentido da palavra) que marcou boa parte da reflexão teológica anterior. Quando Tillich defende que sua proposta teológica é apologética, é justamente esta apologética que dá valor ao debate racional, que caracteriza o século XIX, que está sendo referida. A apologética liberal inovou profundamente a teologia e a tornou moderna – mas o fez calcada no princípio da *analogia entis* que pressupõe uma estrutura metafísica da realidade e uma afirmação da possibilidade de conhecimento do divino a partir do ser humano e do mundo.³⁴⁸

cabem na cama em que dormiam. Para isso, usava de tortura ou a mutilação, esticando ou amputando as partes de sua anatomia que não se encaixassem às dimensões das camas de sua hospedaria.

³⁴⁷ DAVIS, John Jefferson apud GRENZ, Stanley; OLSON, Roger. *A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2003. p.145.

³⁴⁸ GROSS, Eduardo. Método da correlação e hermenêutica. p.59. *Revista Eletrônica Correlatio*, nº 16, dez. de 2009. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/download/1585/1615>>. Acesso em 22 de out. 2014

Correlação é um termo que aponta para outra direção mais complexa. A mútua relação que ela evoca é mais do que simples discursos e realidades paralelas. Estamos falando de relações no mundo humano como constitutivas da esfera do divino. Continua Gross nas suas observações:

Há aqui, em primeiro lugar, uma relação. Não se trata de discursos paralelos. Também não se trata de realidades paralelas. O divino não está num outro mundo, que não seja o mundo humano. Nesse sentido, o divino não pode simplesmente ser identificado com o imutável, o impassível e o perfeito – no sentido de acabado. A realidade histórica não diz respeito só ao mundo sub-lunar. A esfera do divino está em relação com essa realidade histórica. Mas, além disso, não se trata só de uma relação, mas de uma mútua relação. Isso impede que se veja o método da correlação como pressupondo seja um platonismo, seja uma representação mitológica da realidade. A realidade histórica não é só o reflexo de ideias eternas perfeitas já pré-estabelecidas. Ela também não é simplesmente resultado da ação de uma divindade caprichosa. O que o mundo humano é, é constitutivo daquilo que é a esfera do divino.³⁴⁹

Uma representação simplificada do método da correlação o expõe como um esquema de perguntas e respostas. A filosofia, aquela que pergunta, teria a tarefa de examinar a realidade, de um modo objetivo, e a teologia, a que responde, buscaria na Revelação respostas às interpelações da filosofia. Reduzir a relação entre filosofia e teologia no método tillichiano a este esquema é uma falácia. Não se compreende o método da correlação de modo profundo se ele é reduzido a tal esquema. A pergunta colocada pela filosofia e a resposta dada pela teologia são uma representação didática com pretensões muito maiores do que mero jogo de perguntas e respostas. O método não tem a “pretensão de calar as perguntas existenciais a partir de respostas dogmáticas. Tal entendimento reduz a obra sistemática de Tillich a um esquema fechado em si mesmo, o que não combina com a intenção profunda que move o trabalho teológico que nela se expressa”.³⁵⁰

Depois de todo esse arazoamento sobre o contexto, as fontes, adesões e críticas ao método tillichiano voltamos novamente a Tillich para que este responda aos seus críticos e defina melhor a sua proposta de correlação mostrando a sua abertura.

2.3.2.4 O CAMINHO DE TILlich

O método é fundamental ao princípio de racionalidade metodológica. “É um instrumento, literalmente um “caminho em torno de”, que deve ser adequado a seu

³⁴⁹ Idem, p.61.

³⁵⁰ Idem, p.67.

assunto”.³⁵¹ Ele se mostra adequado à medida que desenvolve o próprio processo cognitivo de maneira que para cada assunto há um método específico. Não se espera que um único método aborde tudo. Há variações metodológicas. Segundo Tillich:

Nenhum método pode reivindicar ser adequado para todo e qualquer assunto. O imperialismo metodológico é tão perigoso quanto o imperialismo político. Como esse último, ele se desfaz quando os elementos independentes da realidade se revoltam contra ele. Um método não é uma “rede indiferente” com que se prende a realidade, mas um elemento da própria realidade.³⁵²

Mesmo assumindo o princípio da correlação como caminho para perguntas e respostas, Tillich mostra lucidez ao dizer que:

O método de correlação não está a salvo de distorções; nenhum método teológico está [...] Nenhum método constitui uma garantia contra esses equívocos (condicionamentos entre perguntas e respostas). Como todo empreendimento da mente humana, a teologia é ambígua. Mas essa ambiguidade não é argumento contra a teologia ou contra o método de correlação. Como método, a correlação é tão antiga quanto a própria teologia. Consequentemente, não inventamos um método novo, mas tentamos explicitar as implicações de métodos antigos, a saber, o da teologia apologética.³⁵³

O adjetivo “correlação” atrelado ao substantivo “método”, no pensamento de Tillich, pode ser usado de três maneiras: “Ele pode designar a correspondência de diferentes séries de dados, como em registros estatísticos. Pode designar a interdependência lógica de conceitos, como em relações polares, e pode designar a interdependência real de coisas ou eventos em conjuntos estruturais”.³⁵⁴ O seu emprego no âmbito teológico engloba os três sentidos de modo que:

Há uma correlação no sentido de correspondência entre símbolos religiosos e aquilo que é simbolizado por eles. Há uma correlação no sentido lógico entre conceitos que denotam o humano e aqueles que denotam o divino. E há uma correlação no sentido fatural entre a preocupação última do ser humano e aquilo pelo que ele se preocupa de forma última. O primeiro sentido de correlação se refere ao problema central do conhecimento religioso. O segundo sentido de correlação determina as afirmações sobre Deus e o mundo. O terceiro sentido de correlação qualifica a relação divino-humana dentro da experiência religiosa.³⁵⁵

Ao usar o método de correlação, a teologia “faz uma análise da situação humana a partir da qual surgem as perguntas existenciais e demonstra que os símbolos usados na

³⁵¹ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5.ed. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005. p.74.

³⁵² *Ibidem*.

³⁵³ *Idem*, p.311.

³⁵⁴ *Idem*, p.75.

³⁵⁵ *Ibidem*.

mensagem cristã são as respostas a estas perguntas”.³⁵⁶ As respostas implícitas no evento da Revelação passam a ser significativas na medida em que estejam em correlação com questões que dizem respeito à totalidade de nossa existência. “Só as pessoas que experimentaram o choque de transitoriedade, a angústia na qual se tornam conscientes de sua finitude, a ameaça do não-ser, podem entender o que significa a palavra de Deus”³⁵⁷, afirma Tillich.

A preocupação última do ser humano é aquilo que determina o “ser” ou o “não-ser”. Segundo Tillich, o termo “ser” “significa a totalidade da realidade humana, a estrutura, o sentido e a finalidade da existência”.³⁵⁸ O “não ser” seria então o contrário, isto é, o estado de fragmentação do ser, a negação, a sua alienação no tocante à finalidade da sua existência. Só são teológicas aquelas afirmações que tratam de seu objeto na medida em que este possa se tornar para o ser humano uma questão de ser e não-ser.

Se o teólogo abandona a dimensão da experiência da atitude existencial, como o fizeram alguns teólogos “empíricos”, “será levado a afirmações cuja realidade não será reconhecida por ninguém que não participe das pressuposições existenciais do teólogo pretensamente empírico. A teologia é necessariamente existencial, e nenhuma teologia pode escapar do círculo teológico”.³⁵⁹ Somente a participação em todas as formas culturais que expressam a interpretação da existência por parte do ser humano moderno pode dar à teologia a condição de “apologética” em direção à Revelação. Nas palavras de Tillich:

A teologia apologética deve mostrar que tendências imanentes a todas as religiões e culturas caminham em direção à resposta cristã. E isto se refere tanto às doutrinas quanto à interpretação teológica da teologia [...] Considerada no sentido mais amplo da palavra, a teologia, o *logos* ou o raciocinar sobre o *Theos* (Deus e as coisas divinas), é tão antiga como a própria religião.³⁶⁰

O método da correlação dá ao teólogo a condição de participar do círculo teológico, isto é, coloca o teólogo, que é determinado por sua fé, em condições de participação, ouvir e responder, da existência humana com uma palavra de Deus às mazelas que envolvem o mundo e o humano. Para que este círculo seja efetivo, não só é necessário o envolvimento na situação existencial, mas o teólogo precisa rever o sentido e o alcance da mensagem cristã para que esta realmente tenha o que dizer à contemporaneidade.

³⁵⁶ Idem, p.76.

³⁵⁷ Idem, p.76.

³⁵⁸ Idem, p.31.

³⁵⁹ Idem, p.40.

³⁶⁰ Idem, p.32.

Tillich, como acadêmico, não é ingênuo e reconhece os limites do método da correlação. Na introdução ao segundo volume da *Teologia Sistemática*, ele esclarece aos seus críticos o modo como utiliza o termo “correlação” e assinala os problemas relacionados à independência e à interdependência das perguntas existenciais e das respostas teológicas. “A resposta pode condicionar a pergunta a ponto de se perder a seriedade da situação existencial. Ou a pergunta pode condicionar a resposta a ponto de se perder o caráter revelatório da resposta”, afirma ele.³⁶¹ Para resolver os problemas de condicionamento entre perguntas e respostas, Tillich faz alusão à importância de situar a discussão dentro do “círculo teológico”, ou seja:

O teólogo enquanto teólogo está comprometido com uma expressão concreta da preocupação última, ou seja, falando religiosamente, com uma experiência revelatória. À base desta experiência concreta, o teólogo traz suas reivindicações universais, como o fez o cristianismo com a afirmação de que Jesus como o Cristo é o Logos. Podemos entender esse círculo como uma elipse (não como um círculo geométrico) cujos dois pontos centrais são constituídos pela pergunta existencial e pela resposta teológica. Ambos estão dentro da esfera do compromisso religioso, mas não são idênticos. O material da pergunta existencial é tomado da totalidade da experiência humana e de suas múltiplas formas de expressão [...] O teólogo não fica parado na resposta teológica que anuncia. Ele só pode dar essa resposta de forma convincente se participa com todo seu ser na situação da pergunta, a saber, na condição humana.³⁶²

No esforço deste empreendimento, Tillich demonstra a sua abertura teológica quando situa os lugares da Bíblia, da Igreja, da Tradição e da experiência subjetiva dentro da dinâmica da correlação entre a situação e a fé cristã. Não pretendemos alargar o conceito que ele dá à Bíblia, à Igreja e à Tradição. A ideia aqui é mostrar como ele lida com estes elementos e sua importância no diálogo com a cultura. Para ele, a “Bíblia é a fonte básica da teologia sistemática, porque é o documento original sobre os eventos em que a igreja cristã se fundamenta”.³⁶³

Tillich rejeita o biblicismo neo-ortodoxo, que vê a Bíblia como única fonte da Palavra de Deus. Dentre os vários sentidos diferentes que ele dá ao termo “Palavra” estão todos unidos em um só: “Deus manifesto”, isto é, manifesto em si mesmo, na criação, na história da Revelação, na Revelação final, na Bíblia, nas palavras da Igreja e de seus membros”.³⁶⁴ Este é o significado do símbolo a “Palavra de Deus”. Tillich pensa que:

³⁶¹ Idem, p.311.

³⁶² Idem, p.310.

³⁶³ Idem, p.50.

³⁶⁴ Idem, p.169.

A “Palavra de Deus” não está limitada às palavras de um livro e que o ato da Revelação não se identifica com a “inspiração” de um “livro de revelações”, mesmo que o livro seja o documento da “Palavra de Deus” final, plenitude e critério de todas as revelações. A mensagem bíblica abrange mais (e menos) do que os livros bíblicos. A teologia sistemática, portanto, tem fontes adicionais, além da Bíblia. [...] A Bíblia, contudo, é a fonte básica da teologia sistemática, porque é o documento original sobre os eventos em que a igreja cristã se fundamenta.³⁶⁵

Tillich assume uma exegese que ao mesmo tempo é histórica, por entender que a Bíblia não apresenta fatos puros, e crítica, ao submeter o texto bíblico aos instrumentos da reflexão crítica moderna. Mas alerta para o fato de que a relevância do método histórico-crítico se faz na parceria interpretativo-existencial. Diz ele:

O teólogo bíblico, na medida em que é teólogo, não nos apresenta fatos puros. Ele nos oferece fatos teologicamente interpretados. Sua exegese é pneumática (espiritual) ou, como a chamaríamos hoje, “existencial” [...] A teologia sistemática necessita de uma teologia bíblica que seja histórico-crítica sem quaisquer restrições, mas que seja, ao mesmo tempo, interpretativo-existencial, levando em conta o fato de que ela trata de assuntos de preocupação última.³⁶⁶

Ao contrário de algumas tradições protestantes radicais, Tillich não abandona a Tradição no exercício da leitura bíblica ou da teologia. Segundo ele:

A atitude biblicista radical é uma auto-ilusão. Ninguém é capaz de saltar sobre dois mil anos de história da igreja e tornar-se contemporâneo dos escritores do Novo Testamento, exceto no sentido espiritual de aceitar Jesus como o Cristo. Toda pessoa que se defronta com um texto bíblico é guiada, em sua compreensão religiosa do mesmo, pela compreensão de todas as gerações anteriores. Até mesmo os reformadores eram dependentes da tradição romana contra a qual protestaram [...] Não se pode negar a história da igreja. Por conseguinte, é uma necessidade tanto religiosa quanto acadêmica afirmar franca e decisivamente a relação da teologia sistemática com a tradição eclesiástica.³⁶⁷

O que ele faz é retirar a teologia do domínio dos diversos tipos de magistério eclesiástico. A teologia não se limita a uma instituição específica – a Igreja. Mesmo reconhecendo a importância da confissão de fé, a Revelação e a teologia podem ser encontradas também fora da instituição que tradicionalmente as diz controlar. Calvani aponta para as contribuições desta postura de Tillich:

Isso traz grandes implicações para a noção de Deus e sua Revelação. A partir de Tillich, a Revelação não está somente onde a Igreja diz estar. Está mais

³⁶⁵ Idem, p.50.

³⁶⁶ Idem, p.51.

³⁶⁷ Idem, p.52.

além, nos lugares onde geralmente a Igreja pouco se interessa em ir, nos cenários e figuras que a Igreja pouco se interessa em contemplar e nos sons que ela pouco se interessa ouvir. A teologia é libertada da tutela da Igreja e do consequente isolamento em que se encontrava, em parte devido às suas próprias restrições temáticas. Não significa que a teologia da Igreja seja desqualificada e condenada. Ela ainda tem uma função, mas é confinada aos limites do grupo religioso ao qual é chamada a servir.³⁶⁸

Tillich concorda com a libertação da teologia de suas formas tradicionais. O seu pensamento favorece a possibilidade da teologia assumir formas diferentes na tentativa de dialogar com a cultura. Não é só a filosofia que coloca perguntas, a arte, as ciências, a economia, a política também colocam perguntas e o teólogo precisa estar atento às questões levantadas pelo contexto em que vive. Para que a teologia seja relevante aos tempos atuais, ela deve evitar o tradicionalismo que enrijece a estrutura e mortifica o discurso. Ela necessita ser aberta ao mundo que a cerca numa postura de diálogo repensando, quanto necessário, as categorias que as constituem. Calvani afirma que:

Não podemos nos esquecer que a teologia é uma manifestação cultural como as demais no que diz respeito à sua forma; a teologia cristã, no entanto, deve ter seu conteúdo essencial fundamentado na confissão de Jesus enquanto o Cristo, o portador do Novo Ser. Esse conteúdo, porém, pode – e deve – ser comunicado de diferentes formas, o que abre a possibilidade de libertar a teologia das formas arraigadas em que ela tem se constituído no decorrer da história; e considerar a viabilidade de responder às perguntas levantadas pela arte, por exemplo, através de uma teologia estética, tanto na forma como no conteúdo. Seria o caso da teologia em forma de poesia ou de música.³⁶⁹

Tillich julga ser importante também, como fonte para a teologia, o rico material oferecido pela história da religião e da cultura “como seus meios de expressão, cita-as a fim de confirmar suas afirmações, luta contra elas como contradições da mensagem cristã e, sobretudo, formula as perguntas existenciais implícitas nelas e às quais sua teologia pretende responder”.³⁷⁰ Na pretensão de uma “teologia da cultura”, o teólogo se lança na condição de discernir os estilos que permeiam as culturas. Segundo Tillich:

A chave para a compreensão teológica de uma criação cultural é seu estilo [...] O estilo de uma época se expressa em suas formas culturais, na escolha de objetos, nas atitudes de suas personalidades criativas, em suas instituições e costumes. “Ler estilos” é tanto uma arte quanto uma ciência. Requer-se uma intuição religiosa, com base em uma preocupação última, para penetrar nas profundidades de um estilo, para chegar ao nível em que uma preocupação última exerce seu poder condutor. Mas é isso que se exige do

³⁶⁸ CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial, Ed. Paulinas, 2010. p.88,89.

³⁶⁹ Idem, p.91.

³⁷⁰ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5.ed. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005. p.54.

teólogo que se ocupa com a história da cultura. E, ao desempenhar essa função, ele abre uma fonte criativa para a teologia sistemática.³⁷¹

Interessante também é o modo como Tillich se apoia no valor dado à experiência. Ela não é a fonte da qual procedem os conteúdos da teologia sistemática, mas o meio através do qual eles são existencialmente recebidos. Segundo Tillich:

A experiência é o meio através do qual as fontes “falam” a nós, através do qual podemos recebê-las [...] Nenhuma teologia atual deveria fugir de uma discussão do método experimental de Schleiermacher, seja para concordar ou discordar dele. Um dos motivos do efeito perturbador da teologia neo-ortodoxa foi que ela se distanciou completamente do método de Schleiermacher.³⁷²

“As fontes da teologia só podem ser fontes para quem participa nelas”, afirma ele.³⁷³ O princípio da experiência é o meio através do qual os conteúdos da teologia sistemática são existencialmente recebidos. O termo “experiência”, segundo nosso autor, pode ser usado de três modos: ontológico, científico e místico. Em linhas gerais, podemos dizer que o sentido ontológico da experiência remete ao positivismo no qual a realidade é idêntica à experiência. O sentido científico dá ao termo experiência o *status* de momento da articulação de experimentação e verificação de determinado dado pesquisado. Já o sentido místico, ou experiência por participação, é o problema real da teologia experimental. É ela que dá sentido aos dois conceitos anteriores revelando a nossa preocupação última. “A experiência como presença inspiradora do Espírito seria a fonte última da teologia”, diz ele.³⁷⁴

O mundo da experiência é uma fonte inesgotável para a teologia. É obrigação do teólogo participar ativamente dos questionamentos do mundo para que a sua teologia tenha o que dizer. Manter uma postura de abertura perante a experiência do mundo é fundamental. Segundo Tillich:

Estar aberto a novas experiências, que podem inclusive ultrapassar os limites da experiência cristã, é agora a atitude própria do teólogo. Ele não está confinado a um círculo cujo centro é o evento de Jesus como o Cristo. Sem dúvida, como teólogo, ele também atua em um círculo, mas em um círculo cuja periferia é dilatável e cujo centro é móvel. A “experiência aberta” seria a fonte da teologia sistemática.³⁷⁵

³⁷¹ Idem, p.55.

³⁷² Idem, p.56.

³⁷³ Ibidem.

³⁷⁴ Idem, p.60.

³⁷⁵ Ibidem.

Vemos neste pequeno trecho da *Teologia Sistemática* de Tillich uma intuição relevante para a teologia pública na atualidade. A percepção da dupla cidadania do teólogo, cidadão da Igreja e do mundo, dá condições à teologia de se lançar nas coisas do mundo sem que para isso negue as coisas da Igreja. Aliás, sem identidade própria o teólogo se perderia no mundo plural. O enraizamento na confissão não só permite a identificação como possibilita abertura ao diálogo com o outro como parceiro na construção de um mundo melhor. Falaremos melhor sobre isto no próximo capítulo.

O teólogo, para dialogar com as culturas, não precisa abandonar a Igreja. Pelo contrário, Tillich diz que a Igreja é o “lar” do teólogo. É a partir da Igreja, nela enraizado, sem se levar pelo ostracismo, que as fontes e as normas da teologia têm existência real. Só neste lugar a experiência pode converter-se em meio da teologia. O teólogo sem senso de pertença perde o lugar de trabalho. A Igreja “é seu lugar mesmo que ele trabalhe e proteste contra ela. O protesto é uma forma de comunhão [...] Para ser uma norma genuína, não deve ser uma opinião privada do teólogo, mas a expressão de um encontro da Igreja com a mensagem cristã”.³⁷⁶

A norma da teologia preserva a substância, mas necessita de uma forma mais adequada à situação presente e à fonte bíblica. Necessário para uma *Answering theology* a distinção entre substância visada e a formulação cultural de sua norma. Assim, Tillich propõe o “Novo Ser em Jesus como o Cristo” a norma material da teologia sistemática e a mais adequada para a presente situação apologética.³⁷⁷ “Novo Ser” é a resposta teológica à constatação da realidade de alienação da existência humana diante da falta de sentido e desespero em todos os setores da vida. Inspirado na categoria paulina da “nova criação” (2Co 5,17) com o seu “poder de superar as divisões demoníacas da ‘velha realidade’ na alma, na sociedade e no universo”³⁷⁸, Tillich vê a mensagem cristã no “Novo Ser” como resposta à “pergunta implícita em nossa situação atual e em qualquer situação humana”.³⁷⁹

Mas como esta norma se relaciona com a Bíblia, a fonte básica? Tillich responde:

A Bíblia pode ser chamada de norma da teologia sistemática só porque a norma se deriva da Bíblia. Mas ela se deriva dela num encontro da igreja com a mensagem bíblica. A norma derivada da Bíblia é, ao mesmo tempo, o critério para o uso da Bíblia pela teologia sistemática. Na prática, esta foi sempre a atitude da teologia [...] A Bíblia como um todo nunca foi a norma

³⁷⁶ Idem, p.63.

³⁷⁷ Idem, p.64.

³⁷⁸ Ibidem.

³⁷⁹ Ibidem.

da teologia sistemática. A norma tem sido um princípio derivado da Bíblia num encontro entre ela e a igreja.³⁸⁰

Outra preocupação de Tillich é quanto à linguagem utilizada pelo teólogo na transmissão da mensagem cristã. Os polos da situação e da mensagem cristã no método da correlação são mediados pela linguagem. Se o objetivo é transmitir a Palavra de Deus de modo que as culturas compreendam o seu significado e relevância, a linguagem do teólogo não pode ser uma linguagem restrita à terminologia bíblica ou à linguagem da teologia clássica. Antes, ele deveria usar termos filosóficos e científicos quando necessários para sua tarefa de explicar os conteúdos da fé cristã observando a clareza semântica e a pureza existencial. Para Tillich, o teólogo deve “evitar a ambiguidade conceitual e uma possível distorção da mensagem cristã pela intromissão de ideias anticristãs numa roupagem terminológica filosófica, científica ou poética [...] A teologia depende de lógica formal tanto quanto qualquer outra ciência”.³⁸¹

A palavra da fé é determinada pela experiência da fé. É, pois desta que a teologia fonamentalmente se nutre. A raiz etimológica da palavra teologia tem um sentido místico. Ela está ligada àquilo que é contemplativo. Primeiro no panteão grego, depois no panteão romano, a teologia remete à contemplação e adoração dos deuses. Na tradição cristã ocidental, aos poucos a vertente mística do termo foi perdendo espaço para a intelecção da fé, correndo o risco de se perder no racionalismo teórico sobre as coisas de Deus e se esquecendo das pessoas de Deus. Trocaram a busca por Ele na relação com o outro por uma obsessão pela ideia sobre Ele. Nesta lógica, Deus deixou de ser alguém com quem nos relacionamos para ser um objeto de estudo. É nesse sentido que vai a crítica de Tillich quando a teologia é objetivada:

Alguns teólogos empíricos tentaram aplicar o método da experiência científica à teologia, mas não lograram êxito, e nem poderiam, por duas razões. Primeiro, o objeto da teologia (isto é, nossa preocupação última e suas expressões concretas) não é um objeto dentro da totalidade da experiência científica. Ele não pode ser descoberto por uma observação distanciada ou por conclusões derivadas de tal observação. Só pode ser encontrado em atos de entrega e participação. Segundo, ele não pode ser testado por métodos científicos de verificação. Nesses métodos, o sujeito verificador se mantém fora do processo de verificação. E se isso é parcialmente impossível, como, por exemplo, na microfísica, o cientista inclui os efeitos desta variante em seus cálculos. O objeto da teologia só pode ser verificado por uma participação na qual o teólogo que realiza a verificação se arrisca pessoalmente no sentido último de “ser ou não ser”.

³⁸⁰ Idem, p.65.

³⁸¹ Idem, p.70.

Esta verificação nunca é concluída, nem mesmo numa vida inteira de experiência. Permanece sempre um elemento de risco que torna impossível uma verificação experimental no tempo e no espaço.³⁸²

É fascinante a dinamicidade e a capacidade de abertura do pensamento de Tillich. Estar aberto a novas experiências, que podem inclusive ultrapassar os limites da experiência cristã, é atitude própria do teólogo que busca relevância para a sua teologia. Uma teologia que almeja dirigir sua palavra ao mundo, já não pode fazê-lo se limitando às referências da sua própria confissão. Vimos, segundo Tillich, que o teólogo não está confinado a um patrimônio simbólico rígido e imóvel. Aí não seria um “evento simbólico”, mas “sinal”.³⁸³ Enquanto o sinal é apenas informativo, indica uma realidade estranha; o símbolo representa a realidade à qual remete, desvela-a e participa de seu poder. Os símbolos religiosos desvelam a dimensão profunda da realidade, e remetem a uma realidade que transcende toda realidade condicionada, tornando possível a experiência da dimensão da profundidade, a experiência do Incondicionado. Assim, o círculo teológico cujo centro é Jesus Cristo é dinâmico e aberto na acolhida de tudo aquilo que nos aproxima do Novo Ser tirando-nos da alienação existencial.³⁸⁴

A teologia provinciana, fechada em si mesma, corre o risco de ficar à margem das grandes questões mundiais. O seu labor de gueto não permite que ela se coloque em condições de diálogo com as sociedades plurais da contemporaneidade. O teólogo nesta condição não só se automarginaliza como também exclui todos que não se enquadram no seu ponto de vista. A visão de um ponto só passa a ser, para ele, a verdade absoluta. De fato, este teólogo não está à altura daquilo que seu trabalho exige dele. Mesmo que a teologia esteja enraizada na fé de uma religião, ela não se limita aí. Ele avança para além dos seus limites em busca de diálogos a favor de uma verdade que inclui.

A função da teologia não se restringe ao âmbito intraeclesial, pois a Igreja não existe para si mesma. Como o momento reflexo da experiência comunitária de fé, em perspectiva transformadora, a teologia vai para além das fronteiras eclesiais, para ser contributo da Igreja no mundo, em favor de toda a humanidade. Aqui legitima-se a vocação social do teólogo e a sua função profética.

Para Tillich, o cristianismo encontra-se diante do desafio de transcender sua particularidade. Faustino Teixeira, citando Tillich, afirma:

³⁸² Idem, p.59.

³⁸³ Idem, p.305.

³⁸⁴ Idem, p.60.

Mas não pelo caminho do abandono da própria tradição, mas de seu aprofundamento mediante a oração, o pensamento e a ação: na profundidade de toda religião viva há um ponto onde a religião como tal perde sua importância e o horizonte para o qual ela se dirige provoca a quebra de sua particularidade, elevando-a à uma liberdade espiritual que possibilita um novo olhar sobre a presença do divino em todas as expressões do sentido último da vida humana.³⁸⁵

2.4 CONCLUSÃO

Fronteira é a palavra-chave desse capítulo. No pensamento tillichiano, a “fronteira” (*boundary*) é chave hermenêutica de sua vida e teologia, a saber, a reivindicação do espaço fronteiriço entre diferentes saberes e possibilidades. Estar na fronteira consiste em estar numa posição frutífera para o pensamento.

A divisão da trajetória biográfica, intelectual e espiritual de Paul Tillich em dois períodos, alemão (1886-1933) e americano (1933-1965), é marcada por sua emigração. Considerado “teólogo da fronteira”, a vida e o pensamento de Tillich testemunham a favor dos benefícios desta posição para o amadurecimento pessoal e intelectual do ser humano. Estar na linha fronteiriça entre dois continentes, mas, ao mesmo tempo, estar entre os mundos, estar em tensão e em movimento, em constante diálogo é condição de possibilidade de quem almeja alargar conhecimentos e aprofundar no Mistério.

A relação entre a filosofia e a teologia de fronteira de Tillich evidencia-se, sobretudo, na riqueza de diálogos que ele fomentou durante toda a sua vida. A filosofia, mais do que colocar as perguntas, deu a nosso autor condições de olhar a existência humana com a profundidade própria de quem vivencia situações reais da vida concreta das pessoas. Já a teologia, mais do que responder às perguntas oriundas da filosofia, possibilitou a Tillich o referencial do Novo Ser, a Nova Realidade, que se manifestou com a vinda de Jesus, que por essa razão, é chamado o Cristo. Com efeito, o Cristo, o Messias, o Eleito e Ungido, é aquele que traz o novo estado de coisas.

Sua contribuição epistemológica consiste em estabelecer relações entre a Revelação cristã e a cultura moderna. Para este fim, Tillich desenvolveu o seu método, segundo o qual o conteúdo da Revelação cristã se apresenta e demonstra como resposta às perguntas cruciais que brotam da existência do ser humano na modernidade. Resistindo a teologias que levam em conta apenas o querigma, sem olhar o destinatário, Tillich apresenta a teologia

³⁸⁵ FAUSTINO, Teixeira. A substância católica e as religiões. p.37. *Revista Eletrônica Correlatio*, nº 10, nov. de 2010. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/viewArticle/1711>>. Acesso em 15 de nov. 2014.

apologética, ou seja, uma “teologia que-dá-respostas” aos anseios existenciais do ser humano na modernidade. No projeto tillichiano, a situação existencial do sujeito determina a exposição do conteúdo da Revelação divina sem que para isso relativize as Boas Novas da salvação.

O uso do método da correlação é uma opção pela fronteira entre a situação existencial e a mensagem cristã. Mais do que um jogo de perguntas e respostas, é preciso experienciar a vida concreta a fim de formular perguntas como também experienciar a fé cristã para formular respostas. Sem esta situação, não há condições de perguntas certas em busca de boas respostas. Tillich fez desta dinâmica o eixo do método da correlação, devidamente utilizado não só na sua vida, mas também na sua grande obra, a *Teologia Sistemática*.

O comentário de Enio Mueller, no prefácio da *Teologia Sistemática*, de Tillich, à nova edição portuguesa, sintetiza a proposta tillichiana e revela sua abertura:

O pensamento de Tillich sempre se deu “na fronteira”, como ele mesmo descreve. Esta fronteira significa o espaço-limite entre as disciplinas, mas também a interface fecunda entre as mesmas. Trata-se de um pensamento rico e complexo, multi e interdisciplinar, e que já antecipa surpreendentemente muito da atual discussão sobre inter e transdisciplinaridade. Seu *Sistema de Ciências* (1923) tenta organizar o conjunto das disciplinas científicas de uma forma inovadora e criativa. Sua *Teologia Sistemática* apresenta uma imensa e complexa trama contendo uma interpretação abrangente e transdisciplinar da realidade vista como todo.³⁸⁶

Interessante como Mueller, no comentário, relaciona o *Sistema de Ciências* com a *Teologia Sistemática*. Pouco conhecido, o *Sistema de Ciências* de Tillich busca um lugar legítimo para a teologia entre as ciências mostrando a unidade que subjaz a todas as ciências apesar da diferença entre os seus objetos e métodos, enfatizando a necessidade de adquirir conhecimento a partir de todas as formas de cognição. O *Sistema de Ciências*, além de possibilitar o diálogo interdisciplinar, “é capaz de gerar uma visão de mundo que propicia uma vida mais coerente e, portanto, mais saudável em todas as dimensões da existência humana”, afirma Robert Beims.³⁸⁷

Mesmo que a teologia tillichiana tenha nascido e se desenvolvido no século XX, ela carrega uma força capaz de se renovar. Não sem motivos constatamos como o seu pensamento desperta o interesse de pesquisadores do mundo todo. Além disso, o método da

³⁸⁶ MUELLER, Enio. Prefácio à nova edição portuguesa. In: TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5.ed. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005. p.4.

³⁸⁷ BEIMS, Robert Walter. *A religião dos saberes e a teologia: o Sistema das Ciências de Paul Tillich no horizonte do pensamento complexo de Edgar Morin*. São Leopoldo, 2008. p.13. Disponível em: <http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=84>. Acesso em 12 jun. 2015.

correlação abre possibilidades para que a teologia diga a sua palavra nos espaços públicos. Diante da diversidade cultural atual, nada melhor do que uma teologia ventilada, bem fundamentada, dizendo ao mundo uma palavra de amor, paz e esperança.

Um dos grandes expoentes da teologia pública, David Tracy, concorda que o modo de investigação que Tillich concebeu, o da correlação, é o que mais precisa ser recuperado hoje em dia. O método tillichiano, mesmo criticado pelo conservadorismo, continua inspirando teólogos em busca de diálogo com a contemporaneidade. Seja nas áreas bíblica, sistemática e prática, a teologia apologética é referência para teologias cristãs dispostas ao “encontro” (em inglês, *encounter*, palavra muito utilizada por Tillich) com outras áreas do conhecimento, possibilitando ver verdades sobre Deus e sua relação com a humanidade, com a sociedade e com o mundo. Em um contexto de pluralidade de crenças, ela ajuda a identificar as concepções humanas mais universais de sagrado, de justiça, de verdade e de criatividade. Por ser essencialmente dialógica, a teologia apologética, como tarefa pública, ajuda a identificar leis e padrões abrangentes, permitindo assim alcançar consenso com outras crenças a respeito de questões de justiça na esfera pública.

A teologia cristã encontra-se hoje, de modo particular no caso do Brasil, no processo de distinção com relação às Ciências da Religião, em uma situação ambígua, ou nas palavras de Tillich, numa “situação de fronteira” (*boundary-situation*), em termos de sua legitimidade como conhecimento. Embora inserida no âmbito das chamadas ciências humanas, ela ainda carece de legitimidade epistemológica como conhecimento que se mostra fundamentado, viável e relevante.

A tensão entre “coisa de igreja” e “coisa pública” é intermediada por um lugar fronteiro que permite à teologia se situar entre a confessionalidade e a pluralidade de convicções da sociedade. É exatamente nesta tensão que o método tillichiano se justifica. O método da correlação pressupõe mensagem e situação. A fronteira surge em virtude da situação, que está carregada de todas as peculiaridades que desafiam a mensagem. Em termos práticos, pretende-se deixar a teologia (mensagem) ser interpelada pelos dilemas atuais (situação). Estamos diante de uma “coisa de igreja” que se tem mostrado incapaz de se impor, não apesar dessa situação, mas a partir dessa condição, como “coisa pública”. Será preciso resgatar a especificidade da teologia como conhecimento científico. O fato de constituir um *logos* específico exige não mais que a colocação dos fundamentos dessa especificidade, que inclui, evidentemente, referências confessionais, mas, antes disso, a referência da razão que afirma conhecer de modo relacionado à fé.

O diálogo que advém daí acontece não em nível de superfície, onde as distâncias são muito mais acentuadas, mas em nível de profundidade. Tillich ensina a deslocar-se da superfície para a profundidade das discussões. Na superfície as distâncias são imensas, mas na medida em que há um direcionamento para o centro, em profundidade, verifica-se uma inusitada aproximação propícia ao diálogo maduro e respeitoso.

É a partir daqui, colhendo os frutos da vida e da teologia de Tillich, que a nossa pesquisa se estende sobre o próximo capítulo. Acreditamos que o método da correlação oferece elementos epistemológicos importantes para a teologia pública no Brasil. Ele possibilita, entre outras coisas, articular novas possibilidades de engajamento da teologia no âmbito acadêmico e sociocultural, propondo um labor teológico que participa ativamente nos debates que se desdobram na esfera pública da sociedade e da universidade, e explicitando a relevância pública da teologia e da fé cristã.

O diálogo entre o método tillichiano e a teologia pública busca articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões, de modo complexo e transdisciplinar, atento aos desafios e possibilidades que se apresentam na vida social, política, econômica e cultural da sociedade, bem como na vida eclesial, hoje. Estes são os desafios ensaiados neste capítulo por meio da vida e da teologia de Tillich e que servirão de fonte de inspiração para as discussões do próximo capítulo, quando aprofundaremos a contribuição do método da correlação à teologia pública no Brasil.

CAPÍTULO 3

TEOLOGIA PÚBLICA: ENCONTROS E DIÁLOGOS

Num contexto de tensão entre as mudanças provocadas pela passagem de uma época para outra, da modernidade para a pós-modernidade, novos desafios se impõem à teologia obrigando-a a um alargamento do seu conceito e de sua tarefa. Pensar de forma complexa e em uma relação transdisciplinar com as demais ciências passa a ser uma obrigação para qualquer labor teológico que almeje relevância atual. Os novos tempos exigem um novo paradigma teológico, que permita integrar em seu discurso as novas perguntas emergentes.

O momento atual, de profundas transformações e com enormes desafios, interpela a inteligência da fé em busca de “respostas” a perguntas desconcertantes, provenientes de novas realidades, as quais é impossível ignorar ou colocar-se à margem. As próprias ciências são conscientes da limitação dos seus paradigmas diante da complexidade de seus objetos. Com a teologia não é diferente. Urge a necessidade de reconstrução de uma epistemologia teológica capaz de dialogar com o mundo atual.

Para ilustrar essa situação, mesmo correndo o risco de esbarrar nas limitações da analogia, utilizamos a imagem da “casa da teologia”.³⁸⁸ Na teologia tradicional, a casa da teologia tem espaços bem definidos. As paredes internas separam cada ambiente e delimitam o alcance de cada lugar. Já as paredes externas dão-lhe segurança e impedem sua invasão. O modelo de casa da teologia tradicional sugere uma imagem de segurança e rigidez. Já na teologia contemporânea, a imagem é outra. Com o objetivo de criar canais de diálogo com a cultura contemporânea estabelecem-se encontros para experimentar algo novo. A nova casa tem colunas, mas não tem paredes. Não há lugar para fechamentos e tensões. O diálogo é favorecido pela nova configuração dos espaços. A casa se torna um lugar de aproximações entre os saberes, sem preconceitos e aceitação das diferenças em prol de uma teologia madura e lúcida. Portanto, a casa sem paredes propicia um espaço amplo e ventilado, não como um vão vazio, mas como um espaço aberto a potencializações e a criatividade. Esta analogia aplicada à teologia sugere uma reestruturação de sentido e ação.

³⁸⁸ A imagem não é nossa. A analogia é utilizada em duas obras como introdução sobre a epistemologia da teologia. Cf. RIBEIRO, Súsie; MURAD, Afonso; GOMES, Paulo Roberto. *A casa da teologia: introdução ecumênica à ciência da fé*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 2010. TEPEDINO, Ana Maria; e ROCHA, Alessandro. (Orgs.). *A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade*. São Paulo: Paulinas, 2009. p.7.

A exigência de uma postura teológica aberta à complexidade da vida e ao diálogo transdisciplinar, que se articula a partir das diferentes relações, leva a teologia a autocompreender-se como um saber humano e, portanto, igualmente contingente ao paradigma de uma época. O diálogo transdisciplinar permite que a teologia avance para além das fronteiras da pertinência de seu próprio fazer, impedindo o seu enclausuramento e empobrecimento do seu discurso e do seu objeto.

No segundo capítulo, tratamos como a teologia de fronteira de Paul Tillich intuiu essa possibilidade. Mesmo que as categorias do pensamento complexo e da transdisciplinaridade não estejam presentes, a teologia tillichiana tem intuições capazes de alimentar um fazer teológico que reivindica o espaço de fronteira entre saberes e possibilidades como uma posição frutífera para o pensamento. O lugar privilegiado da situação de fronteira, inerente ao método da correlação, estabelece uma ponte razoável e autêntica entre a fé, a Revelação cristã e a cultura contemporânea.

Só há possibilidade de fronteira na abertura provocada pela situação. O próprio termo “correlação” já comporta em si mais de uma possibilidade. A palavra possui uma carga de possibilidades para uma teologia em busca de reconfiguração. Não é sem motivos que David Tracy e Jürgen Moltmann, ao tratar sobre a teologia pública, resgatam a categoria “correlação” como elemento importante no labor teológico. Essencialmente interdisciplinar, o método tillichiano não se esgota aí. Os espaços fronteiricos entre saberes e possibilidades colocam a teologia ao lado das outras ciências, com poder de dizer sua palavra específica. Em Tillich, a teologia se redescobre como uma ciência de fronteira, isto é, inconclusa e aberta a reestruturações.

A tensão entre a esfera eclesial e a esfera pública é intermediada por um lugar fronteirico que permite a teologia se situar entre a confessionalidade e a pluralidade de convicções da sociedade. Estamos diante do desafio de tirar a teologia do exílio e mostrar o alcance público de sua palavra. Para isso, será preciso resgatar sua especificidade como ciência (conhecimento). O fato de constituir um *logos* específico exige não mais a colocação dos fundamentos dessa especificidade, que inclui, evidentemente, referências confessionais, mas, antes disso, a referência da razão que afirma conhecer de modo relacionado à fé.

Esse é o nosso desafio na elaboração deste capítulo. Objetivamos oferecer contribuições à epistemologia da teologia pública a partir do diálogo entre o método da correlação de Paul Tillich e a tarefa da teologia pública no Brasil. O referencial deste encontro é composto pelo pensamento complexo e a pesquisa transdisciplinar que, como princípio

epistemológico, é aberto ao dinamismo da vida, cuja construção se faz na interação das múltiplas realidades que cercam o humano e a criação.

O caminho a ser trilhado almeja demonstrar como a epistemologia da teologia, isto é, o seu estatuto teórico-prático próprio, pensado a partir do método da correlação de Tillich, iluminada pelo pensamento complexo e a transdisciplinaridade, pode contribuir para sua legitimidade no âmbito público brasileiro. No primeiro momento, colocaremos a situação da teologia pública, o seu embasamento bíblico e a maneira elástica de como o termo é compreendido por diferentes teólogos e instituições. Depois desta etapa descritiva, estabeleceremos as contribuições do método tillichiano à epistemologia da teologia pública no Brasil por meio de diálogos.

São três os diálogos propostos. Primeiro, entre o método da correlação e a teologia pública à luz do pensamento complexo. Chamamos este encontro de “teologia com consciência”, isto é, a inteligência da fé consciente da sua tarefa e dos seus públicos.

O segundo diálogo é entre o método tillichiano e a teologia pública no contexto da transdisciplinaridade. Tratamos este diálogo como “teologia inconclusa”. O inacabamento da teologia, enquanto ciência e espiritualidade, é o tema a ser explorado.

O terceiro diálogo, chamado de “teologia criativa” consiste em estabelecer relações entre a categoria de fronteira do método da correlação e a epistemologia da teologia pública. Buscamos mostrar a amplitude e relevância do método de Tillich e os aportes para a teologia cristã que almeja dialogar com o espaço público.

A correlação entre os três diálogos compõe o conjunto do capítulo podendo ser uma contribuição à teologia pública no Brasil.

3.1 TEOLOGIA PÚBLICA

No decorrer da modernidade, a teologia se tornou cada vez mais restrita aos muros eclesiais e destinada ao consumo interno dos sujeitos religiosos. Seu caráter acadêmico e público perdeu visibilidade, enquanto as ciências positivistas ganharam força e se institucionalizam no âmbito das universidades, nas suas mais variadas especializações e aplicações técnicas. Mesmo admitindo certa legitimidade ao religioso, enquanto opção individual inscrita no âmbito dos valores que não devem interferir no exercício da razão, a comunidade científica dispensou a teologia de suas buscas e atividades interdisciplinares. Assim, a teologia se refugiou no exílio sem ter o que dizer ao sujeito dotado de uma razão

técnico-científica. Ela se encontrava em uma situação paradoxal, em termos de sua legitimidade epistemológica.

A teologia sai do exílio quando a crítica bate às portas da pretensão objetivista e empirista da concepção positivista da ciência. A suspeita hermenêutica e ideológica questiona a experiência científica moderna mostrando a incapacidade da apropriação de um dado puro. Todo dado é interpretado e mediado pela linguagem. Além disso, a suspeita ideológica revelou que todo conhecimento reflete interesse. Assim, a concepção positivista de ciência começa a ruir. Por revelar visão interessada, absoluta e apodítica, torna-se equivocada.

Nesse cenário, a teologia sai da periferia e retorna à praça pública onde acontecem as grandes discussões existenciais. Ela retoma a sua condição como ciência da inteligência da fé capaz de dialogar com o mundo. João Batista Libanio e Afonso Murad sintetizam o restabelecimento da teologia:

A teologia, fiel a seu propósito último e fundamental de ser libertadora, pode dialogar com as outras ciências exatas e humanas no sentido de mutuamente se criticarem e se estimularem em vista da concretização do projeto emancipatório, sentido último de toda ciência feita pelo ser humano. Nesse movimento de dominar o mundo, criando modelos interpretativos e transformadores, e de dar-lhe sentido, as ciências podem dialogar com a teologia, cujo único escopo é desvelar o sentido último e transcendente da vida humana. Pois ela priva com o mistério de Deus, realidade última e fundante de todo sentido e de toda ciência. A mais positiva e exata ciência remete, em última instância, ao mistério do ser, do real – Deus –, como um não-saber que sustenta todo saber. E a teologia vive deste e para este mistério. Nesse nível se restabelece plenamente o diálogo entre teologia e ciência.³⁸⁹

Na contemporaneidade, a inteligência da fé recebe o *status* de teologia pública, cujo labor não se limita à confissão religiosa, mas envolve outras esferas da sociedade civil. Hoje temos um novo reconhecimento da importância do saber teológico. Em alguns países europeus, como Bélgica, Alemanha e Itália, a teologia tem sido acolhida como um conhecimento legítimo e pleno, gozando, inclusive, do reconhecimento acadêmico e a emissão de diplomas emitidos por suas faculdades de Teologia.³⁹⁰

No Brasil, a discussão sobre a legitimidade da teologia na esfera pública está em alta. São muitas as contribuições vindas dos programas de pós-graduação em Teologia e Ciências da

³⁸⁹ LIBANIO, J.B; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2001. p.87.

³⁹⁰ ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro. O reconhecimento da teologia como saber universitário: tensões e articulações entre as dimensões confessional e profissional. In: SOARES, Afonso Maria; PASSOS, João Décio. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011. p.25.

Religião. São vinte e um programas recomendados pela CAPES e, desde 2007, vem-se reunindo a Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). Além dela, há aportes provenientes da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER) e publicações de pesquisas sobre a teologia pública da Escola Superior de Teologia (EST) e da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), além de dissertações e teses sobre o tema em faculdades de teologia pelo país.

As contribuições oferecidas por estas instituições registram, cada qual com o seu olhar específico, o momento que estamos vivendo no Brasil, na busca da institucionalização plena da teologia, seja como área de conhecimento, seja como curso superior. O futuro da teologia na vida acadêmica nacional dependerá em muito de sua capacidade de fazer-se legítima dentro da sociedade contemporânea. A teologia é desafiada a demonstrar sua capacidade de dialogar com as ciências na busca da verdade e afirmar sua especificidade metodológica e sua função pública como conhecimento apto a discernir a realidade.

A tensão entre o privado e o público na teologia é motivo de acaloradas discussões. No âmbito do cristianismo, a Igreja é vista como o lugar natural da teologia a serviço da fé, de onde ela nutre o seu saber. Para teólogos dessa linha, fora do tecido eclesial não há autêntica teologia cristã. Se a teologia não serve à Igreja e aos cristãos, não serve também a sociedade em que a comunidade de fé está inserida. Por outro lado, na missão da Igreja, a própria teologia questiona sua confessionalidade ao desenvolver uma reflexão retroalimentada das práticas eclesiais em perspectiva libertadora tanto na Igreja quanto na sociedade. A sociedade interpela o caráter confessional de toda teologia. Confessionalidade melhor explicitada se faz à medida que estiver aberta ao mundo e ao humano. Caso contrário, torna-se fundamentalismo, como afirma Agenor Brighenti:

O confessional, sem um horizonte autenticamente universal, desemboca num confessionalismo, caminho para o fundamentalismo, incapaz de reconhecer e reconhecer-se nas demais denominações religiosas e de se enriquecer com outras teologias confessionais.³⁹¹

A função da teologia não se restringe ao âmbito intraeclesial, pois a Igreja não existe para si mesma. Igreja, *ekklesia*, palavra grega composta pelo prefixo “ek”, dá ideia de movimento para fora: “reunião”, “assembleia” ou “congregação”, voltada para fora. A Igreja é essencialmente missionária, de portas abertas, voltada para o mundo, em sintonia com as

³⁹¹ BRIGHENTI, Agenor. Natureza, lugar e função da teologia: inovações da teologia latino-americana. In: PANASIEWICS, Roberlei; VITÓRIO, Jaldemir (Orgs.). *Espiritualidade e dinâmicas sociais: memória – prospectivas*. São Paulo: Paulinas/SOTER, 2014. p.169.

necessidades concretas da vida das pessoas e em obediência à missão de Deus, *missio Dei*. Para Georg Vicedom, *missio Dei* significa que a “missão é obra de Deus. Ele é o senhor, o doador da tarefa, o proprietário, o executante”.³⁹² Ele é o sujeito ativo da missão. A Igreja é um dos instrumentos de Deus, isto é, se ela se deixar usar por Ele. Não cabe à Igreja decidir se ela quer fazer missão, mas ela só pode decidir se quer ser Igreja. Ela não pode determinar quando e onde será feita a missão, pois a missão sempre é iniciativa de Deus.

Os conteúdos revelados da fé são transculturais, recebidos segundo o modo de seus receptores e transmitidos por sujeitos contextualizados. Não existe teologia não inculturada, ela é produto humano, com resultados provisórios em formulações aproximativas à fé cristã, consequência dos limites dos instrumentos de investigação. A teologia é produto humano, limitado pelas contingências culturais, o que não reduz em nada a Revelação. Pelo contrário, além de livrá-la do reducionismo ideológico, dá-lhe condições de abertura à nova compreensão do mundo e dos seres humanos, o que “faz da teologia um discurso ‘sobre’ o Absoluto e não um discurso absoluto”.³⁹³

No mundo atual, a teologia estritamente fechada, privada, monoconfessional, está condenada a não ser ouvida e a não ser sequer entendida pela sociedade. Diante da complexidade das culturas contemporâneas, tal teologia se mostra incapaz de dirigir-se à sociedade atual. Não é possível encetar diálogos de qualquer tipo com a opinião pública da sociedade como conjunto e pretender fazê-lo a partir das referências exclusivas de uma religião ou confissão.

A Comissão Teológica Latino-Americana e Internacional da ASETT/EATWOT, Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo, no balanço feito sobre a situação da teologia em todo mundo e nas diferentes religiões mundiais, afirma a necessidade de a teologia avançar para além das suas referências provincianas:

Uma teologia que queira dirigir sua palavra à sociedade, ao mundo, à humanidade, já não pode fazê-lo se limitando e utilizando apenas as referências provincianas de sua própria confissão, levando em consideração somente sua visão confessional, utilizando somente as referências ao seu próprio patrimônio simbólico. Expõe-se não só a não ser atendida, mas a não ser sequer entendida. A sociedade é plural, e a consciência social, e a opinião pública – e até, diríamos, o “subconsciente coletivo social” – introjetam tanto o fato inevitável da pluralidade como os direitos e obrigações do pluralismo. Quem quiser se colocar fora desse reconhecimento se

³⁹² VICEDOM, Georg. *A missão como obra de Deus: introdução à teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p.16.

³⁹³ BRIGHENTI, Agenor. Teologia e pluralismo religioso: questões metodológicas. In: VIGIL, José Mariá. (Org.). *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011. p.87.

automarginaliza, não será atendido, e provavelmente também não será entendido.³⁹⁴

Não estamos sugerindo aqui que o teólogo e a sua teologia não tenham senso de pertença. Não se trata disso. A teologia sem enraizamento confessional sofre de raquitismo nos seus fundamentos, além de ser sujeita à manipulação ideológica. Ela perde a identidade por não estar enraizada em suas fontes e sua tradição. O teólogo precisa estar enraizado na fé de uma religião, mas se permanece somente ali ele não estará “à altura daquilo que seu trabalho exige deles. Não estarão fazendo teologia no mundo, neste mundo pluralista de hoje; não estarão perseguindo a verdade que inclui, mas a que exclui a outros”, afirma Paul Knitter.³⁹⁵

A teologia não precisa negar a confissão para o diálogo com o outro. A confessionalidade dá identidade à teologia e a coloca em condições de se relacionar tendo a sua própria palavra. Segundo Jacques Dupuis, “toda teologia é “confessional”, no melhor sentido da palavra, ou não é absolutamente nada. ‘Confessional’ indica a adesão de fé da pessoa ou da comunidade que é o tema do fazer teológico”.³⁹⁶

Jürgen Moltmann também ressalta que o diálogo digno entre a teologia e a sociedade multicultural pressupõe uma posição firme na sua própria confissão:

Digno de participar do diálogo é somente quem conquistou uma posição firme na sua própria religião e vai para o diálogo com a autoconsciência correspondente. Somente a domiciliação na sua própria religião capacita para o encontro com uma outra. Quem cai no relativismo da sociedade multicultural pode até estar capacitado para o diálogo, mas não possui a dignidade para o diálogo.³⁹⁷

A contemporaneidade com toda a sua complexidade reclama a construção de uma teologia consciente da pluralidade cultural e religiosa capaz de abraçar dentro de seu horizonte as experiências sócio-religiosas do conjunto da humanidade. Esta tarefa de reescrever a teologia, e/ou de recriar seu conteúdo, não implica apenas uma novidade no objeto, mas exige também uma novidade no sujeito, ou seja, faz-se necessário um novo tipo de teólogo, com um novo tipo de consciência e postura diante da atualidade.

³⁹⁴ VIGIL, José Mariá. (Org.). *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011. p.26.

³⁹⁵ KNITTER, Paul. *No Other Name?* Maryknoll: Orbis, 1985. p.224.

³⁹⁶ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999. p.19.

³⁹⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p.28,29.

Acreditamos que a teologia pública é resposta a esse anseio. Ela tem se mostrado como um discurso teológico re-situado no ambiente acadêmico, em diálogo com as ciências, e com uma implicação ativa nos debates que se desenvolvem na esfera pública da sociedade. Separada do âmbito da política, sem ser alienada, a teologia reconhece plenamente a liberdade religiosa e procura contribuir como parceira crítico-constructiva para o bem comum. Para isso, assume o seu caráter acadêmico, plural, inter e transdisciplinar.

Mas qual é a fundamentação cristã para se falar sobre uma teologia cristã pública? Como ela surgiu? O que é “teologia pública”? Quem e a partir de onde ela é definida? O que propõe? Quais são as suas tarefas? Estas são as perguntas que norteiam os próximos passos da nossa pesquisa.

3.1.1 ASPECTO BÍBLICO

Embora haja muitas concepções do termo “público”, como veremos na próxima etapa, a nossa intensão aqui é tratar este termo como divulgação da manifestação de Deus no mundo e no humano. Buscamos, em linhas gerais e numa leitura panorâmica sobre a Bíblia, mostrar que esta divulgação baseia-se no “ser público” de Deus. Portanto, mais do que uma “teologia pública”, vemos uma “teolalia pública”, isto é, uma fala pública sobre Deus porque Ele é um Ser essencialmente aberto à criatura e à criação, como demonstra a doutrina da Trindade. A concepção trinitária de Deus será a nossa chave hermenêutica para tratar sobre o tema à luz dos textos bíblicos.

Seja na tradição cristã, católica, ortodoxa ou protestante, a Bíblia ocupa um lugar de primazia. Ela é o produto de uma história, que é, naturalmente, a história de sua escrita. A Bíblia é uma antologia, isto é, uma coleção de textos de autores consagrados organizados segundo tema, época, autoria etc. Ela contém uma pluralidade de mundos narrativos fixados na Escritura. A escrita bíblica resume a fala que a precede, primeiramente no Antigo Testamento (ou Bíblia hebraica) em que a Torá, os Escritos e os Profetas formam um conjunto de gêneros literários diversificadas com propósitos bem definidos e com uma “costura” em comum: a relação entre Israel e Javé. Dos “mitos” fundantes ao profetismo, Israel narra seus percalços desde o chamado de um libertador e a libertação do Egito, passando pela formação de um povo, a conquista da terra prometida, a construção do espaço de culto, reinados, destruição, exílio e o retorno a Jerusalém e a reconstrução do templo depois de um período de cativo e dispersão.

Depois, num segundo momento, o Novo Testamento narra o nascimento do cristianismo. Num processo lento e gradual, o grupo do Caminho, como eram chamados os primeiros cristãos (At 19,9,23; 24,14), considerado no início como uma seita oriunda do judaísmo, vai tomando forma e se desenvolvendo por meio de comunidades embrionárias que evoluem no entendimento do evento Jesus Cristo, testemunha do reino de Deus. Assumir o seguimento de Jesus em amor a Deus e ao próximo funda a esperança de um “novo céu e uma nova terra”.

A Bíblia é a Palavra de Deus, mas não a estrutura linguística que a sustenta. Palavra de Deus nas palavras de homens. Enquanto estas apresentam limitações e falhas, aquela se mostra atemporal, “princípio da automanifestação divina no próprio fundamento do ser”, afirma Tillich.³⁹⁸ A “Palavra de Deus” é mais do que o texto da Bíblia. Nas palavras de Tillich:

Os vários sentidos diferentes do termo “Palavra” estão todos unidos em um só, ou seja, “Deus manifesto” – manifesto em si mesmo, na criação, na história da Revelação, na Revelação final, na Bíblia, nas palavras da Igreja e de seus membros. “Deus manifesto” – o mistério do abismo divino expresso a si mesmo através do logos divino – este é o significado do símbolo a “Palavra de Deus”.³⁹⁹

A Palavra de Deus é o “Deus manifesto” e esta manifestação é pública, manifestação de Deus a todo ser criado. A própria natureza divina assinala esta abertura ao outro da relação. A doutrina cristã trinitária mostra que a Trindade é essencialmente relacional e comunitária, portanto, pública. A história da salvação testemunha sobre isso. Entendemos a Palavra de Deus como o testemunho da história das relações públicas da Trindade, revelada ao mundo e aos seres humanos. Essa hermenêutica trinitária conduz a um pensamento relacional e comunitário, dispensando o pensamento objetivante, que só consegue produzir conhecimento mediante a separação e o isolamento dos objetos. Ideia equivocada e superada. Assim, é preciso purificar a ideia sobre o “conhecer”. Diferente do conhecimento positivista moderno, que se aproxima do objeto para dominar e explorar, o conhecimento complexo (Edgar Morin) faz do conhecimento caminho para a comunhão. Jürgen Moltmann, tratando sobre o conhecimento trinitário, lembra que:

Conhecer, para os filósofos gregos e para os Pais da Igreja, significa conhecer pela admiração. Pelo conhecimento, participamos da vida do outro. O ato de conhecer um objeto que se apresenta não o transforma em propriedade do conhecedor, mas ao contrário, por força da simpatia,

³⁹⁸ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5.ed.rev. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p.167.

³⁹⁹ Idem, p.169.

transforma o conhecedor em elemento participativo do conhecido. O conhecimento funda comunhão. Por isso, o conhecimento tem o mesmo alcance que o amor, a simpatia e a participação. Em virtude do conhecimento teológico de Deus e de sua história, chegamos a uma descoberta nova do pensamento trinitário, conduzindo ao mesmo tempo a uma profunda transformação do conceito moderno da razão: do domínio para a comunhão; da conquista para a participação; do produzir para o perceber. O novo aprofundamento teológico na história trinitária de Deus deverá também liberar a razão operacionalizada para que possa acolher o que lhe é estranho, levando-a a uma participação com ele. O pensamento trinitário deverá preparar o caminho para a reflexão libertadora e salutar sobre uma realidade distorcida.⁴⁰⁰

3.1.1.1 NO ANTIGO TESTAMENTO E NO MISTICISMO JUDAICO

O judaísmo histórico, do Antigo Testamento, reside na profissão de fé de que Javé é um só e o único Deus vivo e verdadeiro. Embora a categoria “Trindade” não esteja presente, encontramos uma crescente aproximação de Deus que, sem perder sua transcendência, entra mais e mais na história e no coração dos fiéis revelando a tendência a uma autocomunicação. Segundo Leonardo Boff, há nos textos bíblicos do Antigo Testamento três tipos de personificação de Javé que são altamente sugestivas para as preparações trinitárias do Novo Testamento. A saber: a personificação da Sabedoria Divina (Pv 1,20-23; 8; 9,1-6; Jó 28; Ec 24; Sb 6,12-8,1); a personificação da Palavra de Deus (Sl 119,89; 147,15s; Sb 16,12) e a hipostatização do Espírito de Deus (Is 42,1-3; 61-1,2; Is 4,4-6; Ez 36, 26-27).⁴⁰¹

Estas personificações de Javé apontam para uma realidade divina aberta. Javé inclui também outras diferenças em que o universo criado entra na comunhão divina. A doutrina da *Shekinah* exposta pelo teólogo e filósofo alemão Franz Rosenzweig remete a esta preparação trinitária:

Entre o “Deus dos nossos Pais” e o “resto de Israel” a mística lança a sua ponte, mediante a doutrina da *Shekinah*. A *Shekinah*, a descida de Deus sobre os homens e sua habitação entre eles, apresenta-se como uma divisão que ocorre no seio do próprio Deus. Deus separa-se de si mesmo, aliena-se junto ao seu povo, sofre as suas dores, acompanha-o nas misérias do cativo, peregrina com ele nas suas peregrinações [...] O próprio Deus, enquanto “se vende” a Israel e participa do seu destino – e o que seria mais natural para o “Deus nos nossos Pais”? – passa a necessitar de salvação. Nesse sofrimento, na sua relação com o Resto, Deus projeta-se para fora de si.⁴⁰²

⁴⁰⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000. p.24.

⁴⁰¹ Cf. BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p.59.

⁴⁰² ROSENZWEIG, Franz apud MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus*: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000. p.42.

No misticismo judaico há também a ideia do Deus que se projeta para a fora numa abertura para a relação. O conceito de “Tzimtzum” ou “Zimzum” (צמצום, hebraico: “contração” ou “constrição”) refere-se à noção cabalística sobre a Criação, de acordo com a qual Deus “contraiu” sua infinitude com a intenção de permitir um “espaço conceitual” dentro do qual um mundo finito e aparentemente independente pudesse existir.⁴⁰³

Uma vez que o Tzimtzum corresponde ao “espaço” no qual o mundo existe, Deus é usualmente referido como o “Ha-Makom” (המקום lit. “o lugar”, “o onipresente”) na literatura rabínica. Do mesmo modo, *olam* – a palavra hebraica para “mundo” ou universo – deriva da mesma raiz etimológica, segundo o qual o mundo traz em si a natureza espiritual a partir da qual se originou. Assim, o conceito de Tzimtzum traz em si um paradoxo inerente, obrigando logicamente Deus à Transcendência e à Imanência. Por um lado, se o “Infinito” não se restringisse a si mesmo, nada poderia existir, tudo estaria sufocado pela totalidade de Deus. Daí que a existência requeira a transcendência divina. Por outro lado, Deus é mantenedor contínuo da existência do Universo e, portanto, não está totalmente ausente dele. Assim, a criação também requer a imanência, já que o ser de onde emana a essência, a possibilidade de ser de tudo o que é criado, é Deus, e esta noção de procedência essencial conduz a uma continuidade paradoxal de todos os seres em relação ao Ser enquanto Ser (Deus).⁴⁰⁴

Na linguagem do profeta Isaías: “Toda a terra está cheia da sua glória” (Is 6,3), cada espaço do mundo é preenchido com a presença de Deus. A tradição oriental também expressou a transcendência e a imanência divina numa linguagem poética: “O Espírito dorme na pedra, sonha na flor, acorda no animal e sabe que está acordado no ser humano”.⁴⁰⁵

A teologia é pública porque Deus tem um agir para fora de si mesmo. Este movimento de abertura é inerente à sua própria natureza. Se Deus fosse um só, haveria a solidão. Se Deus fosse dois, haveria a separação, um se distingue do outro, e a exclusão, um não é outro. “Mas Deus é três, uma Trindade. O três evita a solidão da unidade, supera a separação, distinção e ultrapassa a exclusão de uma díade”.⁴⁰⁶ A Trindade é inclusiva, pois une o que separava e excluía. O uno e múltiplo, a unidade na diversidade se encontra na Trindade como que circunscritos e reunidos, testemunho público do amor de Deus pela humanidade e a criação.

⁴⁰³ Cf. ROTENBERG, Mordechai. *Existência à luz da cabala: teoria e prática do tzimtzum (contração) e psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

⁴⁰⁴ Cf. Idem.

⁴⁰⁵ BOFF, Leonardo. *O Espírito Santo: fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 2013. p.190.

⁴⁰⁶ BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p.13.

Os testemunhos de fé do Antigo Testamento anunciam isso por meio de palavras e ações. Do chamado de um homem, Abraão (Gn 12), ao chamado de um povo, Israel (Êx 3), Deus manifesta publicamente o seu acolhimento e convoca o seu povo: “Anunciai entre as nações a sua glória (de Deus); entre todos os seus povos as suas maravilhas (de Deus)” (Sl 96,3). O anúncio é público e acolhido por todos aqueles que ouvem e atendem ao chamado divino.

3.1.1.2 NO NOVO TESTAMENTO

No Novo Testamento, o pensamento que se organiza trinitariamente assinala para o “ser público” de Deus. A concepção trinitária de Deus, em formação pelos discípulos e por suas tradições, propicia uma experiência global do mistério divino. A tradição joanina deixa transparecer tal experiência quando afirma: “Que todos sejam uma mesma coisa como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, para que eles estejam em nós e o mundo creia que tu me enviaste” (Jo 17,21). Emerge daí a ideia da comunhão e da mútua inserção como geradora de unidade dinâmica e integradora.

A transcendência do Pai na imanência do Filho permite a transparência das relações sob o Espírito. Em outras palavras, o Deus que se ergue para cima (ou para o fundo), como referência última para os seres humanos, se faz público quando se estende para os lados com o mundo e o humano na pessoa do Filho, que por sua vez, possibilita a união, por meio do seu Espírito, entre o mundo divino e o mundo humano, a tal ponto que, respeitadas as diferenças, se façam transparentes.⁴⁰⁷

A própria encarnação do Filho é um ato público do amor do Pai por sua criação. Deus apresenta o seu Filho ao mundo como obra do Espírito (Lc 1,35; Mt 1,20), portanto, Jesus está cheio do Espírito desde o seu início. Sobre ele desce o Espírito por ocasião de seu batismo por João Batista (Mc 1,9-11; Lc 3, 21-22; Jo 1,32-33); sentindo-se ungido pelo Espírito lança o seu programa messiânico (Lc 4,18). É o Espírito que o “impelle ao deserto” (Mc 1,12) e de lá volta “na força do Espírito para a Galileia” (Lc 4,14). O Espírito constitui aquela força (*dynamis*) e aquela autoridade (*exousia*) com as quais opera milagres e gestos libertadores (Mc 3,20-30).

O ato público de Jesus Cristo é transparente e manifesto. Em oposição às coisas secretas, o discurso e os feitos de Jesus vêm a público e podem ser ouvidos e vistos por todas

⁴⁰⁷ Idem, p.38.

as pessoas. “Eu tenho falado francamente ao mundo; ensinei continuamente tanto nas sinagogas como no templo, onde todos os judeus se reúnem, e nada disse em oculto”, afirma Jesus ao sumo sacerdote Anás (Jo 18,20). Jesus pregava (Mc 6), ensinava (Mt 5), discutia (Lc 19, 45-46), curava (Jo 9) publicamente, nas sinagogas, no templo e em espaços públicos. Rudolf von Sinner comenta o texto:

Aqui são tematizadas duas esferas públicas de alcance diferente: a dos judeus, aos quais Jesus foi enviado, e a do “mundo todo”, ao qual Jesus se dirigiu repetidas vezes, indo além do limite da esfera anterior. Por fim, Jesus de Nazaré também foi executado como perigo público pelas tropas de ocupação romanas. Portanto, ele não só visou a uma atuação pública, mas esta foi inclusive confirmada com toda a clareza.⁴⁰⁸

A teologia cristã é teologia pública por força de sua própria reivindicação. A missão dada por Jesus aos seus discípulos não se reduz somente ao discurso público, mas inclui também, e fundamentalmente, atos públicos. O que diferenciava o discurso de Jesus da fala vazia dos escribas era a autoridade com que ensinava o caminho do reino de Deus (Mt 7,29). O seu ensinamento estava fundamentado nos seus feitos. Ele pregava o que vivia e porque vivia o que pregava, produzia empatia nos seus ouvintes. Diferente de palavras vazias jogadas ao vento, a riqueza da fala de Jesus Cristo estava enraizada no compromisso com a vida concreta das pessoas. Nele não havia descompasso entre o fazer e o falar.

A lógica missionária dos discípulos de Jesus testifica sobre as ações que precedem e legitimam a pregação. A “missão dos setenta”, narrada pelo Evangelho de Lucas, por exemplo, comprova o engajamento dos enviados em testemunhar de forma concreta as boas novas do reino e só depois vem a pregação: “Quando entrardes numa cidade e ali vos receberem [...] curai os enfermos que nela houver e anunciai-lhes: de vós outros está próximo o reino de Deus” (Lc 10,8-9). A teologia pública envolve missão, serviço, testemunho e pregação. Isto certamente implica coragem e, dependendo do contexto, também um risco real. Por isso, Jesus alerta: “Eis que eu vos envio como cordeiros para o meio de lobos” (Lc 10,3).

As igrejas primitivas também assumiram esse papel. A Igreja cristã, em que Jesus Cristo é o cabeça e os seus discípulos os membros do corpo (1Co 12,12-31), é chamada a ser testemunha pública do amor público de Deus ao mundo. Jesus fez o ato e o processo de encarnação se tornarem também os protótipos da missão evangelizadora da Igreja: “Assim

⁴⁰⁸ SINNER, Rudolf von. *Teologia pública: novas abordagens numa perspectiva global*. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*, v.1, n.1, 2010, p.330. Disponível em: <<http://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/1504/1051>>. Acesso em 14 de mai. 2015.

como tu me enviaste ao mundo, ó Pai, também eu envio os meus discípulos ao mundo” (Jo 17,18).

Depois de Jesus, o apóstolo Paulo foi quem melhor entendeu o princípio da encarnação (1Co 9,19-23). Ele diz: “Sejam meus imitadores, porque eu imito Cristo Jesus” (Fp 3.17). O conselho paulino é uma fonte de inspiração para uma vida cristã engajada. Evangelização é mais que um grito querigmático; é vida querigmática. A vida missionária de Paulo é testemunha disto. Na sua segunda viagem missionária, por exemplo, o apóstolo aos gentios “dissertava na sinagoga entre os judeus e os gentios piedosos; também na praça, todos os dias, entre os que se encontravam ali” (At 17,17), a soberania de Deus e a manifestação pública do seu amor por meio do seu Filho.

Temos, na Bíblia, muitas referências que remetem aos feitos públicos de Deus e os dos seus seguidores. As poucas passagens citadas acima intencionam mostrar a divulgação do “ser público” de Deus nas relações entre Ele e o povo de Israel, e entre Ele, no seu Filho, e os primeiros cristãos. Embora os testemunhos das ações públicas de Deus estejam vinculados a tradições particulares do mundo judaico-cristão, eles não se limitam aí. O “ser público” de Deus transborda os limites da memória privativa e se manifesta de forma viva e dinâmica a todos os seres.

A teologia como explicação da fé, do seu conteúdo, de suas consequências e de suas bases serve para esclarecer e orientar para dentro e para fora da comunidade religiosa em função do reino de Deus. Segundo Jürgen Moltmann:

Se a teologia cristã compreender-se como função do Reino de Deus, pelo qual Cristo veio e a própria igreja, afinal de contas está aí, então ela deve desdobrar-se na esfera pública como *theologia publica*. Para estar presente nos diversos âmbitos da vida e para entabular um diálogo com cosmovisões e religiões, ela necessita da moldura de uma teologia natural e política [...] dada para a teologia escolástica no *corpus Christianum* [...] dada para o protestantismo esclarecido no “mundo cristão” de uma “era cristã”. Ambos os mundos não constituíam propriamente um ‘átrio’ para a igreja, mas uma representação antecipada do Reino de Deus, parábolas na história humana para o “reino dos céus”.⁴⁰⁹

Depois desse apanhado sobre o aspecto bíblico, veremos a seguir os esforços contemporâneos em conceituar “teologia pública”, para, em seguida, tratar sobre a sua dimensão prática.

⁴⁰⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p.75.

3.1.2 ASPECTO CONCEITUAL

Revelação e relação são duas categorias intrínsecas à teologia. Elas andam juntas em um duplo movimento para cima, vertical, e para os lados, horizontal. Do alto, vem a Revelação divina como sopro inspirador sobre a teologia situada historicamente e a serviço do outro que se encontra ao seu redor. Nesse particular, a teologia se ocupa com os seres humanos e a criação, uma vez que aí está gestada. A teologia se insere nas ciências humanas. Dessa forma, afirma-se a teologia pública cuja reflexão emerge da *res publica* no esforço de resgatar o significado “maior de todas as teofanias bíblicas: a encarnação do Verbo, Deus, ao se encarnar no homem Jesus de Nazaré, assume a dimensão humana integralmente, torna-se pública”.⁴¹⁰

No primeiro momento, a expressão “teologia pública” provoca estranheza; parece pleonasma. Por isso, é preciso entender o contexto em que se dá a utilização da expressão, conforme afirma o editorial da revista de teologia *Perspectiva Teológica*:

Se a teologia como discurso sobre Deus não for pública, articulada no âmbito aberto deste mundo e dirigida a toda pessoa humana disposta ao diálogo, ela não corresponde ao que deveria ser. Vista assim, a teologia ou é pública, ou não é teologia. Contudo, é preciso levar em consideração o contexto histórico que deu origem a esse modo de falar: o contexto de uma teologia meramente eclesial, magisterial até, que não se dirigia às pessoas fora da Igreja e, muitas vezes, nem mesmo aos fiéis leigos, pelo menos não em termos de diálogo, pois eram meros destinatários de doutrinas, não parceiros de diálogo.⁴¹¹

Apesar da estranheza, o conceito “teologia pública” remete para a importância de pensar a natureza do seu conhecimento no esforço de esclarecer a sua legitimidade e legalidade. Segundo Décio Passos:

A designação teologia pública retoma uma dimensão essencial do discurso racional e instituído da fé e beira, por isso mesmo, a redundância verbal. Não há *logos* que não seja público, tendo em vista a consensualidade sobre a qual edifica todo discurso objetivo em sua gênese e estrutura. A ideia de “público” é inerente às ciências de um modo geral, no sentido epistemológico e político: os discursos científicos são assim considerados pelo fato de serem reconhecidos como legítimos, adotados como verdadeiros e instituídos como necessários em determinada sociedade. O conceito de teologia pública remete para contextos epistemológicos e políticos que

⁴¹⁰ SINNER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo. (Orgs.) *Teologia pública em debate*. v.1. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p.6.

⁴¹¹ *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 44, Número 122, p.7, Jan/Abr 2012.

exigem pensar a natureza desse conhecimento, indissociavelmente dos poderes que a ele conferem legitimidade e legalidade.⁴¹²

3.1.2.1 O MODO PÚBLICO DE FAZER TEOLOGIA

Embora não utilizassem o conceito, teólogos como Ernst Troeltsch, Abraham Kuyper, Walter Rauschenbusch, Reinhold Niebuhr, Paul Tillich, Martin Luther King, James Luther Adams e Paul Ramsey contribuíram para o desenvolvimento daquilo que hoje conhecemos como “teologia pública”. Estes e tantos outros teólogos compreenderam o modo público de fazer teologia. Max Stackhouse chama a atenção para os modos de teologia: dogmático, polêmico e apologético. No modo dogmático, a teologia se limita à tarefa de articular a fé revelada e a classificação do dogma. Embora seja importante, esse modo não tem um caráter público. Todo o seu trabalho é voltado para dentro da Igreja. Já os modos polêmico e apologético são públicos. Enquanto este, por meio do diálogo com outros saberes, busca proposições da fé racionalmente acessíveis ao público em geral, aquele se esforça em desmascarar os falsos ensinamentos.⁴¹³ De forma polêmica e apologética é que teólogos de tradições diferentes vêm empreendendo a teologia pública no decorrer da história. Nico Koopman comentando a classificação de Stackhouse afirma que:

O que poderia ser verdade sobre Deus e sua relação com a humanidade, com a sociedade e com o mundo. Em um contexto de pluralidade de crenças, elas ajudam a identificar as concepções humanas mais universais de sagrado, de justiça, de verdade e de criatividade. Elas ajudam a teologia pública a identificar leis e padrões abrangentes. Esta perspectiva sobre o que é universal e abrangente possibilita à teologia alcançar consenso com outras crenças a respeito de questões de justiça na esfera pública.⁴¹⁴

Com o intuito de definir teologia pública, teólogos tentam combinar os modos dogmático, polêmico e apologético da teologia sugeridos por Stackhouse. É o caso, por exemplo, da teóloga estadunidense Linell Cady, para quem a teologia pública tem uma dupla tarefa. Primeiramente, “sustentar, interpretar, criticar e reformar uma cosmovisão religiosa particular e sua simultânea maneira de viver” e, em segundo lugar, “contribuir para o

⁴¹² PASSOS, Décio. *A construção do conhecimento legítimo: percursos e desafios para a teologia pública no Brasil*. *Estudos de Religião*, v.25, n.41, jul./dez.2011, p.58. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/viewArticle/2485>>. Acesso em: 5 de mai. 2015.

⁴¹³ STACKHOUSE, Max L. Public Theology and Ethical Judgement. *Theology Today*. v.54, 1996. p.165-167.

⁴¹⁴ KOOPMAN, Nico. *Apontamentos sobre a teologia pública hoje*. Protestantismo em Revista, v.22, São Leopoldo, maio/ago. 2010, p.39. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/viewFile/29/67>>. Acesso em: 5 de mai. 2015.

melhoramento e a transformação crítica de nossa vida pública”.⁴¹⁵ Ronald Thiemann também assume os modos propostos quando define a teologia pública como a “fé buscando entender a relação entre as convicções cristãs e o contexto sociocultural mais amplo, no qual a comunidade cristã vive”.⁴¹⁶ Já para Robert Benne, teologia pública “refere-se ao engajamento de uma tradição religiosa viva com seu ambiente público – as esferas econômica, política e cultural de nossa vida comum”.⁴¹⁷ Por fim, L. Adams sintetiza a relação entre os modos dogmático, polêmico e apologético quando afirma que:

A teologia pública, portanto, busca uma base encontrada na Escritura e na tradição da Igreja para validar, examinar e oferecer uma crítica da vida pública [...] Além disso, a teologia pública busca compreender em termos totalmente bíblicos e sistemáticos o sentido da vida pública, o papel de suas várias expressões e instituições e a validade dessas expressões e instituições.⁴¹⁸

As definições apresentadas remetem a um ponto comum: a unanimidade entre os estudiosos do tema em afirmar que o termo “teologia pública” foi utilizado pela primeira vez, em 1974, pelo teólogo luterano estadunidense Martin Marty, que analisou um artigo de Reinhold Niebuhr, *Public Theology and the American Experience*, que apresenta o pensamento deste autor e a experiência religiosa nos Estados Unidos. Sinner explica como se deu esse processo:

O termo “teologia pública” foi usado pela primeira vez em um artigo publicado por Martin E. Marty sobre Reinhold Niebuhr (1892-1971) como “o principal intérprete do século do comportamento social religioso americano”. Marty também mencionou os congregacionais Jonathan Edwards (1703-1758) e Horace Bushnell (1802-1876) e o batista Walter Rauschenbusch (1809-1865), o pai do “evangelho social” (social gospel), como representantes do “que poderia ser chamado de teologia pública por parte das igrejas” e os políticos estadunidenses Benjamin Franklin (1706-1790), Abraham Lincoln (1809-1965) e Woodrow Wilson (1856-1924), que “usavam materiais especificamente deísticos ou teológicos para compreender a experiência americana”, sendo “estadistas-filósofos que exerciam a função de teólogos públicos”. Niebuhr, segundo Marty, reuniu essas correntes à medida que “deixou progressivamente de ver as igrejas como repositório da convicção e prática religiosa nos Estados Unidos, vendo cada vez mais “a própria nação nesse papel”. Consequentemente, Niebuhr designou Abraham Lincoln e não um líder de igreja como “o maior teólogo dos Estados

⁴¹⁵ CADY, Linell. The task of public theology. In: THIEMANN, Ronald (Ed.). *The legacy of H. Richard Niebuhr*. Minneapolis: Fortress Press, 1991. p.119.

⁴¹⁶ THIEMANN, Ronald. *Constructing a public theology*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991. p. 21.

⁴¹⁷ BENNE, Robert. *The paradoxical vision: a public theology for the twenty-first century*. Minneapolis: Fortress Press, 1995. p.4.

⁴¹⁸ ADAMS, L. *Going public: Christian responsibility in a divided America*. Grand Rapids: Brazos Press, 2002. p.34.

Unidos”. “Ele tomou o comportamento de seu povo e, refletindo sobre ele à luz das posições bíblica, histórica e filosófica, ofereceu à geração seguinte um paradigma para uma teologia pública, um modelo que seus sucessores apenas começaram a desenvolver e realizar”.⁴¹⁹

Para Marty, Niebuhr ansiava que as igrejas assumissem a sua tarefa de fazer com que o evangelho da redenção em Jesus Cristo fosse algo concreto entre os indivíduos e nações. Deus era tido como a referência transcendente para interpretar a vida tanto do povo estadunidense como de outras nações e comunidades. O termo “teologia pública”, conforme empregado naquele artigo, expressa a ideia de que a teologia, embora esteja relacionada a comunidades de fé, não é assunto exclusivamente privado e nem questão de identidade comunal. Na ótica de Marty, sob a influência de Niebuhr, teologia pública envolve o esforço de interpretar o lugar público à luz de Deus. É um movimento que vai para além das fronteiras das comunidades de fé e atinge todos os povos. Do privado, Igreja, para o público, sociedade em geral, a teologia pública é expressão de comunidades políticas que almejam serem testemunhas especificamente cristãs entre todos os povos. Este testemunho não se reduz somente ao discurso cristão, mas, fundamentalmente, pelo engajamento cristão em ações concretas no espaço público.

Há a necessidade de articular a teologia pública com a construção da sociedade civil, dando orientação às igrejas, quanto à sua atuação além do seu ambiente, em diálogo constante com as esferas da sociedade, a partir de uma perspectiva de fé a ser oferecida como contribuição na esfera pública. Nas palavras de Stackhouse, a teologia pública volta-se primeiramente para as “convicções políticas interiores, as comunidades de fé e as associações que elas geram em uma sociedade aberta”, enquanto “os princípios e propósitos que defendem [...] não permanecem na comunidade religiosa ou em associações privadas”. Ela vem de dentro para fora.⁴²⁰ Segundo Nico Koopman:

Por sua própria natureza, o testemunho cristão é público, não privado, mas a teologia pública não significa simplesmente que a igreja faz declarações públicas ou se engaja em ações sociais; ela é, antes, uma modalidade de fazer teologia que visa abordar questões de importância pública.⁴²¹

⁴¹⁹ SINNER, Rudolf von. Teologia pública: um olhar global. In: SINNER, Rudolf Von; CAVALCANTE, Ronaldo. (Orgs.) *Teologia pública em debate*. v.1. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p.13-14.

⁴²⁰ STACKHOUSE, Max apud SINNER, Rudolf Von; CAVALCANTE, Ronaldo (Orgs.). *Teologia pública em debate*. v.1. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p.17.

⁴²¹ KOOPMAN, Nico. Apontamentos sobre a teologia pública hoje. In: *Protestantismo em Revista*, v.22, p.41. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/viewFile/29/67>>. Acesso em 5 de mai. 2015.

Teologia cristã é teologia pública conforme sua própria pretensão, assinalada pela tradição joanina: “Declarou-lhe Jesus: Eu tenho falado francamente ao mundo; ensinei continuamente tanto nas sinagogas como no templo, onde todos os judeus se reúnem, e nada disse em oculto” (Jo 8,20). A teologia pública está identificada com uma comunidade religiosa, mas não se restringe a ela e, muito menos, busca interesses particulares. Ela milita pelos direitos de todos, independente da tradição religiosa, em busca de condições de vida melhor para os seres humanos e o mundo.

Na medida em que a teologia cristã se ocupa centralmente com Jesus Cristo, o Filho de Deus que se tornou humano para os humanos e a criação, ela se lança no diálogo com a Igreja, a academia e a sociedade com o intuito de dizer publicamente quem é esse Jesus Cristo, quem é esse Deus. Esta dimensão pública da teologia é sensível aos dilemas ligados ao bem comum e para os quais são possíveis contribuições a partir da fé cristã. É por isso que a teologia tem de ser pública e se interessar por questões globais, testemunhando ao mundo a sua condição de informar e formar um estilo de vida virtuoso.

3.1.2.2 TEOLOGIA PÚBLICA NO BRASIL

No Brasil, a discussão sobre a teologia pública é recente. O modo como se entende o tema está ligado, principalmente, a duas instituições de estudos teológicos: o Instituto Humanitas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos) e a Escola Superior de Teologia (EST), pioneiros na pesquisa sobre a teologia pública. Isso não significa que o tema esteja restrito a estas instituições. Há pesquisas sobre a teologia pública em ebulição também em vários institutos de ensino superior, assim como em eventos vinculados a esses centros de formação teológica no país. Feita essa ressalva, nos orientaremos pelos conceitos dados pelo Instituto Humanitas da Unisinos e a EST para termos uma ideia de como o tema tem sido pensado em terras brasileiras.

Fundado em 2001, o Instituto Humanitas, órgão transdisciplinar da Unisinos, universidade jesuítica em São Leopoldo – Rio Grande do Sul, organiza anualmente simpósios, publica livros e artigos sob o título de “Teologia Pública”. O Instituto define teologia pública como:

O Programa Teologia Pública propõe-se a abrir e articular novas possibilidades de engajamento da teologia no âmbito acadêmico e sociocultural propondo uma Teologia que participa ativamente nos debates que se desdobram na esfera pública da sociedade e da academia e explicitando a relevância pública da teologia e da fé cristã. Nessa perspectiva

busca articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões, de modo interdisciplinar e transdisciplinar, atenta aos desafios e possibilidades que se apresentam na vida social, política, econômica e cultural da sociedade, bem como na vida eclesial, hoje.⁴²²

Voltada para a comunidade universitária, a teologia pública proposta pelo Instituto busca contribuir para o debate da relevância da transcendência na construção de uma sociedade justa e igualitária. Para isso, “propõe-se a abrir novas possibilidades de engajamento da teologia no âmbito acadêmico e sociocultural, caracterizando-a como teologia pública”.⁴²³

Já o programa de pós-graduação da Escola Superior de Teologia, faculdade luterana também situada em São Leopoldo, desde 2007, articula estudos e publicações sobre a teologia pública. Destaque para a Coleção Teologia Pública, com 5 volumes até o momento, produzidos pelo Grupo de Pesquisa em Teologia Pública, sob a orientação de Rudolf von Sinner. A própria Coleção dá indícios do que é teologia pública para a EST:

A dimensão pública da religião está voltando com força ao discurso acadêmico. A religião nunca abandonou a esfera pública, embora tenha perdido a influência que já teve no passado. A teologia pública visa dar orientação às igrejas quanto à sua atuação além de sua membresia, em diálogo constante com a sociedade civil e a universidade, a economia, a mídia e outros públicos. Esta obra sugere que a discussão global sobre esse tema, ainda pouco refletido no Brasil, mas que está sendo lançado para o debate, seja útil para a elaboração de uma teologia adequada aos tempos democráticos do século XXI.⁴²⁴

Participando ativamente da *Global Network for Public Theology* (Rede Global de Teologia Pública), o programa de teologia da EST, em diálogo principalmente com a teologia pública da África do Sul, mantém a atenção da teologia voltada para problemas relacionados à cidadania.

A comparação entre o modo como a teologia pública é entendida pelo Instituto da Unisinos e pela EST permite sublinhar o diálogo com a sociedade contemporânea como o ponto de convergência em que as duas instituições se preocupam com a relevância da teologia cristã perante as sociedades plurais atuais. Mas elas também divergem no modo e alcance

⁴²² Cf. Sobre a definição de “teologia pública” no *site* do IHU. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/areas/teologia-publica/58627-programa-teologia-publica>>. Acesso em 8 de mai. 2015.

⁴²³ Idem.

⁴²⁴ Cf. A proposta da Teologia Pública em Debate. Disponível em: <<https://www.editorasinodal.com.br/produto/96327/teologia-publica-em-debate-volume-1>>. Acesso em 8 de mai.2015.

dessa preocupação. Enquanto o Instituto da Unisinos foca, especificamente, a comunidade científica, a EST, por sua vez, reflete uma teologia pública com enfoque no bem comum. Seria injusto sugerir que a teologia pública do Instituto está voltada somente para a academia e a da EST somente para a cidadania. Não se trata disso. Aí não seria teologia pública. O que percebemos pelas definições apresentadas é a diversidade de olhares, isto é, o IHU propõe uma teologia pública sob o horizonte transdisciplinar e a proposta de teologia pública da EST está mais voltada para os dilemas da sociedade civil, ambas em diálogo recíproco e fecundo com outras esferas da realidade.

Além das propostas da IHU e da EST, a SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião) reúne estudos sobre o tema da teologia pública sob o Grupo Temático (GT) *Teologia no Espaço Público e no Mundo Contemporâneo*. A ementa do GT anuncia a proposta:

O GT aborda a Teologia enquanto Ciência da Fé que, ao refletir sobre os desafios da realidade, das relações sociais e internacionais, repensa os seus temas fundamentais e contribui para novas compreensões do papel da fé na sociedade atual. Como principais objetivos se propõe: 1) dialogar com os avanços científicos e tecnológicos; 2) propor uma compreensão transformadora da existência de fé no contexto político social do país; 3) trazer à consciência religiosa a necessidade de superação da violência em suas diferentes manifestações; 4) repercutir teologicamente os movimentos mundiais de correntes dos processos de globalização; 5) refletir a relação da religião e, portanto, da teologia, com a política.⁴²⁵

A ementa do GT sobre a teologia pública na SOTER reúne, num só grupo, as pretensões dos programas do IHU e da EST. A ANPTECRE também possui um grupo de estudos voltado para a teologia pública. A sessão temática *Tradições Religiosas, Espaço Público e Política*, por exemplo, tematiza a relação entre religião, teologia e estado. A ementa da sessão propõe:

A movimentação dos religiosos em torno ao espaço público tem sido a tônica dos últimos anos no Brasil: evangélicos, católicos e umbandistas, dentre outros grupos religiosos, em maior ou menor grau, desenvolvem diversas formas de intervenção e de atuação junto ao espaço público e aos agentes políticos. Eles são sujeitos sociais que, em perspectiva plural, possuem diferenças entre si. Tais diferenças acabam por refletir no espaço público e nas agências políticas, o que afeta diretamente a problemática dos direitos humanos na sua relação com a religiosidade e a laicidade. Pergunta-se: De que forma as teologias presentes nessas manifestações religiosas embasam, ou não, as ações e presenças das religiosidades contemporâneas

⁴²⁵Cf. A proposta do grupo temático Teologia Pública da Soter. Disponível em: <http://www.soter.org.br/eventodinamico/index.php?pagina=grupo_conteudo&tela=56&usuarioparouia=&subtela=&evento=9>. Acesso em 11 de mai.2015.

no espaço público e na forma como elas se relacionam com os agentes políticos que compõem o Congresso nacional e os órgãos de Estado?⁴²⁶

Em linhas gerais, Sinner, fazendo um balanço sobre a teologia pública no Brasil, traça o perfil do modo como o tema é desenvolvido em pelo menos quatro perspectivas.⁴²⁷ A primeira, com enfoque acadêmico e na epistemologia, a teologia busca ser um discurso sobre Deus no espaço da sociedade plural pautada pelos pareceres do Conselho Nacional da Educação (CNE). Como sugere Márcio Fabri dos Anjos: “O discurso sobre Deus e suas correspondentes crenças, colocado no espaço da sociedade plural, pode ser chamado de teologia pública”.⁴²⁸

A segunda perspectiva, mais presente na tradição protestante, busca o resgate da tradição liberal frente aos movimentos fundamentalistas por uma reflexão teológica academicamente qualificada presente dentro das igrejas. Mesmo sofrendo rejeição por parte de muitas comunidades de fé, a urgência de uma teologia crítica e libertadora se faz necessária mediante o efeito paralisante provocado pelas organizações paraeclesiais⁴²⁹ que injetaram no protestantismo de missão⁴³⁰ uma teologia reducionista voltada somente para o espaço eclesial. Antônio Gouvêa Mendonça comenta:

A injeção teológica/ideológica promovida pelas organizações paraeclesiais tem tido efeito paralisante nas Igrejas, pois ao mesmo tempo em que reforçam suas linhas demarcatórias em relação à sociedade brasileira, uma vez que os padrões injetados pertencem a outro universo, impedem-nas de reformular seu pensamento e prática bem como avançar,

⁴²⁶ Cf. A ementa da Sessão Temática 9: *Tradições Religiosas, Espaço Público e Política*, do V Congresso Anptecre. Disponível em: < <http://anptecre.pucpr.br/grupos-tematicos/>>. Acesso em 13 de mai.2015.

⁴²⁷ Cf. SINNER, Rudolf von. Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 44, Número 122, p.11-28, Jan/Abr 2012.

⁴²⁸ ANJOS, Márcio Fabri dos. Teologia como profissão: da confessionalidade à esfera pública. In: SOARES, Afonso Maria; PASSOS, João Décio. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011. p.127.

⁴²⁹ Antônio Gouvêa Mendonça define “organizações paraeclesiais” como entidades missionárias independentes compostas por membros de diversas igrejas com o objetivo de evangelizar de três modos: evangelismo de massa, acampamentos para juventude e literatura. Mendonça ainda afirma que o projeto de evangelização das paraeclesiais fortalece uma religiosidade individualista e solitária que tende a enfraquecer o sentido de vida religiosa comunitária além da paralisação a que induzem pela teologia conservadora que propagam. Cf. MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; FILHO, Prócoro Velasques. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002. p.55-58.

⁴³⁰ Antônio Gouvêa Mendonça, ao propor uma configuração do protestantismo brasileiro, classifica o “protestantismo de imigração” como igrejas vindas para o Brasil diretamente da Europa e com a tradição reformada, “protestantismo de missão” como igrejas que antes de virem para o Brasil sofreram influência da teologia estadunidense e, a terceira vertente, o pentecostalismo brasileiro moldado pelas paraeclesiais caracterizam-se pela contemporaneidade dos dons (cura, milagre, libertação, glossolalia etc.) presentes no Novo Testamento. Cf. MENDONÇA, 2002. p.11-59.

aos poucos, na direção dos valores da sociedade brasileira. O efeito paralisante atinge duplo objetivo: primeiro, contorna o perigo de as Igrejas caminharem para uma teologia mais autônoma que as capacite e as libere para as lutas sociais; segundo, limita a migração dos protestantes tradicionais de origem missionária para as Igrejas pentecostais, Igrejas que, embora portadoras de uma teologia muito conservadora e fundamentalista, situam-se fora de qualquer forma de controle externo.⁴³¹

A terceira perspectiva de teologia pública no Brasil busca um “diálogo com autores contemporâneos, representantes do pensamento pós-metafísico e pós-secular, nomeadamente Habermas, debruçando-se sobre a presença da religião e da teologia na esfera pública”.⁴³² Vivemos em uma sociedade pós-secular, onde as religiões devem ser não apenas aceitas, mas também reconhecidas como instituições que exerçam funções positivas na sociedade. Nessa sociedade pós-secular, as religiões atuam também na esfera pública democrática. O Estado Liberal não pode restringir a participação dos grupos religiosos no espaço público. A participação das tradições religiosas se mostra legítima desde que não influenciem as deliberações institucionais do Estado.

A quarta perspectiva de teologia pública desenvolvida no Brasil diz respeito à cidadania. O próprio Sinner encabeça esse grupo, principalmente na EST, que vê o tema da cidadania como algo pouco trabalhado no Brasil e que tem se tornado o termo-chave para a teologia pública. Fundamentado nos aportes da tradição luterana, Sinner se apoia nas categorias de “justificação” e “diaconia”, da teologia de Martinho Lutero, para justificar a relevância de uma teologia pública voltada para a cidadania. Ele sintetiza dizendo:

Falar da teologia pública é algo que serve para uma reflexão apurada sobre o papel da religião no mundo contemporâneo, na política, na sociedade, na academia, como reflexão construtiva, crítica e autocrítica das próprias igrejas, comunicando-se com outros saberes e com o mundo real [...] É uma teologia da vida ligada ao Deus da vida procurando contribuir na sociedade para que haja vida digna de ser vivida para todas e todos.⁴³³

Resumindo o panorama de feito por Sinner, a teologia pública ainda não apresenta clareza conceitual. Não há teologia pública uniforme e monolítica fora e dentro do Brasil. Não há um único significado sobre ela que seja autoritativo e nem uma forma normativa única de fazê-la. A definição nunca é uma linguagem vazia ou conceito puro. É uma construção interpretativa. Assim é imprescindível para a definição da teologia pública perceber quem a define, por que a define e a partir de qual lugar socioepistêmico o termo é elaborado. A

⁴³¹ MENDONÇA, 2002. p.24.

⁴³² SINNER, 2012, p.18.

⁴³³ SINNER, 2012, p.20.

diversidade de pesquisadores ocupados com o tema trouxe consigo uma diversidade conceitual de modo que não há uma teologia pública universal, mas somente teologias que procuram abordar o âmbito sócio-político dentro de localidades particulares.

Para concluir essa etapa, recorreremos a dois grandes teólogos que nos últimos anos têm oferecido contribuições consideráveis à teologia pública e que trataremos com mais cuidado quando falarmos sobre sua tarefa. Por enquanto, basta dizer que para Jürgen Moltmann, a teologia cristã é teologia pública por causa do Reino. Deve fazê-lo sempre de forma correlativa. Ela deve ser, ao mesmo tempo, conforme a Escritura e contextual. Ela torna-se uma teologia pública, que compartilha os sofrimentos desta época e que formula suas esperanças em Deus no lugar em que vivem os seus contemporâneos. A novidade e diversidade do Reino de Deus, que não cabem nas igrejas, exigem que a teologia seja pública.⁴³⁴

Já para David Tracy, que busca relevância da teologia pública na contemporaneidade, toda teologia é um discurso público. Se se pretende mostrar o caráter público de toda teologia, torna-se imperativo estudar primeiro os “públicos” do teólogo. Tracy argumenta que o desafio da teologia sistemática, para demonstrar a *publicness* (discurso público) da teologia cristã, consiste em gerar, com base na imaginação analógica, uma nova interpretação do evento Cristo, presente nos clássicos religiosos cristãos, ou seja, os grandes textos da tradição cristã baseados na Bíblia.⁴³⁵

Moltmann e Tracy nos ajudam a entender as perspectivas que fazem da teologia pública um novo paradigma teológico. Para Moltmann, teologia pública é ser fiel às convicções de fé. Para ser relevante no mundo, a teologia não abre mão da sua confessionalidade. Já para Tracy, teologia pública é ser relevante no mundo; é ter o que dizer aos questionamentos da contemporaneidade. Assim, entendemos aqui “teologia pública”, não uma disciplina da teologia, mas sua tarefa. É uma dimensão da teologia que, segundo Júlio Zabatiero:

Pode se referir a uma corrente teológica específica, por exemplo, aquela nascida nos Estados Unidos da América, ligada a nomes como Francis Fiorenza, David Tracy, Max Stackhouse; pode se referir a um objeto da teologia – a vida pública; ou pode se referir a um movimento na teologia contemporânea que se ocupa com o caráter público da teologia [...] “Não há uma teologia pública universal, apenas teologias que buscam se engajar na esfera política de localidades particulares. Há, porém, similaridades, tanto

⁴³⁴ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p.17-34.

⁴³⁵ Cf. TRACY, David. *Imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2006. p.513-573.

confessionais como ecumênicas, em abordagem e substância entre as teologias que fazem isto”. Neste sentido, as teologias latino-americanas do final do século passado – teologia da libertação e teologia da missão integral – são exemplos de teologias públicas.⁴³⁶

3.2 ENCONTROS E DIÁLOGOS

A breve introdução sobre a concepção bíblica e conceitual da teologia pública permite que avancemos na nossa pesquisa de modo a estabelecer diálogos, encontros, entre a teologia pública e o método da correlação de Paul Tillich, iluminados pelo paradigma complexo e transdisciplinar. Este esforço se justifica diante da elaboração de respostas para a pergunta fundamental da nossa pesquisa: qual é o contributo do método da correlação tillichiano à epistemologia da teologia pública?

Para que estes encontros sejam realizados, parece ser prudente esclarecer o modo como entendemos o diálogo entre os temas propostos. A inspiração vem dos próprios temas abordados nos capítulos anteriores.

Vimos como o pensamento complexo pede uma transdisciplinaridade, isto é, a visão do todo como um mundo dinâmico e de múltiplas relações anseia por um caminho capaz de possibilitar encontros disciplinares mais abrangentes que enriqueçam a compreensão da realidade. A transdisciplinaridade se interessa pela dinâmica gerada pela ação de diversos níveis da realidade ao mesmo tempo levando a termo uma nova práxis capaz de abrir novos espaços para novas formas de saber. Estes novos espaços não são lugares vazios. Pelo contrário, são ambientes cheios de toda potencialidade que ao colocar em evidência a dúvida, o incerto, inaugura trajetórias originais e criativas, em que se integram diferentes e contrários aspectos de uma mesma realidade.

Vimos também que, mesmo anterior à discussão da complexidade e da transdisciplinaridade, a vida e pensamento de Paul Tillich intuem algo sobre a novidade criativa dos espaços fronteiriços. Sua vida de fronteira influenciou sua teologia. Para ele, a situação de fronteira (*boundary-situation*) é um espaço privilegiado e propício a encontros. Tillich constantemente usa a palavra “encontro” (*encounter*) em seus textos sugerindo a riqueza para o pensamento de se experimentar algo, sobretudo, novo. “Encontro”, para ele, é mais do que diálogo. Enquanto o diálogo trata sobre a interação entre dois ou mais indivíduos numa troca de palavras, o encontro, além de possibilitar a interação, “permite a junção de

⁴³⁶ ZABATIERO, Júlio. *Para um método teológico*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011. p.7.

pessoas ou coisas que se movem em vários sentidos ou se dirigem para o mesmo ponto”, afirma o linguista Antônio Houaiss.⁴³⁷

A categoria da fronteira inerente ao método de Tillich é fonte de inspiração para a construção do conhecimento por meio de encontros. O encontro se dá pelo dinamismo da mobilidade presente nos espaços fronteiriços. Ali se permitem encontros com o novo. O espaço do “entre-lugares” é um lugar criativo por causa da vivência aberta à interação entre os dialogantes, possibilitando assim o deslocamento dos seus próprios lugares enunciativos para um “terceiro espaço” em que emerge a novidade.

Jürgen Moltmann também reconhece a importância do encontro. Ao tratar sobre o tema da teologia pública no diálogo inter-religioso, Moltmann reforça a ideia de que o encontro com outra tradição religiosa não significa a perda da própria identidade, pelo contrário, é a convicção do senso de pertença que cria condições de diálogo no reconhecimento do outro na relação. Ele diz que:

O conceito do diálogo apresentou-se como apropriado para definir o encontro e a convivência de diversas comunhões religiosas na sociedade moderna [...] Todo teólogo cristão formado deveria poder dizer com que outra religião ele se ocupou de modo intensivo [...] Da capacidade para o diálogo faz parte também a dignidade para o diálogo. Digno de participar do diálogo é somente quem conquistou uma posição firme na sua própria religião e vai para o diálogo com a autoconsciência correspondente. Somente a domiciliação na sua própria religião capacita para o encontro com uma outra.⁴³⁸

O encontro não é espaço para posturas vazias do “politicamente correto”. O encontro se dá mais por meio de divergências do que de convergências. Enquanto esta gera concordismo e o fim do diálogo, aquela fomenta o encontro entre os diferentes que se interpelam e avançam no diálogo. Segundo Moltmann:

O diálogo só se torna sério quando se torna necessário. Ele torna-se necessário quando surge um conflito que ameaça a vida, e cuja solução pacífica deve ser buscada conjuntamente mediante o diálogo [...] O diálogo deve girar em torno da pergunta pela verdade, mesmo que não seja possível chegar a um consenso em relação a ela. Pois o consenso não é o objetivo do diálogo. Se um dos parceiros for convencido pelo outro, acaba o diálogo. Quando dois dizem a mesma coisa, um deles está sobrando.⁴³⁹

⁴³⁷ HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.p.1137.

⁴³⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p.28.

⁴³⁹ Idem, p.29.

O encontro é o lugar da “diversidade reconciliada, a diferença suportada e produtivamente conformada”, conclui Moltmann.⁴⁴⁰ O encontro respeitoso dignifica o companheiro do diálogo e vê na interação a oportunidade para novos conhecimentos.

Pensamos que fazer teologia a partir da fronteira, no contexto do pensamento complexo e da pesquisa transdisciplinar, permite que ela se coloque, de forma atual, diante das grandes questões contemporâneas. A postura dialógica, por meio de encontros conscientes em espaços que possibilitem o intercâmbio dos saberes, não só faz a teologia amadurecer internamente como a coloca em posição privilegiada para uma palavra pertinente frente às demandas atuais do mundo e do humano.

É a partir dessas perspectivas elencadas acima que propomos estabelecer encontros entre os temas abordados até aqui. O método da correlação é um método de fronteira. Na perspectiva de Tillich, a fronteira é o espaço favorável para encontros marcados por diálogos conscientes, inconclusos e criativos. O objetivo destes encontros é que tenhamos aportes para uma epistemologia da teologia cristã contemporânea que mostre a sua relevância no espaço público.

Para concluir, os encontros propostos terão a seguinte lógica: em cada estágio se manifesta e se torna patente o anterior, e isso é sua verdade. E cada estágio inclui o anterior, absorvido, isto é, ao mesmo tempo conservado e superado. Isso significa que há uma relação de continuidade entre os diálogos num exercício constante de abertura em correlacioná-los de modo a assumir, absorver e superar os temas apresentados.

3.2.1 TEOLOGIA COM CONSCIÊNCIA

Em 2007, Edgar Morin concedeu uma entrevista ao portal do Instituto Humanitas Unisinos (IHU) sob o título “O pensamento complexo e a ecologia da ação”. Na ocasião, interpelado sobre o significado da consciência do pensamento complexo, ele deu a seguinte explicação:

A complexidade não é mais do que essa consciência, e o pensamento “complexo” é uma forma de trazer à tona essa consciência, pois a forma de entender o conhecimento ou de pensar que temos é incapaz disto. São necessários outros meios, uma outra forma de pensar, e é isso que busco em minha obra que chamei de *La Méthode*, na qual busco as formas e as maneiras de se chegar a essa consciência. Temos de abandonar a maneira linear de conceber a causalidade das coisas; abandonar as formas dogmáticas de pensar; mudar essa ideia de que só podemos entender algo isolando-o de

⁴⁴⁰ Ibidem.

outras coisas – a não ser que fizéssemos a distinção das coisas para reuni-las novamente.⁴⁴¹

Morin relaciona a palavra “consciência” ao pensamento complexo. Para ele, o pensamento complexo é consciente quando busca compreender o que está tecido em conjunto. A consciência permite ao ser humano vivenciar, experimentar e compreender aspectos da totalidade do seu mundo interior e exterior; é a faculdade por meio da qual o ser humano se apercebe daquilo que se passa dentro dele ou em seu exterior. Portanto, não há como olhar para a realidade com profundidade a partir de um pensamento fragmentador.

A correlação consciente permite a interação entre as partes sem que haja a pretensão de um pensamento monolítico. Portanto, fazer teologia a partir desse lugar é optar por uma “teologia com consciência”, isto é, a teologia cristã disposta ao diálogo com outras áreas da realidade na busca pela integração entre os conjuntos dos seus próprios sistemas, permitindo uma visão ampla, não totalizante, mas mais apurada da vida e uma participação efetiva no espaço público.

Segundo Diarmuid O’Murchu, a teologia está experimentando uma nova reconfiguração que demanda uma maior participação do teólogo no serviço ao mundo:

As questões provenientes do mundo, de suas angústias e esperanças, e da difícil tarefa de humanizar a humanidade e trazê-la de novo para seu lar, para a placenta natural planetária da qual equivocadamente se separou nos tempos da revolução agrário-urbana, são cada dia mais importantes para a nova sabedoria teológica que está emergindo em toda parte e que está entusiasmando as novas gerações de teólogos e teólogas.⁴⁴²

A teologia com consciência reconhece a riqueza da dinâmica gerada pela ação de diversos níveis da realidade ao mesmo tempo e busca encontros com a contemporaneidade para uma melhor compreensão de si mesmo no e para o mundo atual.

A teologia com consciência é portadora de uma inteligência aberta, disposta a refazer os seus próprios conteúdos quando interpelada pelas demandas da sociedade, universidade e Igreja. Segundo José Maria Vigil:

Esta tarefa de reescrever a teologia, e/ou de recriar seu conteúdo, não implica apenas uma novidade no objeto, mas exige também uma novidade no sujeito, isto é, faz-se mister um novo tipo de teólogo, com um novo tipo de consciência, uma consciência multidimensional, intercultural.⁴⁴³

⁴⁴¹ Cf. A entrevista de Morin disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/5694-o-pensamento-complexo-e-a-ecologia-da-acao-entrevista-com-edgar-morin>>. Acesso em: 20 de mai. 2015.

⁴⁴² O’MURCHU, Diarmuid. *Religion in Exile: A Spiritual Homecoming*. New York: Crossroad, 2000. p.218.

⁴⁴³ VIGIL, José Maria. (Org.). *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011. p.28.

Não é uma teologia divorciada da vida concreta das pessoas, mas preocupada com a relevância da boa nova de Jesus Cristo na vida dos seres humanos de hoje. Não há lugar nesse tipo de teologia para formulações dogmáticas indispostas a redizer para a atual geração o valor da substância visada nos símbolos da fé e a formulação cultural do dogma e da tradição.

“O problema da consciência (responsabilidade) supõe a reforma das estruturas do próprio conhecimento”, afirma Morin⁴⁴⁴. Parafraçando-o: teologia com consciência da sua responsabilidade social supõe reforma da maneira como se vê e do modo de agir. O que esperar do teólogo na complexidade da sociedade atual? Que ele tenha consciência da realidade atual em um empreendimento que envolva, segundo Fabri:

Além de uma capacitação para expor de modo organizado os conteúdos e fundamentos de fé da sua comunidade religiosa, é justo também esperar que o teólogo seja minimamente capaz de participar de discussões críticas sobre os fundamentos da fé e sobre temas e questões que entrelaçam a fé e as experiências da vida.⁴⁴⁵

A teologia é consciente quando reconhece a sua tarefa e os seus públicos. Ao reconhecê-los, se empenha em se fazer relevante para além da confessionalidade porque entende que a teologia tem o que dizer também no espaço público. Trataremos sobre isso a seguir.

3.2.1.1 A TAREFA DA TEOLOGIA PÚBLICA

Na nossa pesquisa sobre o aspecto prático da teologia pública, duas situações chamam a atenção. A primeira é a relação de aproximação e distanciamento com a tarefa da teologia da libertação (TdL) e, a segunda, é a compreensão de “público” a partir do pensamento de Jürgen Habermas. As duas situações estão relacionadas ao modo como o tema da teologia pública tem sido tratado no Brasil.

⁴⁴⁴ MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 12.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p.122.

⁴⁴⁵ ANJOS, Márcio Fabri dos. Teologia como profissão: da confessionalidade à esfera pública. In: SOARES, Afonso Maria; PASSOS, João Décio. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011. p.130.

3.2.1.1.1 TEOLOGIA PÚBLICA E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

É quase uma unanimidade tratar sobre o tema em relação à TdL no sentido de clarear o momento prático da teologia pública sem que para isso se confunda com o objetivo e objeto da TdL. Já o diálogo com o pensamento habermasiano se dá na riqueza do conceito de “esfera pública” e no convite à participação mais ativa e igualitária de todos os cidadãos. O “público”, na concepção de Habermas, interpela a teologia a uma postura participativa nas sociedades democráticas.

Vamos à primeira situação. Vimos no primeiro capítulo, segundo Thomas Kuhn, que o novo paradigma não rompe totalmente com o antigo. Antes, ele o acolhe e avança. Hugo Assmann advogava a continuação da teologia da libertação como “teologia da solidariedade e da cidadania”.⁴⁴⁶ Sinner vê na categoria “libertação” da TdL um elemento capaz de produzir acolhimento e avanço rumo a uma teologia pública. Sem desconsiderar os ganhos inestimáveis da TdL e a sua relevância atual, Sinner considera a teologia pública mais generalizante do que as teologias da libertação, o que faz dela mais uma dimensão do que uma linha específica de pensamento. Em entrevista ao Instituto Humanitas Unisinos (IHU), Sinner diz que, na atualidade, “não está tão claro para que se procura a libertação” proposta pela teologia da libertação. O mundo é outro e com novos anseios. Segundo Sinner:

Com isto, não quero dizer que o conceito da libertação se tornou supérfluo, mas ele não tem o mesmo apelo hoje que já teve em outras décadas. O novo termo-chave para a atuação da teologia na sociedade é, a meu ver, a cidadania: ter e poder, efetivamente, usufruir de direitos, ser respeitado, conhecer e cumprir seus deveres, reivindicar e assumir sua parte na sociedade.⁴⁴⁷

A metodologia proposta pela teologia da libertação teve, certamente, um papel fundamental na publicidade almejada pela teologia pública. As mediações sócios-analíticas da TdL trouxeram para dentro da reflexão teológica as questões sociais emergentes e, ao mesmo tempo, lançaram a discussão teológica para o espaço social e político. A publicidade social da teologia na América Latina fê-la não somente mais visível mundo afora, mas também mais confiável como reflexão socialmente comprometida e academicamente séria, fato que pode ser verificado na sua intensa produção bibliográfica. As igrejas que assumiram a TdL e o desafio da “opção preferencial pelos pobres” foram, de fato, “laboratórios de investigação e

⁴⁴⁶ Cf. ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1994.

⁴⁴⁷ Entrevista disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/14220-teologia-publica-seus-espacos-e-seu-papel-entrevista-especial-com-rudolf-von-sinner>>. Acesso em 22 de mai.2015.

produção teológicas responsáveis por lançarem a reflexão teológica para a sociedade”, afirma Décio Passos.⁴⁴⁸

A teologia pública retoma muitas intuições da teologia da libertação na América Latina. A TdL preparou a base para uma forma de pensamento que sustenta e torna plausível a importância fundamental do aspecto contextual da teologia, especialmente em vista de suas dimensões econômicas, políticas e sociais. Inspirada no projeto de Reino de Deus, ela também agregou sucessivamente todos os tipos de temas, assuntos e referências teológicas com intuito de transformar a sociedade.

As teologias da libertação podem ser consideradas teologias públicas, mas no que diz respeito ao enfoque “libertação”, a teologia pública é mais branda, “no sentido de que não tem que explicar imediatamente do que procura libertar e para quê, e portanto apta a reagir a situações políticas mais diversas, procurando mais a construção pelo diálogo do que a resistência”.⁴⁴⁹ Ela tende a ser mais vaga. Essa vagueza permite usar o termo no singular, apesar de conter uma variedade de abordagens, a teologia pública é “mais aberta a uma abordagem crítica e construtiva, procurando disponibilizar, em uma sociedade democrática, cidadania para todos”.⁴⁵⁰ Nico Koopman afirma que:

A teologia pública não apenas difere dessas teologias (da libertação) em termos de uma agenda mais ampla, mas também em termos de modo de teologizar. A teologia pública apresenta uma abordagem mais dialógica, cooperativa e construtiva [...] Ao realizar essa tarefa, é igualmente importante que as igrejas evitem, por um lado, o perigo do sectarismo sociológico, i.é, um afastamento das responsabilidades sociais devido a razões teológicas e pragmáticas. Por outro lado, as igrejas também deveriam evitar o constantinianismo, i.é, a cooptação pela agenda do Estado.⁴⁵¹

3.2.1.1.2 O “PÚBLICO” DA TEOLOGIA PÚBLICA

A segunda situação que reforça a tarefa da teologia pública é a ideia que se tem do “público” na teologia. O adjetivo atrelado à teologia define a sua tarefa. Para Dirk Smit “não

⁴⁴⁸ PASSOS, João Décio. A construção do conhecimento legítimo: percursos e desafios para a teologia pública no Brasil. *Estudos de Religião*, v.25, n.41, jul./dez.2011, p.71. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/viewArticle/2485>>. Acesso em 5 de mai. 2015.

⁴⁴⁹ SINNER, Rudolf von. Teologia pública: um olhar global. In: SINNER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo. (Orgs.) *Teologia pública em debate*. v.1. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p.19.

⁴⁵⁰ Idem, p.20.

⁴⁵¹ KOOPMAN, Nico. Apontamentos sobre a teologia pública hoje. In: *Protestantismo em Revista*, v.22, p.41,47. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/viewFile/29/67>>. Acesso em 11 de mai. 2015.

há uma forma singular e autoritativa de fazer teologia pública”⁴⁵², isso por causa dos diferentes empregos da noção de público, que Smit classifica como: a) público como esfera pública, b) público como vida em geral e c) público como discurso.⁴⁵³

Para teólogos estadunidenses como David Tracy e Max Stackhouse, o termo “público” é sinônimo de “universal”. Daí a importância da teologia pública recorrer a critérios de argumentação acessíveis, ao menos em princípio, a todas as pessoas. Teólogos sul-africanos como Nico Koopman e o já citado Dirk Smit, demonstram certa inclinação em conceber o termo “público” como “comum” enquanto categoria política. Nesse sentido, entendem a teologia pública como uma possibilidade de contribuição contextual na luta contra todos os processos de desumanização e a favor do “bem comum” de uma sociedade.

Mas é no pensamento de Jürgen Habermas que as noções de “público” recebem notoriedade. Ele consegue abarcar as ideias que se tem de “público” quando descreve a “esfera pública” e o seu dinamismo:

A esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando a compreensibilidade geral da prática comunicativa cotidiana. A esfera pública constitui principalmente uma estrutura comunicacional do agir orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com o espaço social gerado no agir comunicativo, não com as funções nem com os conteúdos da comunicação cotidiana.⁴⁵⁴

Na concepção de “público” para Habermas, os quatro setores que a compõe – governo, sindicatos, movimentos sociais e opinião pública –, são os grandes eixos da sociedade civil e sua esfera pública. Para nosso filósofo e sociólogo, quanto mais os processos públicos de discussão estiverem ligados ao mundo da vida, tanto menos esses processos estarão sujeitos a distorções.⁴⁵⁵ O conceito de mundo da vida é descrito por ele como um conjunto de tradições culturais e ordens institucionais criadas por meio de processos de socialização baseados em uma prática comunicativa cotidiana.⁴⁵⁶

⁴⁵² SMIT, Dirk. Notions of the Public and Doing Theology. In: *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n.1, 2007, p.443.

⁴⁵³ Idem, p.431-454.

⁴⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. v.2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. p.92.

⁴⁵⁵ Idem, p.108.

⁴⁵⁶ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p.100.

Na sociedade pós-secular, as religiões devem ser não apenas aceitas, mas também reconhecidas como instituições que exerçam funções positivas na sociedade. Nessa sociedade pós-secular, o Estado Liberal acolhe e permite que as religiões atuem também na esfera pública democrática, dando a sua contribuição em prol do benefício de todos. Nesse sentido, o estado não pode restringir a participação dos grupos religiosos no espaço público. A linguagem religiosa na esfera pública deve ser traduzida numa linguagem universal e acessível, evitando alimentar intolerância religiosa e comportamento exclusivista. Entretanto a linguagem religiosa na esfera pública esbarra na limitação do seu hùmus de formação, tendo em vista que as verdades religiosas (privadas) não devem influenciar as deliberações institucionais do Estado (público). “Uma teologia pública ‘ancorada no mundo da vida’, para usar uma expressão habermasiana, seria a forma apropriada para toda teologia que, mobilizada pelo sofrimento das pessoas, deseja contribuir para a expansão dos esforços comunicativos de uma sociedade”, reforça Eneida Jacobsen.⁴⁵⁷

Para que a teologia desenvolva a sua tarefa como pública, ela precisa construir um discurso que: 1) Abarque em seu modo de pensar diferentes confissões de fé e crença de modo micro e macro ecumênico; 2) Participe ativamente com diversos setores sociais, seja no âmbito partidário político, seja em agremiações de movimentos sociais na busca de uma sociedade mais justa e solidária; 3) Domine uma linguagem inclusiva, que se faça compreender para além dos seus domínios; 4) Dialogue com outras ideias e conceitos, mostrando ao mesmo tempo abertura ao novo sem que para isso precise perder a sua palavra; 5) Interprete o momento atual com lucidez, conjugando a hermenêutica da Bíblia com a hermenêutica da vida expressa em um estilo de vida que testemunhe o seguimento de Jesus Cristo.

Jacobsen diz que:

Se a teologia cristã quiser contribuir para os debates concernentes a assuntos de interesse público, não bastará simplesmente apelar para a Escritura ou para a tradição cristã; isso não significa que ela deva abjurar elementos que lhe são específicos, mas, isto sim, saber defender suas reivindicações de verdade de um modo acessível a outros na esfera pública através de uma forma de argumentação aberta e de um estilo acessível de comunicação.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ JACOBSEN, Eneida. Modelos de teologia pública. In: SINER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo. (Orgs.) *Teologia pública em debate*. v.1. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p.68.

⁴⁵⁸ Idem, p.63.

3.2.1.1.3 TEOLOGIA PÚBLICA EM DIÁLOGO

Neste mundo atual, a teologia enclausurada, fechada na sua própria tradição, além do empobrecimento enquanto discurso da fé, está condenada a não ser entendida pela sociedade como um todo. Não é possível querer dirigir-se à opinião pública e com ela construir uma sociedade melhor a partir de uma perspectiva exclusivista de uma única religião ou confissão de fé. A nova sociedade do conhecimento é plural, portanto uma teologia que queira dirigir a sua palavra à humanidade já não pode fazê-lo se limitando e utilizando somente referências de sua própria tradição. Ela pode e deve manter a sua identidade de confissão sem que para isso caia no ostracismo social.

A teologia cristã enquanto reflexão pública carrega o discernimento e a abertura dialogal como características próprias de um conhecimento maduro e disposto a se contextualizar. A sua originalidade e criatividade está ancorada na relação que mantém com o contexto em que está inserida. A forte vinculação com o local de sua produção permite uma reflexão de fé autóctone, bem estruturada e de caráter dialógico. Por isso, uma teologia que almeje ser pública não deve reproduzir de forma acrítica outras teologias, por melhores que sejam, mas assumir o seu espaço próprio de forma ética e crítica.

Júlio Zabatiero faz alusão à eticidade e criticidade da teologia pública quando afirma que:

O ético da teologia é idêntico à espiritualidade, à missão; é o próprio projeto da vida de fé – a vida que se projeta de dentro de si mesma para o mundo [...] A eticidade da teologia abrange os três públicos da teologia (Igreja, academia e sociedade) [...] Eticidade e criticidade são dois lados da mesma moeda. Uma teologia pública cumpre, primordialmente, uma função crítica – assemelha-se, assim, à filosofia, conforme uma das descrições da ação filosófica [...] É mediante a criticidade que a teologia se constitui como serviço e não como discurso do poder, seguindo o exemplo do Messias [...] É mediante a criticidade que a teologia se reafirma como prática conceitual do discernimento [...] Crítica, enquanto discernimento, significa compreender situações, ações, valores, instituições etc. [...] A criticidade da teologia é permanentemente utópica – sempre nos encaminha à construção de um novo e melhor futuro para a criação de Deus.⁴⁵⁹

Uma teologia pública necessita ser compromissada com seu tempo e com suas múltiplas demandas. Em outras palavras, uma teologia consciente da sua tarefa é capaz de ouvir e discernir as perguntas das instâncias da sociedade, da academia e das religiões e a partir daí, “com base em sua história, em seus princípios e com uma espiritualidade madura

⁴⁵⁹ ZABATIERO, Júlio. *Para um método teológico*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011. p.55-57.

em diálogo com o todo da tradição cristã, articular respostas atualizadas e relevantes”, conclui Ronaldo Cavalcante.⁴⁶⁰ Ele ainda diz que:

A teologia é pública quando dialoga com as comunidades eclesiais-em-missão, ouve os diferentes setores da academia e ouve os clamores da sociedade e da natureza e ainda está convocada por dois imperativos: a defesa da ética perante a dominação sistêmica e o estímulo para a participação de religiosos na democracia.⁴⁶¹

A teologia pública é um serviço prestado pelas comunidades de fé ao mundo. Ela exerce uma função mediadora entre as pessoas cristãs e a sociedade em conjunto, pois afinal, os teólogos trabalham dentro do contexto da igreja em prol de sua missão no mundo em diálogo direto com diferentes órgãos governamentais, na participação junto à sociedade civil, através de movimentos sociais e na contribuição para a formação cidadã.

A relação entre a teologia pública e a sociedade civil se dá também por meio dos modelos de divulgação, universal e factual do agir teológico em afinidade com o mundo. Jacobsen explica:

É possível identificar três perspectivas de fundamentação da teologia pública: a primeira de cunho teológico (modelo de divulgação), a segunda de caráter filosófico-existencial (modelo universal) e a terceira de cunho sociológico (modelo factual). O modelo de divulgação tem por característica definir a atuação pública da teologia como uma tarefa impulsionada pelo próprio Deus, que se revela ao mundo e não se mantém em segredo. O modelo universal considera a teologia um saber público por responder a questões existenciais de qualquer indivíduo, questões, por isso, universais. O modelo factual, por fim, baseia-se na constatação de que a fé não precisa passar por um processo de publicização, porque ela naturalmente se porta dessa maneira: trata-se de uma constatação factual, que coloca à teologia a necessidade de refletir sobre a relação entre a fé e sua atuação pública.⁴⁶²

O modelo de divulgação está fundamentado no “ser público” de Deus, que se revela às pessoas de diferentes modos e, conseqüentemente, incumbe às igrejas de testemunharem publicamente sua fé. É por causa da natureza pública de Deus que a igreja almeja, por meio de palavras e ações, dar testemunho público do seu amor, promovendo reconciliação, justiça e paz. O chamado dirigido à igreja é uma convocação para fora, para a divulgação da boa nova de salvação no espaço público.

⁴⁶⁰ CAVALCANTE, Ronaldo. O neofundamentalismo no Brasil e as bases para uma teologia pública protestante. In: SINNER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo. (Orgs.) *Teologia pública em debate*. v.1. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p.139.

⁴⁶¹ Idem, p.141.

⁴⁶² JACOBSEN, Eneida. Modelos de teologia pública. In: SINNER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo. (Orgs.) *Teologia pública em debate*. v.1. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p.55.

A Igreja não é o ponto de referência da teologia pública. Ela é um dos instrumentos de Deus para a dimensão pública do reino de Deus. Moltmann intuiu sobre isto ao afirmar que: “Justamente como teologia eclesial, a teologia cristã precisa desdobrar-se em direção a uma *theologia publica* e, conseqüentemente, participar dos sofrimentos, das alegrias, das opressões e das libertações do povo”.⁴⁶³ A teologia enquanto tarefa pública traz à tona as dimensões de sofrimento e alegria, opressão e libertação de um povo sob a luz do reinado de Deus com a humanidade e a criação. A teologia pública é reflexo da igreja que publicamente testemunha ao mundo a vinda do reino. “A teologia cristã é teologia pública por causa do Reino. É por essa razão que ela não pode ser formulada e refletida apenas de forma intratextual, mas deve fazê-lo sempre também de forma correlativa”,⁴⁶⁴ afirma Moltmann. Ele ainda diz que:

A teologia pública é necessária não apenas para a sua auto-apresentação no meio público, mas também para colocar as coisas públicas (*res publica*) na luz do reino vindouro e da justiça de Deus. Quando essa for a nossa firme vontade, encontraremos em todas as discussões públicas, por exemplo, sobre justiça social, sobre a liberdade das mulheres, sobre o começo e fim da vida etc. dimensões teológicas inexploradas. Não cabe a uma teologia pela causa de Cristo esconder-se atrás dos silenciosos muros das igrejas. Seu lugar é no meio dos campos de conflito do mundo.⁴⁶⁵

Para Moltmann, a teologia pode contribuir com três tarefas: despertar o senso do bem comum na sociedade, analisar criticamente os valores religiosos presentes na sociedade e interessar-se pelos valores morais do *ethos* social.

O modelo universal opõe-se ao privativo, particular, e busca alcançar a totalidade do mundo criado. Inclui aqui não só os seres humanos, mas toda a criação. A oposição que a universalidade faz à particularidade não significa exclusão. Pode-se criticar o caráter contextual de qualquer teologia particular, mas não se pode desmerecer o resgate da experiência de determinados grupos da sociedade como os negros, as mulheres, os indígenas etc. Teologias contextuais, embora não aspirem à universalidade, compõem o dinamismo e a riqueza de uma teologia que conjuga o micro e o macro em sua tarefa. A teologia pública é uma teologia baseada nas particularidades da fé cristã, abordando, ao mesmo tempo e com a mesma disposição, questões de relevância pública.

⁴⁶³ MOLTSMANN, Jürgen. A paixão de Cristo: por uma sociedade sem vítimas. In: *Teologia pública: Cadernos IHU em formação*. Anos 2, n. 8. São Leopoldo, 2006. p.81.

⁴⁶⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p.26.

⁴⁶⁵ Idem, p.81.

David Tracy é o principal representante do modelo universalista de teologia pública. Ele parte do postulado básico na definição da atividade teológica, não a partir dos estatutos eclesiais que regem a função, mas da maneira como são vistos pela sociedade, começando do discurso crítico e sem pretensão de agradar, razão porque deve ser ouvido. Diz ele:

Para muitos críticos, o teólogo parece ser, na melhor das hipóteses, um generalista útil que divaga demais; na pior das hipóteses, um particularista estreito. Como um generalista, assim vai essa argumentação, o teólogo pode às vezes produzir análises penetrantes de tendências, princípios, recursos simbólicos e necessidades humanas [...] Como um particularista (mais precisamente como um teólogo confessional), o teólogo fala em nome de um grupo, comunidade ou tradição peculiares, cujas pretensões de sentido e verdade podem parecer duvidosas a um público mais amplo.⁴⁶⁶

Tracy percebe que o caráter público da teologia está fundamentado na natureza das “questões religiosas”, que perpassam qualquer ser humano em qualquer sociedade. Vimos que para ele, toda teologia é um discurso público e o desafio da teologia sistemática, para demonstrar o caráter público da teologia cristã, consiste em gerar, com base na imaginação analógica, uma nova interpretação do evento Cristo, presente nos clássicos⁴⁶⁷ religiosos cristãos, ou seja, os grandes textos da tradição cristã baseados na Bíblia.

A tensão entre o universal e o particular do labor teológico remonta à tarefa da teologia pública de Tracy expressa na sua “imaginação analógica”:

As analogias-na-diferença expressarão toda uma série de relações de alguma forma ordenadas (as relações no interior do eu, as relações do eu com outros eus, com a sociedade, a história, o cosmo), todas elas estabelecidas na e pela reflexão sobre a experiência primordial do eu com sua similaridade-na-diferença em relação ao evento. As analogias darão expressão a alguma produção por meio da imaginação analógica teológica: uma produção feita pela força de uma imaginação analógica liberada pelo evento religioso e refletida pelas capacidades críticas de cada teólogo [...] libera a imaginação analógica do teólogo sistemático para observar as profundas similaridades-na-diferença em toda a realidade.⁴⁶⁸

A experiência primordial do eu com o outro na relação do evento suscita perguntas existenciais que, dada a sua universalidade, implicam publicidade, segundo Tracy. Ao lidar com tais questões, a teologia revela a sua publicidade. “Mesmo antes de a doutrina de Deus ser mencionada, o tipo de questões fundamentais às quais ‘Deus’ e outras doutrinas religiosas

⁴⁶⁶ TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p.19.

⁴⁶⁷ Para David Tracy, “clássicos” são “entendidos como aqueles textos, eventos, imagens, pessoas, rituais e símbolos a respeito dos quais se assume que revelam possibilidades permanentes de sentido e verdade”. Cf. TRACY, 2004. p.110.

⁴⁶⁸ Idem, p.522.

respondem, já demandam publicidade”. “Formular essas questões honestamente e responder a elas com paixão e rigor é a obra de toda teologia”,⁴⁶⁹ conclui Tracy.

Já o modelo factual toma a existência pública da religião e, conseqüentemente, da teologia como uma realidade empírica independente de qualquer justificação teológica. Trata-se de uma percepção factual, tomada como ponto de partida para uma teologia pública que analisa crítica e construtivamente a realidade. Mesmo que as pessoas se declarem “sem-religião”, possuem alguma convicção que assume seu lugar, por exemplo: ideologia, filosofia de vida etc. Nesse sentido, causa curiosidade o papel da religião entre ateus como é o caso, por exemplo, do filósofo suíço Alain de Botton. Segundo ele, o sujeito, com ou sem fé, pode encontrar aspectos úteis nas religiões. Os recursos utilizados pelas religiões, eternos e universais, servem para promover a moralidade, engendrar um espírito de comunidade e inspirar a arte e a arquitetura.⁴⁷⁰

Já Paul Tillich sustenta que a fé, enquanto preocupação incondicional que exige uma dedicação total e, ao mesmo tempo, promete uma realização última, independe do conteúdo para o qual se dirige:

Fé como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente existe sob muitas formas, e isso vale tanto para o ato de crer como para o conteúdo da fé. Todo grupo religioso e cultural e até certo ponto todo indivíduo tem uma experiência de fé especial com conteúdo de fé próprio.⁴⁷¹

“As religiões estendem-se para além do limite das crenças íntimas e convicções individuais; elas moldam, em última instância, a presença pública do individual. Se as crenças habitam no íntimo do coração e da mente, elas também possuem uma face externa”, afirma Stackhouse⁴⁷². Esta ideia remete ao pensamento de Tillich, o qual rejeita a possibilidade de separação entre o religioso e o secular, afinal, a religião não é uma parte da vida, mas, como ele mesmo afirma, “a religião é a substância, o fundamento e a profundidade da vida espiritual do homem”, “em qualquer lugar ela se sente em casa, quer dizer, na profundidade de todas as funções da vida espiritual do homem”.⁴⁷³

⁴⁶⁹ TRACY, David apud JACOBSEN, Eneida. Modelos de teologia pública. In: SINNER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo. (Orgs.) *Teologia pública em debate*. v.1. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p.58.

⁴⁷⁰ Cf. BOTTON, Alain de. *Religião para ateus*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.

⁴⁷¹ TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 7.ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p.39.

⁴⁷² STACKHOUSE, Max apud JACOBSEN, Eneida. Modelos de teologia pública. In: SINNER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo. (Orgs.) *Teologia pública em debate*. v.1. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p.60.

⁴⁷³ TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p.42.

Os modelos, divulgação, universal e factual, apontam não só para a fundamentação prática da teologia pública como colocam em questão os públicos a serem alcançados e a maneira como essa teologia pode ser empreendida na contemporaneidade. Além de reconhecer a sua tarefa, a teologia pública consciente reconhece os seus públicos. A percepção dos seus interlocutores não só valoriza as instâncias da sociedade civil como define a configuração prática da teologia. Passemos assim aos públicos da teologia pública.

3.2.1.2 OS PÚBLICOS DA TEOLOGIA PÚBLICA

A teologia pública consciente, isto é, conhecedora daquilo que se passa em seu exterior e disposta a dar a sua contribuição em prol do humano e da criação, discerne os seus públicos como interlocutores-parceiros na construção de um mundo melhor. A percepção do público no labor teológico não é nova. Desde as mais remotas teologias já havia a preocupação em identificar os destinatários do discurso sobre a fé cristã.

A teologia carrega as marcas de suas fontes: da fonte cristã veio-lhe o conteúdo: o Deus da fé, e da fonte grega, veio-lhe a forma: o estudo racional de Deus. Conhecedora da sua racionalidade é que, historicamente, a teologia está relacionada com a proclamação racional do seu conteúdo de maneira crítica e formativa. O caráter apologético da teologia se construiu a partir de um duplo movimento: para dentro, preocupada com a crença correta (ortodoxia) e, para fora, respondendo às interpelações dos seus interlocutores (ortopraxia). O dinamismo deste movimento deu à teologia a sensibilidade de se fazer compreendida para além da sua confissão. Isso não significa que no decorrer da história a teologia tenha atendido a esse chamado, mas parece ser condição indispensável para uma teologia que almeja ser entendida no espaço público ter consciência dos seus públicos.

Vimos no capítulo anterior como a teologia apologética de Paul Tillich tinha profundo interesse pela relação com a cultura. Ele apontava para a necessidade de articular a teologia em diálogo com a situação humana, respondendo às perguntas da existência contemporânea. A análise da situação humana, segundo Tillich, emprega materiais utilizados pela autointerpretação criativa do ser humano nos diferentes reinos da cultura. É preciso estar aberto a novas experiências, diz ele:

[...] Que podem inclusive ultrapassar os limites da experiência cristã, é agora atitude própria do teólogo. Ele não está confinado a um círculo cujo centro é o evento de Jesus como Cristo. Sem dúvida, como teólogo, ele também atua

em um círculo, mas em um círculo cuja periferia é dilatável e cujo centro é móvel. A “experiência aberta” seria a fonte da teologia sistemática.⁴⁷⁴

Na atualidade, é recorrente na literatura sobre teologia pública tratar sobre os diferentes públicos. Por exemplo, Max Stackhouse menciona quatro públicos: o religioso, o político, o acadêmico e o econômico. Dirk Smit, por sua vez, diferencia entre esfera política, esfera econômica, sociedade civil e opinião pública. Já Jürgen Moltmann, embora não cite a categoria “público”, identifica o próprio sujeito, a comunidade e a universidade como públicos da teologia. David Tracy, a quem voltaremos posteriormente, pontua que a publicidade da teologia dirige-se para três públicos: a sociedade, a academia e a Igreja. Encarando a pluralidade de manifestações culturais, o teólogo precisa abrir o diálogo com esses três públicos a fim de ser relevante no atual contexto. A teologia pública dar-se-ia a partir disso, um olhar atento para outras realidades, desvencilhando um pouco a teologia que se faz apenas para a Igreja.

Teólogos públicos têm demonstrado interesse pela contextualidade de seu fazer teológico. Eles olham com atenção para os temas em pauta em uma sociedade, a fim de articular o conteúdo que lhes é específico de maneira relevante para o contexto em questão. Não se sentem acanhados em tematizar questões públicas e, baseados em suas próprias pressuposições doutrinárias, apresentam suas convicções em fóruns públicos. Mesmo sabendo que suas convicções mais profundas não são compartilhadas por todos, teólogos públicos acreditam influenciar a consciência das pessoas ao ponto de mostrar que as suposições mais profundas da fé são e podem ser demonstradas como princípios éticos e morais viáveis para todas as pessoas.

Eneida Jacobsen sintetiza esse dinamismo entre a confessionalidade e a publicidade da teologia:

A teologia confessional articula o que determinada comunidade de fé acredita; a teologia contextual baseia-se na experiência de uma subcultura específica; a teologia dogmática clarifica certas formulações de fé baseadas nas Escrituras e no desenvolvimento histórico do dogma; e a teologia apologética, foco principal de uma teologia pública, embora combine elementos das três perspectivas, enfatiza a possibilidade de articular suas alegações de verdade por meio de uma linguagem comum, não religiosa.⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5.ed.rev. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p.60.

⁴⁷⁵ JACOBSEN, Eneida. Modelos de teologia pública. In: SINNER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo. (Orgs.) *Teologia pública em debate*. v.1. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p.64.

A teologia pública, como autonomia discursiva do profissional, do saber gabaritado da academia e da sociedade pós-moderna, defronta-se com as exigências de um discurso qualificado, em diálogo com a razão moderna e passível de críticas. Sua publicidade cria um espaço social, menos doméstico e de menor controle doutrinal, criando as condições para o diálogo com as esferas da sociedade civil. Daí emerge um novo patamar com autonomia diante da instituição religiosa e no qual há maior liberdade para dialogar.

A teologia pública ensaia seu discurso à medida que assume uma postura inclusiva, disposta ao diálogo em busca das verdades que são construídas no reconhecimento e aceitação do novo e diferente. Não combina com a teologia pública um comportamento que exige a chancela de autoridade formal e nem reclama uma sacralidade legitimadora. Tal atitude não só tira a teologia do espaço público como também deixa de ter voz ativa perante os questionamentos da atualidade. Ela passa a ser barulho que incomoda os ouvidos da sociedade e da academia.

3.2.1.2.1 OS PÚBLICOS DA TEOLOGIA SEGUNDO DAVID TRACY

Dentre os teólogos que tratam a questão dos públicos da teologia pública, se destacou David Tracy com importantes contribuições. Ao tematizar os públicos sociedade, universidade e Igreja, Tracy mostra a sua preocupação em mostrar a relevância da teologia cristã num mundo plural. Para isso, ele dialoga com a ideia de “imaginação sociológica” de C. Wright Mills, que pensada à luz da teologia de Tracy recebe o nome de “imaginação analógica”. Segundo Tracy:

As analogias-na-diferença expressarão toda uma série de relações de alguma forma ordenadas (as relações no interior do eu, as relações do eu com outros eus, com a sociedade, a história, o cosmo), todas elas estabelecidas na e pela reflexão sobre a experiência primordial do eu com sua similaridade-na-diferença em relação ao evento. As analogias darão expressão a alguma produção por meio da imaginação analógica teológica: uma produção feita pela força de uma imaginação analógica liberada pelo evento religioso e refletida pelas capacidades críticas de cada teólogo.⁴⁷⁶

A tese fundamental de Tracy é indicar como a estratégia da imaginação analógica pode servir de horizonte para o diálogo genuíno, aberto a todos em nosso presente pluralista. Na primeira parte do livro *Imaginação Analógica*, ele desenvolve os critérios públicos para pensar a teologia levando em consideração a problemática do contexto em que ela está

⁴⁷⁶ TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2006. p.522.

inserida. O pano de fundo da contemporaneidade permite classificar, socialmente falando, a sociedade, a universidade e a Igreja, como os públicos do teólogo e o fazer teológico como discurso público das teologias fundamental, sistemática e prática.⁴⁷⁷

“Toda teologia é discurso público”⁴⁷⁸ para Tracy. Ele não dá uma definição precisa do que é teologia pública. Antes, sua preocupação consiste em mostrar como a teologia pode redizer publicamente a sua palavra e tradição para a contemporaneidade. A chave para essa possibilidade é a sua teoria do “clássico”, na cultura, na arte e na religião, que revelam possibilidades permanentes de sentido e verdade.⁴⁷⁹

Segundo Tracy, a teologia é um empreendimento hermenêutico em que os clássicos religiosos cristãos deixam de ser meros depósitos de texto e tornam-se uma mensagem compreensível para o contexto atual, desafiando o teólogo hodierno a demonstrar a *publicness* (o caráter público) da teologia cristã, com base na imaginação analógica, em uma nova interpretação do evento Cristo, presente nos grandes textos da tradição cristã baseados na Bíblia.

Esta breve introdução sobre a proposta de teologia pública de Tracy tem o objetivo de situar o leitor no contexto em que emerge os públicos sociedade, universidade e Igreja em seu pensamento.

Quando Tracy aponta a sociedade como um dos públicos da teologia, ele busca destacar a cultura e ressalta a “peculiaridade da nossa sociedade e os perigos da privatização (da religião) e da marginalização (da arte) do ‘domínio’ da cultura na sociedade mais ampla”.⁴⁸⁰

A sociedade abrange os domínios tecno-científicos, político e da cultura. Sob o domínio tecno-científico estão a organização e alocação de bens e serviços que moldam os sistemas de ocupação e estratificação da sociedade e fazem uso da tecnologia moderna para fins instrumentais.⁴⁸¹ Tracy, na linha da crítica da Escola de Frankfurt, assume o valor da tecnologia, mas critica a razão instrumental, que faz das ciências e das técnicas um meio de intimidação, terror e desespero. Ao criticar os limites e os perigos do pensamento instrumental, ele afirma o valor de uma sociedade mais humanista.⁴⁸²

⁴⁷⁷ Cf. Idem, p.11-134.

⁴⁷⁸ Idem, p.19.

⁴⁷⁹ Idem, p.110.

⁴⁸⁰ Cf. a nota explicativa In: TRACY, 2006, p.27.

⁴⁸¹ Idem, p.27.

⁴⁸² Idem, p.30,31.

A segunda estrutura da sociedade para Tracy é a do domínio político. É o domínio dos cidadãos, que fazem da tematização de assuntos públicos uma necessidade de uma sociedade que se dedica “aos significados legítimos da justiça social e do uso do poder [...], visando concretizar as concepções particulares da justiça corporificada nas tradições ou na constituição de uma sociedade”.⁴⁸³ A discussão política é um discurso público em que o cidadão afirma os valores correspondentes à liberdade individual e da igualdade. Tal discussão não pode ser privatizada por uma elite tecnológica em defesa de interesses próprios e de uma minoria.⁴⁸⁴

A terceira estrutura da sociedade é a da cultura – “principalmente, mas não unicamente, arte e religião – e da reflexão sobre elas nas várias formas da crítica cultural, filosofia e teologia”.⁴⁸⁵ É uma estrutura composta por expressões simbólicas que “tentam explorar e expressar o sentido e os valores da existência individual, grupal e comunal”.⁴⁸⁶ Para Tracy, a dimensão da crença, da religião, é um indicativo cultural importante que revela os valores de um povo. Segundo ele:

A presença da realidade religiosa na cultura, quer na forma de uma dimensão religiosa da que é manifestada no cotidiano das situações-limite questões-limite ou, mais usualmente, nos símbolos das tradições explicitamente religiosas, demanda cuidadosa análise por parte de todos os que estão interessados em valores, incluindo os que estão interessados em teorias “mais plenas” do bem para a política.⁴⁸⁷

Qualquer membro da sociedade que queira exercer a cidadania precisa refletir sobre a complexidade de todos os seus domínios. O teólogo, inclusive, se coloca aí com uma postura engajada e crítica frente à privatização, ao niilismo e ao enfraquecimento do papel político do cidadão.

A universidade é o segundo público destacado por Tracy. A categoria “universidade” serve como termo genérico para assinalar o espaço em que o estudo acadêmico da teologia se desenvolve com mais propriedade. A teologia é uma construção paulatina do conhecimento humano acerca de Deus. É em função dessa necessidade de explicar o mundo, e de se explicar, que os seres humanos vêm sistematicamente empreendendo buscas teológicas. A história da teologia é marcada por teólogos que se esforçaram por dar à teologia o *status* de

⁴⁸³ Idem, p.27,28.

⁴⁸⁴ Idem, p.34.

⁴⁸⁵ Idem, p.28.

⁴⁸⁶ Ibidem.

⁴⁸⁷ Idem, p.37.

ciência. Nas palavras de Tracy, eles “lutaram para articular as pretensões de sentido e de verdade da teologia, seguindo o modelo de uma ciência aristotélica”.⁴⁸⁸

É relevante a crítica de Tracy à substituição do termo “teologia” pelo título “ciência da religião” nos departamentos universitários. Segundo ele, esta substituição, “com frequência serve para indicar a distância que seus proponentes desejam tomar das reivindicações tradicionalmente normativas da teologia”.⁴⁸⁹ A teologia, enquanto disciplina, “pertence à Igreja e seus seminários”, afirma Tracy.⁴⁹⁰ Mas não é exclusividade da Igreja. A teologia pode e deve ampliar o seu horizonte de diálogo sem que para isso se torne órfã da Igreja. Nesse processo, a teologia tem o desafio de se mostrar como uma disciplina difusa e pretensa, isto é, “a teologia deve lutar sempre em cada época para constituir-se de maneira renovada como uma disciplina normativa e auto-constitutiva, que se ocupa daquela realidade alusiva chamada ‘verdade’”.⁴⁹¹ Caso contrário ela “perderá o seu direito à atenção acadêmica séria e, desse modo, trairá sua própria herança”⁴⁹², conclui Tracy.

A condição difusa da teologia propicia ao teólogo a oportunidade de se inserir nas grandes questões da humanidade de igual para igual em relação a qualquer campo do saber. Levantar a questão da verdade e das alegações religiosas de forma dialogal permite que o teólogo avance para relações além das comunidades de fé e se situe no espaço público dando a sua contribuição aos “diferentes contextos acadêmicos da teologia; pluralidade e diversidade de padrões para o desempenho em organizações profissionais e periódicos”.⁴⁹³

O terceiro público citado por Tracy é a Igreja, a casa do teólogo. O ambiente eclesial compõe um público diferente em relação a outros intelectuais inseridos na sociedade e na academia. A teologia, cristã no caso, é por natureza teologia da Igreja.⁴⁹⁴ É deste espaço que a teologia se nutre, mas não se detém aí. A Igreja é uma referência para o teólogo e, ao mesmo tempo, um público ao qual é dirigido o discurso teológico. Tracy argumenta que a Igreja não é a única referência e que é um erro focar a teologia somente no âmbito da comunidade de fé. Para ele, os públicos sociedade e universidade, de algum modo, são para a teologia “grupos de referências em vários graus de explicitação”.⁴⁹⁵

⁴⁸⁸ Idem, p.42.

⁴⁸⁹ Idem, p.44.

⁴⁹⁰ Idem, p.45.

⁴⁹¹ Idem, p.52.

⁴⁹² Ibidem.

⁴⁹³ Idem, p.49.

⁴⁹⁴ Idem, p.56.

⁴⁹⁵ Idem, p.57.

Tracy vê a Igreja como dádiva da graça de Deus. Mais do que uma mera instituição social, a congregação dos fiéis é a Revelação da automanifestação divina em Jesus Cristo. Esta perspectiva otimista sobre a Igreja inserida no “mundo” é fruto de uma concepção fiduciária que vê a realidade pela ótica teológica. A Igreja não deve ser reduzida teologicamente apenas a mais uma instituição social. Ela ocupa um lugar central na cultura de um povo em que os públicos sociedade e universidade são vistos como realidades periféricas sob o olhar do teólogo.

A Igreja constitui uma realidade tanto sociológica quanto teológica. Tracy pergunta: “Como poderia um teólogo individual relacionar essas duas distintas compreensões da mesma realidade social?”.⁴⁹⁶ Inspirado no método da correlação de Tillich, Tracy responde à sua própria pergunta: “para justificar teologicamente a gama completa das possíveis relações entre igreja como uma realidade teológica e como realidade sociológica, o modelo relativamente mais adequado é o modelo da correlação”.⁴⁹⁷ Para Tracy, existe a necessidade contemporânea de encontrar correlações mutuamente críticas entre interpretações teologicamente cunhadas tanto da situação como da mensagem, a necessidade de tentar ser fiel tanto à manifestação religiosa como à proclamação.⁴⁹⁸

Em suma, o público Igreja na concepção de Tracy constitui um importante destinatário para o teólogo e também um público interiorizado de onde vem a sua ética, a sua moral e toda a sua bagagem teológica que vai sendo lapidada à medida que ele vai se socializando com os outros públicos e com eles interiorizando suas estruturas. Tracy conclui dizendo:

A Igreja sempre atuará como um dos públicos mais importantes para toda a teologia. Quaisquer que sejam as complexidades sociológicas e teológicas inerentes a essa realidade [...] a Igreja em sua tradição mais íntima serve à causa da publicidade.⁴⁹⁹

Ao pontuar os três públicos: sociedade, universidade e Igreja, Tracy sugere que o teólogo encare a pluralidade de manifestações culturais abrindo-se ao diálogo com eles a fim de ser relevante no atual contexto. Na sociedade, a teologia pública seria uma voz a mais, principalmente no âmbito político, capaz de contribuir para o *ethos* da sociedade. Quanto à universidade, a teologia pública teria o seu espaço quando deixaria de ser estritamente confessional e faria um processo de inserção na sociedade secularizada. O objetivo é dotar a teologia do mesmo *status* sociopolítico de outras disciplinas e compartilhar com as outras

⁴⁹⁶ Idem, p.61.

⁴⁹⁷ Ibidem.

⁴⁹⁸ Idem, p.534.

⁴⁹⁹ Idem, p.66.

ciências o sua leitura teológica da realidade. Já na Igreja, a teologia pública teria a função de fornecer meios para que a comunidade tivesse uma maior participação na sociedade, renovando, instruindo e ampliando horizontes para além da confessionalidade.

Tracy não só sugere os três públicos como os relaciona a três áreas básicas da teologia – sistemática, prática e fundamental –, em diálogo com a cultura plural⁵⁰⁰. A teologia sistemática é destinada à formação de sujeitos eclesiais; a prática visa formar agentes para atuação sociopastoral e a fundamental busca aprofundar o seu próprio estatuto a partir do diálogo com outras ciências. “Em todos os tipos há de aprofundar, certamente, o perfil da teologia com sua função principal, bem como o perfil do profissional a que se destina”, reforça João Décio Passos.⁵⁰¹

Passos ainda sintetiza as áreas sugeridas por Tracy em um quadro didático identificando o lugar, o público, o objetivo e os desafios de cada área da teologia:⁵⁰²

Teologia	Lugar	Público	Objetivo	Desafio
Sistemática	IES	Fiéis	Pastoral	Mercado Perfil
Fundamental	Universidade	Pesquisador	Investigação	Teórico Autonomia
Prática	IES/Informal	Profissionais	Ação	Curricular Mercado

Passos esclarece o quadro elaborado:

A teologia sistemática direcionada à formação eclesial e pastoral tem como tarefa principal conscientizar-se de seu mercado de trabalho e buscar regularizar-se do ponto de vista trabalhista, distinguindo sempre o teólogo do pastor. A teologia fundamental, destinada prioritariamente à formação de pesquisadores, busca a sua fundamentação epistemológica no diálogo contínuo com as demais ciências. O grande desafio não advém da definição do perfil profissional, já delimitado pela instituição universitária, mas da conquista de legitimidade como área de conhecimento no conjunto das demais ciências e autonomia como área de conhecimento perante as Igrejas. A teologia prática dedica-se à formação de profissionais que atuem na sociedade como agente social e tem como desafio principal buscar maior densidade curricular e formação contínua, bem como conquistar um mercado de trabalho com a sua especialização específica.⁵⁰³

⁵⁰⁰ Idem, p.18-16.

⁵⁰¹ PASSOS, João Décio. Teologia e profissão: considerações gerais sobre a institucionalização de uma área de conhecimento. In: SOARES, Afonso Maria; PASSOS, João Décio. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011. p.118.

⁵⁰² Ibidem.

⁵⁰³ Idem, p.118,119.

Os públicos e as respectivas áreas de ação colocam o teólogo no espaço público com o desafio de ser uma contribuição à sociedade no seu conjunto. O seu fazer teológico é compromissado com seu tempo e com as múltiplas demandas que inquietam as culturas plurais. Ele é provocado a viver uma teologia capaz de ouvir as perguntas do hoje e a partir daí, com base no que é próprio e sem abrir mão da sua identidade, articular respostas atualizadas e relevantes.

A teologia é pública quando se mostra disposta a dialogar juntamente com as igrejas numa relação de respeito com os vários setores da sociedade e da universidade. A sua publicidade está presente na escuta atenta aos clamores dos seus públicos e na disponibilidade de cooperar na construção de um mundo melhor.

Da teologia pública consciente da sua tarefa e dos seus públicos, passaremos para o nosso segundo diálogo, encontro, entre o método da correlação e a teologia pública à luz da transdisciplinaridade. Chamamos esse encontro de “teologia inconclusa”.

3.2.2 TEOLOGIA INCONCLUSA

O mundo globalizado, de fronteiras menos rígidas, permite a manifestação de temas transversais que tocam todas as culturas e pedem uma lógica capaz de articular os campos do conhecimento. Vimos como Tillich tinha conhecimento desta lógica ao elaborar o seu *Sistema de Ciências* e situar o lugar da teologia como área do conhecimento.

O método tillichiano tem uma lógica interdisciplinar, mas não se esgota aí. A dinâmica da fronteira presente no método permite que o diálogo avance para encontros mais fecundos e estruturantes. Mesmo que a transdisciplinaridade seja desconhecida do método da correlação de Tillich, o princípio que rege a correlação entre os temas permite mudanças no conceito de conhecimento. Desloca-se da disciplinaridade, de sua lógica binária, passando pela interdisciplinaridade, e porque não dizer, à transdisciplinaridade, e sua lógica do terceiro termo incluído.

Basarab Nicolescu, em entrevista ao portal do Instituto Humanitas Unisinos (IHU), em 2012, sob o título “A incompatibilidade entre transdisciplinaridade e pensamento único”, afirma que:

A transdisciplinaridade, por sua metodologia, é incompatível com o pensamento totalitário e único. Os diferentes níveis de realidade são incompatíveis com a redução a um só nível de realidade. Além disso, a lógica do terceiro incluído é incompatível com a verdade absoluta. A função

da transdisciplinaridade na sociedade contemporânea é a de unificar os conhecimentos, as ciências exatas e as ciências humanas.⁵⁰⁴

Chamamos de “teologia inconclusa” o diálogo entre o método da correlação e a teologia pública que assume a metodologia transdisciplinar como possibilidade de abertura ao diferente e pela redefinição do seu lugar na vida e do seu papel no diálogo mundial, seja ele entre as ciências, as sabedorias e as tradições sociais. Trata-se de um saber entre outros saberes. Nesse novo cenário, todos os saberes são inconclusos, limitados, provisórios e complementares. Possibilitar que a teologia esteja inserida ao lado das outras ciências, com o poder de dizer sua palavra específica, pela via transdisciplinar, poderá ser uma contribuição para a reconstituição do sentido que tanto falta ao mundo pós-moderno.

“Teologia inconclusa” é o nome que se dá a teologias inacabadas. O inacabamento é condição de uma teologia que pretende ser pública. Na concepção cristã, Deus é imutável, mas a nossa compreensão sobre Ele muda constantemente. Assim, a teologia, como uma atividade humana, reflexiva e falível, não se imagina de modo exaustivo ou oniabrange. Os aspectos da vida mudam com o tempo, de modo que o ser humano deve voltar e pensar, de tempos em tempos, quais são as implicações, para o presente, das verdades teológicas percebidas no passado.

“Os resultados da teologia são sempre provisórios, pois são formulações sempre aproximativas da fé cristã, consequência dos limites dos instrumentos de investigação”, afirma Agenor Brighenti.⁵⁰⁵ A teologia é inconclusa porque está sempre a caminho num processo constante de reestruturação diante do dinamismo da vida do humano e do mundo. Segundo Moltmann:

A promessa divina e a esperança despertada ensinam a toda teologia, que ela necessariamente permanece fragmentária e inacabada, porque ela é o pensar sobre Deus daqueles que se encontram a caminho e que são, portanto, itinerantes e ainda não chegaram em casa. Por essa razão, até mesmo as catedrais e os domos medievais tinham de permanecer inconclusos, para poderem apontar para além de si mesmos.⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ Cf. A entrevista de Nicolescu. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4639&secao=402>. Acesso em 21 de mai. 2015.

⁵⁰⁵ BRIGHENTI, Agenor. Natureza, lugar e função da teologia: inovações da teologia latino-americana. In: PANASIEWICS, Roberlei; VITÓRIO, Jaldemir (Orgs.). *Espiritualidade e dinâmicas sociais: memória – perspectivas*. São Paulo: Paulinas/SOTER, 2014. p.173.

⁵⁰⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.p.10.

Teologias inacabadas e caminhanças são teologias abertas, isto é, abertas a encontros alimentados por diálogos com a cultura. Segundo François Laplantine, a cultura é constituída por: 1) cosmovisão, visão de mundo de um povo, 2) crenças, aspectos religiosos inerentes a determinada cultura, 3) valores, elementos éticos e morais que balizam a conduta das pessoas e, 4) comportamento ou modo de agir da população. Os quatro elementos estão correlacionados ao ponto de condicionarem a compreensão de cada um deles.⁵⁰⁷ Assim a teologia é desafiada a estabelecer diálogos que sejam: 1) filosóficos, na busca pelo entendimento da cosmovisão, 2) inter e transreligiosos, no reconhecimento da nova configuração religiosa da contemporaneidade, 3) eco-sociais, em busca de um *ethos* mundial e 4) públicos, em prol da cidadania justa e pacificadora.

Alguém disse que “teologia se escreve a lápis”. Não existe Revelação não inculturada, portanto, limitada e falível, dotada de uma linguagem aproximativa e sem a pretensão de esgotar a realidade. A consciência da inconclusividade da teologia permite que ela, com humildade, ocupe o espaço público da contemporaneidade, dizendo a sua palavra de modo maduro e pertinente. Para isso, é preciso que o teólogo da atualidade esteja disposto a aceitar esse estado de inacabamento. Segundo Christian Duquoc:

Os teólogos habitam a meia-luz, não se aventuram por um caminho que a Escritura ainda não traçou. Se eles permanecem nesta modéstia, se não ocultam sua fé, podem participar sem hipocrisia no debate contemporâneo [...]. A Bíblia incomoda por seu inacabamento em sua forma aparentemente concluída. Os teólogos perguntam-se se são capazes de manter-se, em sua argumentação, no nível deste inacabamento.⁵⁰⁸

O estigma da vinculação entre teologia e Igreja, principalmente a concepção que se criou sobre as ciências como servas da teologia (*ancilla theologiae*), levou-a para o exílio na modernidade racionalista. Sem se contextualizar e impossibilitada de dialogar com a ciência moderna emergente, a teologia habitou as margens da sociedade onde se refugiam as questões encobertas. A teologia não compartilhava do novo método científico, que partia da experiência verificável, matematizável, para estudar os fenômenos. Sem se apoiar na racionalidade da experiência, a inteligência da fé se mostrava desabilitada e sem competência para tratar de assuntos comuns a toda humanidade. O discurso da fé foi relegado “ao mundo

⁵⁰⁷ Cf. LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2003. p.149-165.

⁵⁰⁸ DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio: o desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2006. p.93.

da infância da humanidade e das pessoas. A idade adulta da razão considera-a definitivamente superada como toda possível fé em Deus”, afirmam Libanio e Murad.⁵⁰⁹

A partir da revolução paradigmática na ciência moderna, quando a experiência científica foi envolvida pela suspeita hermenêutica e ideológica mostrando os limites e equívocos da ciência positivista, abrem-se novos espaços para que a teologia retorne ao plano de discussão com o tempo moderno. São novos diálogos diante do desafio transdisciplinar.

Assim, a teologia pública se vê hoje numa situação privilegiada, capaz de dialogar com a sociedade plural em que incluí-la na transdisciplinaridade dos saberes é ganho para a complexidade do conhecimento. A teologia, como discurso da fé, não trata apenas de Deus e da esfera transcendente. A interpretação teológica estende-se a toda a realidade, a tudo quanto existe. O modo como a teologia pública busca abarcar a realidade no âmbito da ciência e, depois, na esfera da vida do dia a dia das pessoas será o tema de nossa próxima etapa.

3.2.2.1 TRANSDISCIPLINARIDADE E TEOLOGIA PÚBLICA

A hiperespecialização disciplinar, enclausuramento ou fragmentação do saber, é danosa na compreensão da realidade uma vez que impede uma visão do todo. Esse modo de interagir com a realidade também é danoso para a teologia. Segundo André Botelho:

A especialização dentro da teologia, se aceitável, é por outro lado, danosa ao seu próprio sentido. Isolar e dividir, multiplicar-se pela via da especialização, permite conhecer cada vez mais as partes, todavia significa também perder a visão do todo [...] Esse estreitamento racionalista torna cega a teologia com respeito à visão do todo e forja a ilusão de que a parte da realidade pesquisada é a verdade do todo.⁵¹⁰

A transdisciplinaridade emerge como uma nova visão de mundo da nova ciência. No entanto, vale a pena ressaltar, no que diz respeito à migração de conceitos, os limites da metodologia transdisciplinar, e que o teólogo precisa estar atento. Botelho alerta:

A abordagem transdisciplinar apresenta dificuldades, tanto da perspectiva do objeto de investigação como das diferentes disciplinas envolvidas. Em teologia, o grau de dificuldade talvez seja ainda maior. Em relação ao problema, é necessário que o teólogo tenha competência e empenho para circular entre as diferentes áreas, não necessariamente reproduzindo os

⁵⁰⁹ LIBANIO, J.B.; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques e tarefas*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2001. p.84.

⁵¹⁰ BOTELHO, André. In: TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro (Orgs.). *A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade*. São Paulo: Paulinas, 2009. p.192.

conceitos lá existentes, mas interagindo com eles e possivelmente os iluminando.⁵¹¹

Qualquer metodologia, por mais eficaz que seja, apresenta limites. Não é diferente com a transdisciplinaridade. Mesmo reconhecendo as suas restrições, a metodologia transdisciplinar possibilita uma nova postura da teologia no espaço público. A universidade, como um dos públicos da teologia pública, reivindica uma presença da teologia com uma mentalidade nova, aberta ao mundo do século XXI. Mas será que a academia está disposta a dialogar com a teologia sem que para isso ela negue a sua natureza fiduciária? Conseguirá a teologia encontrar espaço em um ambiente marcado pela razão técnica e instrumental, pelas relações intersubjetivas e pela negação da transcendência? De que modo a revolução paradigmática da ciência atual, tomada pela complexidade do real e exigente da transdisciplinaridade, possibilita o diálogo entre a teologia e a universidade? Não estaria a teologia, na atualidade, sendo confundida e substituída pelas Ciências da Religião no ambiente acadêmico? Vamos buscar nortear o desenvolvimento do tema tendo as perguntas acima como referências.

3.2.2.1.1 TEOLOGIA E CIÊNCIA

Na história da humanidade, a relação entre fé e razão passou por momentos distintos. Essa relação nem sempre foi harmoniosa. Há momentos de tendências polarizantes em que a aceitação irrestrita da fé, o fideísmo, vê a ciência como oposição da fé e a nega com receio de que ela tire a segurança do imaginário construído a partir de concepções míticas e religiosas. Por outro lado, a ciência também se mostra resistente à fé. Julgando-se autossuficiente, o racionalismo moderno despreza a fé como uma sapiência popular restrita às camadas mais ignorantes da sociedade, vistas como incapazes de compreender os avanços filosóficos e científicos. O apego acrítico à razão, como explicação para tudo, ascende quando as respostas oriundas da religião, das tradições e dos mitos já não são suficientes como força explicativa para a realidade. Em momentos assim, o ceticismo e a frustração surgem numa sociedade fragilizada do ponto de vista da fé e insegura quanto aos resultados imprecisos da ciência.

Entendemos hoje que posições antagônicas entre razão e fé são desnecessárias. As relações de oposição, subordinação e identificação foram superadas. Não há necessidade de uma negar a outra porque ambas, como áreas do conhecimento, têm o reconhecimento da sua

⁵¹¹ Ibidem.

própria especificidade pela ciência formada pelo pensamento complexo e a transdisciplinaridade. Além disso, a origem da ciência está estritamente ligada às concepções de fé. A ciência não surgiu independentemente da religião, mas como reflexão crítica ao que a tradição religiosa afirmava. O diálogo entre a razão e a fé se estabelece na atualidade com clareza e discernimento. Segundo Wolfhart Pannenberg:

Por causa da certeza de nosso saber sobre Deus, a fé, como assentimento à Revelação, de modo algum é, em princípio, irracional, mas perfeitamente racional, “um assentimento fundado na mais elevada racionalidade”. Todavia, tal assentimento pressupõe que estejamos seguros de que se trata, realmente, de Revelação divina, pois, do contrário, incorremos nos perigos do erro e do fanatismo. Porém o critério decisivo para constatar se uma Revelação divina afirmada pela tradição religiosa deve ser reconhecida como tal é negativo: a Revelação verdadeiramente divina jamais poderá contradizer a razão com que nosso Criador nos dotou. Caso contrário, Deus estaria contradizendo a si próprio. Consequentemente, a Revelação divina jamais pode estar em oposição àquilo que sabemos intuitivamente, portanto tampouco à religião natural e às regras da moral. Ademais, se uma afirmação ou um livro podem ou não reivindicar autoridade como expressão da Revelação divina, não é questão de fé, mas apenas do juízo racional. Por outro lado, o vasto âmbito do nosso saber probabilístico não está à altura da autoridade de uma Revelação reconhecida nesses termos.⁵¹²

Na história recente, várias tentativas de diálogo entre as ciências, especialmente as da natureza, e as religiões foram empreendidas. A primeira iniciativa se deu entre a ciência moderna e a teologia científica. De diálogo tímido e pouco fecundo, esse encontro foi marcado pela baixa expectativa de novas aquisições científicas por parte dos cientistas e pela dificuldade dos teólogos em captar estas aspirações. Sem base filosófica comum, os estudiosos da fé não conseguiam compreender os avanços da ciência. Duquoc sintetiza esse momento:

Os teólogos estão sem parceiros: a cultura atual não tem apreço por sua disciplina. O público a julga difícil; os cientistas consideram sua argumentação inverificável; os filósofos censuram-lhe o seu caráter híbrido; os políticos a acusam de idealismo. A cultura contemporânea condenaria os teólogos ao exílio: eles não compartilham os grandes interesses de nossas sociedades, habitam as margens onde se refugiam as questões encobertas.⁵¹³

O problema é que muitos teólogos não tinham o hábito de ler livros sobre ciência. Ou porque os julgavam difíceis, ou desnecessários, já que não acreditavam aprender com eles

⁵¹² PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia: tensões e convergências em uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008. p.154.

⁵¹³ DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio: o desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2006. p.9.

alguma coisa sobre Deus. Toda a sua capacidade reflexiva estava tomada pela especulação teológica. Ciente disso, Moltmann sugere que:

Há muito o “Livro da Natureza” não é mais estudado por teólogos das Escrituras Sagradas. Planos mediadores para uma interinfluência de ciência natural e teologia científica podem ser talvez encontrados numa abrangente teoria filosófica da ciência ou numa hermenêutica geral da história, que podem assimilar e interpretar experiências da natureza como também experiências transcendentais.⁵¹⁴

Uma teoria filosófica da ciência ou uma hermenêutica geral da história talvez possibilitem uma fecunda interação entre ciência e teologia. Uma aproximação capaz de colher e interpretar as experiências que fazemos da natureza e do transcendente.

Moltmann constata que é difícil encontrar teólogos que levantem problemas científicos a partir da própria reflexão teológica.⁵¹⁵ É preciso avançar. O novo paradigma científico exige da universidade novas abordagens de ensino e pesquisa. A transdisciplinaridade abre um novo lugar para a teologia hoje desde que ela esteja com as fronteiras abertas e disposta a trilhar outros caminhos por reflexões que envolvam encontros fecundos entre as áreas do conhecimento.

3.2.2.1.2 TEOLOGIA TRANSDISCIPLINAR

Na busca por diálogos entre a teologia pública e a universidade parece ser fundamental que a teologia afirme o “problema Deus” como marca identitária, isto é, o teólogo é teólogo por causa de Deus. Para Moltmann:

A teologia não é uma ciência objetiva que diz respeito a dados constatáveis e fatos que podem ser demonstrados. Ela não pertence ao campo do saber concreto que dispõe dos próprios objetos, mas ela faz parte do saber que sustenta a existência e que infunde coragem de viver e consolação no morrer. Ela não pertence ao âmbito da técnica que aprendemos para dominar as coisas ou para controlar os sentimentos. A teologia tem substancialmente somente um problema: Deus. “Deus é a paixão, o tormento e a alegria dos teólogos”.⁵¹⁶

⁵¹⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. São Paulo: Loyola, 2007. p.41,42.

⁵¹⁵ Idem, p.42-47.

⁵¹⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p.30.

A teologia cristã está fundamentada em Deus e, sua práxis, visa o seu reino. Mas ela não deve só falar sobre Deus, também “sobre o mundo como criação de Deus, e mais precisamente, como correlato a seu falar sobre Deus”, como afirma Pannenberg.⁵¹⁷

O imperativo de Jesus – “Buscai em primeiro lugar o reino de Deus e sua justiça” (Mt 6,33) –, é primordial para os teólogos. A teologia é sempre teologia do reino de Deus, e por isso mesmo pública. Segundo Inácio Neutzling:

Quer seja concebida como doutrina de fé ou dogmática eclesial, como teologia da esperança ou da libertação, como negra ou feminista, a teologia é, pela relação com seu horizonte último e, portanto, em sua primeira paixão, sempre teologia do reino de Deus, e por isso mesmo teologia pública: discurso público em favor do evangelho público do reino de Deus. Enquanto teologia do reino de Deus, a teologia é uma função desse reino. Ao lado das demais tarefas eclesiais, a teologia possui um mandato próprio do reino de Deus. Como teologia do reino de Deus, ela deve ser teologia pública, isto é, participativa da coisa pública, clamor de Deus e esperança de Deus a um tempo públicos, críticos e proféticos. Por causa do reino de Deus, o caráter público é constitutivo da teologia.⁵¹⁸

A teologia pública que almeja dialogar com o espaço público das ciências carece da liberdade institucional frente à Igreja para agir de forma crítica e profética nas coisas públicas da sociedade. Uma teologia igrejeira, fechada em ambientes seminarísticos, não consegue se lançar nas discussões públicas. Assim como prejudicial também é uma teologia que, em nome da modernidade, vai para o espaço público de forma acrítica e adaptável a conveniências por puro comodismo ou por falta de maturidade teórica. Nicolescu, que não é teólogo, reconhece a sutileza destes comportamentos quando diz que:

A teologia do reino de Deus não pode se refugiar “fundamentalisticamente” na própria comunidade de fé, nem adaptar-se “modernisticamente” às tendências da sociedade. Ela sabe resistir e é produtiva em ordem ao futuro da vida de toda a criação terrena.⁵¹⁹

Morin, criticando a presunção da atividade científica em abarcar a realidade reconhece que as teorias científicas têm enorme parte não científica indispensável ao desenvolvimento da ciência. Assim, como Nicolescu, ele reconhece o lugar da teologia em diálogo com outros campos do saber e afirma:

⁵¹⁷ PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia: tensões e convergências em uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008. p.16.

⁵¹⁸ NEUTZLING, Inácio. Ciência e teologia na universidade do século XXI: possibilidade de uma teologia pública; algumas abordagens. In: SINNER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo. (Orgs.) *Teologia pública em debate*. v.1. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p.177.

⁵¹⁹ NICOLESCU, Basarab. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999. p.10.

De fato, “a ciência é mais mutável do que a teologia”, como observava Whitehead. Com efeito, a teologia tem grande estabilidade porque se baseia num mundo sobrenatural, inverificável, enquanto o que se baseia no mundo natural é sempre refutável.⁵²⁰

A teologia pública é desafiada a se inserir no ambiente público da universidade de maneira franca, aberta, plural e transdisciplinar. Ela aposta na possibilidade de enquadrar a ciência e a teologia no contexto de uma vida que precisa ser vivida em comum. O ambiente da transdisciplinaridade cria a possibilidade de encontros ricos e fecundos entre a fé e a razão em construção de uma cultura que preserva a vida. A teologia pública faz uma só voz com a razão crítica que milita contra uma ciência positivista que, em busca de progresso a qualquer preço, objetiva de modo funcional os seres humanos e a criação a serviço do mercado neoliberal.⁵²¹

A teologia é pública não só porque se insere no ambiente acadêmico. A tarefa e os públicos da teologia pública, como função do reino de Deus, inserem-se também nas esferas da vida política, cultural, econômica e ecológica de uma sociedade. A teologia participa aí como *res publica* da sociedade de modo profético, já que vê a realidade pública na perspectiva do reino de Deus. Assim, “nenhum secularismo militante poderá, jamais, impedir de ouvi-la. E nenhum fundamentalismo militante poderá tentá-la a retirar-se desse âmbito público”, garante Nicolescu.⁵²² Por isso, a teologia é convocada a avançar e abrir-se como teologia do reinado de Deus na terra, superar o isolamento e reencontrar-se na comunhão com as demais áreas do saber.

A teologia, para ser pública, não precisa negar a sua confessionalidade, como já dissemos. Ela deve sim superar o campo de ação. Expandir-se para além do espaço privado da comunidade eclesial, com o objetivo do bem comum da sociedade inteira instalado nos espaços públicos. Nestes espaços, a teologia dá a sua contribuição, fazendo com que os valores do reino de Deus avancem em nome da dignidade humana e da valorização da vida. Dela é exigida uma reflexão madura, crítica, em defesa pública dos valores fundamentais da liberdade e da “responsabilidade das atividades científicas numa sociedade na qual a

⁵²⁰ MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 12.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. p.22.

⁵²¹ “O neoliberalismo reduz a vida da humanidade a um grande mercado livre, e todas as outras dimensões humanas devem estar a serviço desse novo ídolo do capital”, afirma Adriano Sella. Tudo passa a ser negociado como mercadoria conforme o valor do mercado. Cf. O trabalho esclarecedor sobre o tema em: SELLA, Adriano. *Globalização neoliberal e exclusão social*. São Paulo: Paulus, 2002. p.49-62.

⁵²² NICOLESCU, Basarab. Op. cit. p.10.

salvaguarda da liberdade das ciências é ameaçada pelas pretensões e pelas ofertas provenientes da indústria e da economia”, ressalta Neutzling.⁵²³

A relevância social da teologia passa, então, por uma abertura ao diferente e pela redefinição do seu lugar na vida e do seu papel no diálogo mundial, seja ele entre as ciências, as sabedorias e as tradições sociais. Neutzling sugere que para o diálogo com o mundo contemporâneo, a teologia precisa de uma nova arquitetura capaz de denunciar a inversão de valores na relação entre o Criador e a criatura:

O monoteísmo moderno desencantou a natureza e entregou-a à dominação humana. Uma nova doutrina trinitária cristã articulará a transcendência e a imanência de Deus, de tal modo que a resposta ao monoteísmo não seja necessariamente o panteísmo. Uma nova antropologia, nem androcêntrica tampouco antropocêntrica, libertará as dimensões da corporalidade e da sensualidade da existência humana, dimensões desprezadas no mundo moderno. Assim, essa antropologia prepara um caminho para a integração da cultura humana na natureza desta terra, da alma humana no corpo e da razão moderna nos contextos mais amplos da sabedoria.⁵²⁴

O encontro e o confronto entre o saber científico e o religioso poderão, através dos métodos transdisciplinares, produzir novos conhecimentos e até novas formas de conhecer. A transdisciplinaridade engendra, pois, uma atitude transreligiosa. Segundo Nicolescu, a atitude não é religiosa nem não-religiosa, mas:

É a atitude transreligiosa que emerge da transdisciplinaridade vivida que nos permite aprender a conhecer e apreciar as especificidades das tradições religiosas e não-religiosas que nos são estranhas, para melhor perceber as estruturas comuns nas quais elas estão fundamentadas e, assim, chegar a uma visão transreligiosa do mundo.⁵²⁵

Não entendemos a “atitude transreligiosa” como uma negação da confissão religiosa e uma postura distante das comunidades de fé, reduzida a um simples olhar para a religião com intenções didáticas. Atitude como a de Alain de Botton, por exemplo, para quem as religiões são abertamente didáticas quando celebram um espírito de comunidade e de evolução humana que devem ser recuperados atualmente. Deus ou deuses não são necessários nessa relação. Promove-se a espiritualidade sem deus.⁵²⁶

⁵²³ NEUTZLING, Inácio. Op. cit. p.180.

⁵²⁴ Idem, p.181.

⁵²⁵ NICOLESCU, Basarab. (Org.). *Educação e transdisciplinaridade*. Brasília: Unesco, 2000. p.139-152. Disponível em: <<http://basarab-nicolescu.fr/chart.php#pt>>. Acesso em 25 mai. 2015.

⁵²⁶ Alain de Botton sugere uma “religião para ateus”. Ele chama de “Ateísmo 2.0” a postura do sujeito contemporâneo que incorpora formas religiosas e tradições para satisfazer a necessidade humana de transcendência. Sem adesão às tradições religiosas, quais aspectos das religiões os ateus deveriam

Lembramos que o “trans” da transdisciplinaridade não aponta somente para o “através” e o “além”, mas também e, fundamentalmente, para o “entre”, isto é, o movimento transdisciplinar é reforçado pelo comportamento “entre-através-além” das disciplinas. Assim, o transreligioso convida a uma postura entre-através-além das religiões que, para o teólogo, pressupõe pertença religiosa indispensável para o diálogo. Moltmann chama de “diálogo digno” aquele exercido pelo sujeito consciente e enraizado em uma tradição religiosa e que tem autoconsciência correspondente. Para ele, a teologia propicia isso e a ciência da religião não:

É preciso estar ciente de que a ciência da religião não capacita para o diálogo, porque ela apresenta as religiões de maneira cientificamente objetiva, ela própria não é religiosa e não levanta a pergunta por Deus, não capacitando, portanto, para as controvérsias na disputa das religiões. Da capacidade para o diálogo faz parte também a dignidade para o diálogo [...] Os representantes das outras religiões não querem conversar com modernos relativizadores da religião, mas com cristãos, judeus, islamitas etc. convictos. O “pluralismo” como tal não é uma religião e nem se constitui numa teoria particularmente útil para o diálogo inter-religioso. Quem parte dessa divisa logo nada mais terá a dizer e ademais ninguém mais lhe dará ouvidos.⁵²⁷

Seria um contrassenso para a proposta da transdisciplinaridade a negação do pertencimento e da confissão religiosa como áreas dotadas de saber. O diálogo inter-religioso digno, para Moltmann, é feito por sujeitos enraizados na tradição religiosa. Mais do que uma análise comparativa entre as religiões, o encontro transreligioso possibilita a partilha de categorias teológicas e troca de experiência em prol de um maior conhecimento da relação entre o ser, a criação e o Criador. A descoberta desta complexidade obriga-nos a refletir e a corrigir constantemente as convicções fundamentais sobre a vida, o mundo e o processo do conhecimento. A especialização dentro da teologia pode ser danosa quando cai no racionalismo do isolar e dividir para conhecer mais as partes, todavia perdendo a visão do todo e afastando a teologia da experiência concreta da vida de fé do fiel.

No encontro entre a transdisciplinaridade e a teologia pública emerge a possibilidade e a exigência da interação da teologia com outros saberes e tradições o que significa um avanço no campo da espiritualidade e das questões ecumênicas. A transdisciplinaridade não deve dispensar a espiritualidade e a mística no seu próprio labor. O saber advindo da

adotar? Esta é a pergunta fundamental presente no livro *Religião para Ateus* – livro já apresentado no primeiro capítulo. Há também na web uma palestra sobre o tema. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=nnifX1fg420>>. Acesso em 25 de mai. 2015.

⁵²⁷ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p.28,29.

espiritualidade faz parte do processo transdisciplinar e capaz de dar à teologia pública uma visão complexa religada ao todo, captadora e integrada à totalidade do real e do divino. Esta relação entre a espiritualidade e a teologia pública será o tema abordado na próxima etapa.

3.2.2.2 ESPIRITUALIDADE E TEOLOGIA PÚBLICA

Espiritualidade e teologia estão relacionadas. Ou seja, as tentativas de verbalizar o Mistério não podem ser separadas da fé e da vivência espiritual. Todo o esforço de falar sobre o nosso entendimento de Deus (teologia), somado aos esforços para viver à luz desse entendimento (espiritualidade), resulta numa teologia cristã genuína. Uma teologia viva está sempre fundamentada na vivência espiritual. A teologia é para ser vivida tanto quanto estudada e explicada.

Por espiritualidade, entendemos a postura do cristão consciente da presença do Espírito Santo em toda criação. Segundo Leonardo Boff, “o Espírito se move em todas as coisas, em tudo penetra, recria a face da terra. Espiritualidade é captar esse movimento do mundo, o seu dinamismo, a presença do Espírito nas coisas todas”.⁵²⁸ Ou como define Philip Sheldrake: “espiritualidade é o todo da vida humana visto em termos de uma relação consciente com Deus, em Jesus Cristo, por meio da morada interior do Espírito e dentro da comunidade de crentes”.⁵²⁹

Mística, diferente de espiritualidade, é adjetivo de mistério. Originalmente, a palavra “mistério” (*mysterium* em grego), vem da palavra *múein*, que significa “perceber o caráter escondido, não comunicado de uma realidade ou de uma intenção”, não possui um conteúdo teórico, mas está ligada à experiência religiosa, nos ritos de iniciação.⁵³⁰ Mistério, diferente de enigma que, decifrado, desaparece, indica a “dimensão de profundidade que se inscreve em cada pessoa, em cada ser e na totalidade da realidade e que possui um caráter definitivamente indecifrável”, explica Leonardo Boff.⁵³¹

⁵²⁸ BOFF, Leonardo. Espírito e corpo. In: _____; BETTO, Frei. *Mística e espiritualidade*. 6.ed.rev.amp. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p.76.

⁵²⁹ SHELDRAKE, Philip. *Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária*. São Paulo: Paulinas, 2005. p.53.

⁵³⁰ Cf. BOFF, Leonardo. O que é mística? In: _____; BETTO, Frei. *Mística e espiritualidade*. 6.ed.rev.amp. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p.33.

⁵³¹ BOFF, Leonardo. Sentido antropológico-existencial de mistério e mística. In: _____; BETTO, Frei. *Mística e espiritualidade*. 6.ed.rev.amp. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p.35.

3.2.2.2.1 ESPIRITUALIDADE DE OLHOS ABERTOS E MÃOS OPEROSAS

A espiritualidade cristã comporta uma mística inspirada na vida de Jesus Cristo. É uma mística dos olhos abertos e das mãos operosas, consciente em relação ao sofrimento alheio. A sobrevivência da mística cristã nos tempos atuais está atrelada a um comportamento humanizador no relacionamento de valorização do outro, testemunhando o amor a Deus. Caso contrário, a “mística dos olhos fechados” ao humano e a criação seria puro modismo vazio e passageiro. “O discurso cristão sobre Deus precisa ser um discurso sensível ao tempo, que não só explica e ensina, mas também experimenta e aprende”, diz Johann Baptist Metz.⁵³²

Assim como a teologia traz as marcas da inconclusividade, a espiritualidade também traz. No Antigo Testamento, a *Ruah* (Espírito, em hebraico) de Javé, no sentido primário, cosmológico, significa o espaço atmosférico entre o céu e a terra que se transforma na ambiência vital para todos os seres vivos à medida que se amplia. O movimento de ampliação da *Ruah* comporta o segundo significado: o antropológico. É o sentido de “vento” como disposição, energia vital, sem o qual nenhum ser teria vida, como canta o salmista: “Se Deus retira o espírito, todos os vivos expiram e retornam ao pó” (Sl 104,4).⁵³³

No Novo Testamento, a palavra para Espírito é *Pneuma* (em grego). O termo aparece 250 vezes, portanto o seu uso é considerável, e com três aplicações: como vento, na natureza; como respiração, nos animais, e como *logos*, nos seres humanos. A *Ruah* de Javé dá lugar ao nome composto Espírito Santo (*Pneuma Agion*, no grego) como o sopro de Deus que santifica, separa. A tradição joanina reconhece a unção de Deus por meio de Jesus Cristo no poder do Espírito, quando faz do sopro do Cristo ressurreto o comissionamento para o envio dos discípulos: “Assim como o Pai me enviou, eu também vos envio. E, havendo dito isto, soprou sobre eles e disse-lhes: recebei o Espírito Santo”, diz o evangelho de João (Jo 20,22).⁵³⁴

O Espírito Santo remete Àquilo que produz vida, que está presente em tudo. A espiritualidade percebe a presença do Espírito no humano e na criação com o seu poder recriador. Biblicamente, o poder (*dunamis*, no grego) do Espírito não é a tranquilidade. “É o vendaval, o vento forte, aquilo que cria, que desestrutura a ordem estabelecida e inventa o novo”, afirma Leonardo Boff. “Se espiritualidade vem do Espírito da criatividade, da

⁵³² METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013. p.15.

⁵³³ Cf. BOFF, Leonardo. *O Espírito Santo: fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 2013. p.79,80.

⁵³⁴ Idem, p.91-94.

invenção, então não tem nada a ver com o que está recolhido à paz artificial, inventada. Tudo o que produz vida, expande vida, defende a vida, se organiza em função da vida, é espiritualidade”, conclui Boff.⁵³⁵

Da *Ruah* de Javé, que cobre o templo de Israel no Antigo Testamento, para o *Pneuma Agion* do Novo Testamento, a teologia cristã entende que o Espírito habita permanentemente no fiel. Assim, viver segundo o Espírito, conforme o apóstolo Paulo, é a definição da vida cristã. Segundo Moltmann: “Esta transferência da teologia do templo para o povo tem como consequência que Deus ‘chega ao repouso’ e ‘tem sua morada’ onde a sua vontade é cumprida e onde a sua lei encontra uma obediência espontânea e natural”.⁵³⁶

A categoria “transcendência”, acentuada por Teilhard de Chardin, remete à complexidade da vida quando entende que a experiência com Deus não está somente nessa realidade, nem apenas no que está além de nós. Existe a imanência, que é esse mundo aqui, a transcendência, que é o que está sempre além de nós, e a transparência, que é o através de nós. A realidade tem uma marca de “trans-espiritualidade”, ou seja, espiritualidade entre, através e além da nossa capacidade de apreensão e com infinitas possibilidades.⁵³⁷

3.2.2.2.2 TEOLOGIA DA ESPIRITUALIDADE

O lugar da espiritualidade na teologia sempre foi alvo de discussão. A Alta Idade Média (séculos V-XI d.C.) no Ocidente, por exemplo, “foi caracterizada por crescentes divisões dentro da teologia e pela separação gradual entre a espiritualidade e a teologia”. Essa divisão foi, essencialmente, uma divisão entre o lado afetivo da fé e o conhecimento conceitual. “Mas ainda, dentro daquilo em que pensamos como espiritualidade, houve uma concentração na interioridade que a separou da liturgia pública e da ética”, diz Sheldrake.⁵³⁸ Aos poucos este tipo de teologia foi criando cisões entre a relação com o Deus da fé e o estudo racional sobre Ele.

Na teologia patrística, a espiritualidade não era uma disciplina abstrata separada da teoria e prática pastoral. Os Pais da Igreja se esforçavam por manter a união entre o

⁵³⁵ BOFF, 2005, p.77.

⁵³⁶ MOLTMANN, Jürgen. *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1998. p.63.

⁵³⁷ CHARDIN, Teilhard de. apud BOFF, Leonardo. A transparência: experiência originária. In: _____; BETTO, Frei. *Mística e espiritualidade*. 6.ed.rev.amp. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p.103.

⁵³⁸ SHELDRAKE, Philip. Op. cit. p.53.

conhecimento teológico reflexivo e a vida de oração e contemplação. Para Agostinho, bispo de Hipona, por exemplo, Deus é conhecido, não por *scientia*, mas por *sapientia*, o que vale dizer, não pela objetivação e análise, mas por um conhecimento contemplativo de amor e desejo. Enquanto a ciência é o conhecimento humano e temporal, sapiência é o conhecimento das coisas divinas e eternas; o saber do sentido da vida. Não que Agostinho despreze uma ou outra, mas a sapiência tem primazia sobre a ciência e, em Cristo, as duas têm o seu valor. Segundo ele:

Portanto, nossa ciência é Cristo e nossa sabedoria é igualmente Cristo. É ele que implanta em nós a fé nas realidades temporais e também na verdade das realidades eternas. É por ele que caminhamos até ele; e pela ciência que tendemos para a sabedoria. Sem nos afastarmos, todavia, do mesmo Cristo, no qual se acham escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência.⁵³⁹

A sapiência aponta os limites da ciência. “As coisas que as redes da ciência não conseguem segurar são as coisas que a ciência não pode dizer”, afirma Rubem Alves.⁵⁴⁰ As coisas tidas como “não científicas” escapam da nossa objetivação e se abrem para uma realidade do mistério.

É importante lembrar que para a espiritualidade cristã a Bíblia foi escrita em uma linguagem apelativa e executiva. Isso significa linguagem que recorre a nós em busca de conversão (*metanoia*, em grego), mudança da mente e do coração, de dentro para fora. A Bíblia não deve ser consultada para buscar informações como uma fonte jornalística. A Escritura não foi redigida em linguagem informativa para aumentar o saber e satisfazer a curiosidade, a sua pretensão é formativa. A teologia da espiritualidade, que faz da Bíblia a sua fonte primária, é essencialmente performativa e depois informativa; ela se preocupa com a ação e depois com as ideias. Isso tem implicações importantes para a vida do teólogo que anseia ter presença no espaço público. Conforme Sheldrake:

Consequentemente o título “teólogo” não implica somente alguém que provê análise especializada e informação enquanto fica a uma distância pessoal do objeto de reflexão. “Ser um teólogo” envolve uma qualidade de presença à realidade sobre a qual refletimos, tanto quanto uma preocupação com as técnicas de uma disciplina específica. Isso suscita questões desafiadoras a respeito de uma relação essencial entre as atividades acadêmicas de pesquisa e ensino e “aplicações” práticas como oração, pregação, cuidado pastoral e evangelização”.⁵⁴¹

⁵³⁹ AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995. Livro XIII, p.432.

⁵⁴⁰ ALVES, Rubem. *Entre a ciência e a sapiência: o dilema da educação*. 10.ed. São Paulo: Loyola, 2003. p.103.

⁵⁴¹ SHELDRAKE, Philip. Op. cit. p.38.

A linguagem da espiritualidade cristã também é invocativa. É a linguagem da oração. “Antes de falar de Deus, fala-se a Deus. E é só no quadro e na força do falar-a-Deus que emerge o falar-de-Deus”, afirma Clodovis Boff.⁵⁴² A chave para a boa teologia da espiritualidade é a oração, entendida em seu sentido mais pleno como um relacionamento com o divino, ou sua contemplação, e não simples devoções e técnicas de meditação. “A oração é pura e perfeita, segundo a autoridade de Santo Antão, quando o contemplativo não mais percebe que está orando e nem sequer existe”, ensina Thomas Merton.⁵⁴³ Talvez devamos ir mais além e dizer que toda verdadeira oração é teologia verdadeira, e vice-versa. Pois a verdadeira oração e a verdadeira teologia são ao mesmo tempo assuntos do coração e da cabeça. Cada uma delas aponta para uma unidade de amor e conhecimento que está além da divisão tradicional pós-Iluminismo.

Mas será que a cultura pós-moderna oferece um lugar para esse tipo de espiritualidade? Há quem diga que não, isto é, não há lugar na cultura tecnicista da contemporaneidade para uma espiritualidade como base para o aprofundamento da fé. Há outros que acreditam em uma espiritualidade leiga, sem deuses, sem crenças e sem religião como a única capaz de dizer algo aos seres humanos atuais. O sujeito não precisa de fé religiosa para aderir a ela. Existem também aqueles que apostam no momento atual como oportunidade única para o desenvolvimento de uma teologia criativa, capaz de reatualizar as suas categorias, à luz de um novo paradigma, numa teologia da espiritualidade. Ou conforme Karl Rahner: “O cristão do futuro ou será místico ou não será cristão”.⁵⁴⁴ Aderimos a este terceiro grupo na promoção de uma espiritualidade pensada no contexto da teologia pública.

Somos escravos de uma mentalidade eficiente do tempo. O *chronos* (tempo, em grego) dita as regras do uso do tempo do sujeito hodierno. É o *chronos* que diz a hora de levantar e deitar, comer, estudar e trabalhar. O tempo cronometrado preenche a agenda de atividades dos seres humanos contemporâneos, influenciando o seu comportamento. O problema não está na delimitação do tempo, mas no aprisionamento da vida a um uso inadequado do tempo. A oração pode ajudar a romper com esse uso obsessivo do tempo. Isto porque a oração não se coloca na esfera da necessidade, como trabalhar, estudar, dormir, comer. Orar é pura gratuidade. É desafiador para o sujeito de hoje, inserido em uma sociedade que diz que “tempo é dinheiro” e “perder tempo” em oração é perder dinheiro, optar por uma vida de oração. Para quem não está disposto a “perder tempo”, é muito difícil entrar nessa dinâmica.

⁵⁴² BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p.134.

⁵⁴³ MERTON, Thomas. *O pão no deserto*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p.34.

⁵⁴⁴ Cf. RAHNER, Karl. *O cristão do futuro*. São Paulo: Novo Século, 2004. p.78-81.

Segundo Leonardo Boff, a dificuldade reside no fato de que a “nossa cultura não nos ajuda nisso, ela é dispersiva, procura colonizar e lotear todos os nossos sentidos e ocupá-los continuamente”.⁵⁴⁵

A oração, para Karl Barth, está relacionada ao contexto de estudo, serviço e amor. Portanto, é “ora-ação”. A regra é *ora et labora* (orar e trabalhar, em latim) como fundamento do trabalho teológico. Para Barth, “a teologia autêntica, ao considerar que Deus só poderá ser seu objeto como sujeito que atua e fala, será necessariamente, de forma implícita e indireta, *proslogion, suspirium*, quer dizer, será oração”.⁵⁴⁶ Curioso o modo como Barth, teólogo da teologia querigmática, vê o contexto em que a oração se insere. Diz ele:

O trabalho teológico reto e proveitoso caracteriza-se pelo fato de ser realizado dentro de um espaço que não só guarda as janelas abertas para a vida da Igreja e do mundo ao seu redor (isso certamente também será bom e necessário), mas sobretudo e decisivamente para a luz do alto, quer dizer, que está aberto a partir do céu, em direção à obra e palavra de Deus [...] Poderia ser um espaço fechado, entupido, enquistado justamente na direção aludida e, portanto, um espaço sem luz. Inicialmente e por si só ele nada mais é do que um espaço no qual o ser humano pergunta e responde, pesquisa, raciocina e fala.⁵⁴⁷

Assim a espiritualidade mantém a teologia em sua própria vocação, ela impede a teologia de evadir-se de seu próprio objeto real. A espiritualidade não busca responder à pergunta “Quem é Deus?”, esta é uma pergunta da teologia, mas preserva a orientação, a perspectiva, dentro da qual essa pergunta continua sendo uma pergunta evitada ou censurada em alguns ambientes e, em outros, uma pergunta relevante.

A separação da teologia da experiência humana ocorreu quando os cristãos internalizaram uma oposição pós-iluminismo entre as esferas “secular” e “sagrada” da vida humana. Separaram a vida humana em duas realidades: a do mundo e a de Deus. Criaram a falsa impressão de que a esfera do mundo é contrária à esfera divina numa espécie de maniqueísmo velado capaz de gerar rupturas entre o dizer e o fazer da teologia. Infelizmente, as suposições intelectuais nascidas do Iluminismo ainda permeiam os círculos teológicos e nem sempre ficam à vontade com as noções de vivência, prática ou aplicação. Não sem motivos é que verificamos, na tradição protestante, por exemplo, o surgimento da “teologia prática” como um retorno a um labor teológico onde a palavra da fé é determinada pela experiência da fé que nutre fontalmente a teologia. Christoph Schneider-Harpprecht esclarece:

⁵⁴⁵ BOFF, Leonardo. *Buscar e desenvolver a centralidade*. In: _____; BETTO, Frei. *Mística e espiritualidade*. 6.ed.rev.amp. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p.175.

⁵⁴⁶ BARTH, Karl. *Introdução à teologia evangélica*. 7.ed.rev. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p.104.

⁵⁴⁷ Idem, p.102.

O objeto da Teologia Prática são as ações das pessoas que professam a fé cristã em distintas igrejas e na sociedade. Tais ações realizam-se como atos de interpretação transformadora da realidade humana presente à luz da tradição cristã (e vice-versa) com a finalidade de testemunhar no momento atual a ação de Deus em favor do seu povo e de toda a criação.⁵⁴⁸

O conhecimento místico ou espiritual, típico do saber originário da fé, é um saber experiencial. Ele não separa a realidade de Deus da realidade humana no mundo. “Quem não ama, não conhece a Deus”, diz a epístola de João (1Jo 4,7). A ciência teológica faz bem em não esquecer o sentido místico de sua raiz etimológica, para guardar sempre um fundamental perfil contemplativo. “O que dá a experiência da fé à razão da fé é o ‘frêmito da vida’. Só um teólogo que banhe na experiência do Espírito vivificador e que saia daí gotejando poderá produzir uma teologia viva e vivificadora”, afirma Clodovis Boff.⁵⁴⁹

No Oriente, a tradição teológica conservou a ligação com a vida espiritual e com a liturgia. Já no Ocidente, a vertente mística tem dado lugar a um intelectualismo esterilizante. O questionamento intelectual ocidental contemporâneo fica muitas vezes fascinado com “o sagrado”, mas sem adesão à religião pelo sujeito. É o crer sem pertencer, do qual já falamos no primeiro capítulo. É um risco para a teologia se perder nos meandros de uma multidão de detalhes e obscurecer a percepção do que é realmente essencial. Há o perigo na caminhada teológica de trocar a fé sincera pelo intelectualismo. A teologia pode se tornar um ídolo quando deixamos de utilizá-la como meio para compreender o divino e o humano e caímos na idolatria das ideias, dos conceitos e dos sistemas. As consequências desta idolatria são esterilidade, insensibilidade e indiferença. De forma irônica, o ensaísta britânico C.S. Lewis (1898-1963) põe a situação de “inanição” do sujeito que desvincula a prática da fé:

O melhor a fazer é evitar que ele (novo convertido) faça alguma coisa. Enquanto ele não transformar isso em ação, não importará o quanto ele pense sobre o seu novo estado de contrição [...] Deixe-o fazer tudo, menos agir. Não importa quanta piedade ele tenha na sua mente e no seu coração – ela não irá nos afetar se nós pudermos deixá-lo longe de sua força de vontade. Como disse um dos humanos, os hábitos ativos são reforçados pela repetição, mas os passivos são enfraquecidos. Quanto mais inativo ele ficar, mais incapaz será de agir e, a longo prazo, mais incapaz será de sentir.⁵⁵⁰

⁵⁴⁸ HARPPRECHT, Christoph Schneider (Org.). *Teologia prática: no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, ASTE, 1998. p.16.

⁵⁴⁹ BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p.152.

⁵⁵⁰ LEWIS, C.S. *Cartas de um diabo ao seu aprendiz*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.12,13. Esta obra-prima da ironia revela o retrato zombeteiro e irônico da vida humana feita a partir do ponto de vista do diabo Fitafuso. Na presente citação, 13ª carta de Fitafuso ao seu sobrinho Vermebile, o mestre Fitafuso ensina ao seu aprendiz como fazer para esfriar um cristão que começa a se envolver com os propósitos do reino de Deus.

Primeiro, deixar de agir, depois, deixar de sentir. Assim é o processo para a morte da espiritualidade. A inatividade, a falta de ação, na caminhada cristã é sinal da falta de perspectivas que com o tempo vira insensibilidade para com Deus, com o outro, por si mesmo e pela criação. É a morte, como alienação, dando o seu sinal.

Para que a teologia da espiritualidade seja rica e fecunda, a relação entre fé e prática deve, para o teólogo, se dar na vida real antes que na teoria teológica. Isso implica, como condição necessária que o teólogo tenha uma vinculação real com a vida concreta das pessoas nos espaços públicos da sociedade, universidade e Igreja.

A tragédia de Auschwitz não foi só o símbolo da morte do modernismo como também da morte de Deus⁵⁵¹, ou seja, o colapso de um sistema religioso tomado pelo racionalismo esterilizante que tirou o teólogo do mundo da subjetividade, da afetividade. O teólogo completo, que também é místico, dotado de uma teologia genuflecta, praticamente desapareceu no tempo da teologia racionalista quando esta assumiu a perspectiva positivista da ciência.

Mas hoje, na contemporaneidade, há um retorno de uma “teologia espiritual”. Em décadas recentes, uma mudança importante teve lugar na teologia ocidental. A mudança foi de uma teologia meramente dedutiva, local, para uma reflexão séria sobre a vivência de Deus em suas culturas plurais e transreligiosas. Em harmonia com essa mudança, e parcialmente por ela provocados, os entendimentos da vida cristã também mudaram. A “teologia espiritual” que daí emergiu deu lugar a um conceito mais dinâmico e inclusivo sobre a espiritualidade. Atualmente, o termo espiritualidade tem uma considerável aceitação ecumênica e assim os estudos sobre ela tendem a se inspirar também na riqueza do diálogo inter-religioso. Por mais ambíguo que pareça, o termo também encontra favor em ambientes não religiosos para descrever os valores mais profundos das pessoas que não professam nenhum sistema de crença.

Raimon Panikkar argumenta que visto que a teologia cristã tradicionalmente operava dentro do que ele chama de um diálogo dialético, isto é, por argumentação contra o outro, ela

⁵⁵¹ A expressão “morte de Deus” tem significado filosófico, e não teológico. Não é o Deus do cristianismo que morreu, mas a crença numa concepção sobre Ele que não comporta a prática desumanizadora proveniente de um tipo de conhecimento que domina para matar. É neste sentido que a expressão de Friedrich Nietzsche tem relevância. Cf. As seções 108, 125 e 343 em que Nietzsche fala sobre a “morte de Deus”, In: NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p.135,147-148,233-234.

agora precisa aceitar um “diálogo dialógico”⁵⁵², que seja aberto aos valores do outro e da criação por meio de encontros:

O “não é bom que o homem esteja só”, não quer dizer, somente, que necessite companhia (para compartilhar o pão); significa, também, que é comunidade horizontal com seus semelhantes e vertical nas duas direções, para cima com o divino, para baixo com o telúrico. Dito com outras palavras: a experiência de Deus se faz em e com a totalidade da realidade, tocando diretamente os três mundos – experiência que muitos sábios chamaram o toque místico.⁵⁵³

Afirmar que espiritualidade e teologia estão relacionadas implica em dizer que, primeiro, e mais importante, as tentativas de falar sobre a doutrina cristã de Deus não podem ser separadas da fé e da vivência espiritual e, segundo, há sinais de uma convergência contemporânea entre a teologia e o novo campo de estudos da espiritualidade que, vistos pelo paradigma do pensamento complexo e da transdisciplinaridade, avançam rumo a uma teologia da espiritualidade disposta a se refazer diante das necessidades do sujeito pós-moderno.

3.2.2.2.3 TEOLOGIA DA ESPIRITUALIDADE E DESAFIOS ATUAIS

Não poderíamos encerrar essa etapa sem antes apontar os desafios para a relação entre a teologia pública e a espiritualidade. O cristianismo ocidental precisa sobreviver hoje em dia em uma cultura fluida e intelectualmente incerta. Presenciamos, ao mesmo tempo e com a mesma intensidade, um declínio disseminado na prática religiosa tradicional do Ocidente seguido por uma fome crescente de espiritualidade. “Espiritualidades” destrutivas inevitavelmente refletem “teologias” inadequadas sobre Deus. A qualidade da espiritualidade reflete a teologia que está por trás dela. Qualquer versão de espiritualidade que tenha um tom individualista não é cristã e, portanto, fracassa em refletir a comunhão de relacionamentos iguais da automanifestação trinitária de Deus.

Experiências de mística e de espiritualidade apropriadas por instituições religiosas e, por elas domesticadas e privatizadas, elitizaram a experiência da espiritualidade e a transformaram em fórmulas espiritualistas profundamente solipsistas. Solipsismo, na

⁵⁵² Cf. PANIKKAR, Raimon. *Myth, Faith and hermeneutics*. New York: Paulist Press, 1979. p.241-245.

⁵⁵³ PANIKKAR, Raimon. *Ícones do mistério: a experiência de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2007. p.95.

experiência espiritual, faz do sujeito a referência única “que se gaba de se sentir mais próximo de Deus do que a maioria dos mortais”, afirma Frei Betto.⁵⁵⁴

Espiritualidades desengajadas do mundo, em vez de envolvidas com ele e com sua transformação, fracassam em refletir o irrevogável compromisso de Deus com o mundo em Jesus Cristo. A doutrina cristã de Deus procura manter um equilíbrio delicado de transcendência e imanência. Ela confronta espiritualidades ou práticas de devoção que põem uma ênfase desequilibrada em um aspecto do cristianismo com a evidente exclusão de outros.

É preciso superar um tipo de pensamento que pensa em dois espaços separados e contrários: o espaço de Deus e o espaço do mundo. Tal separação significa reduzir a realidade de Deus a uma realidade parcial o que não é verdade. A teologia pública não separa e não contrapõe, mas mantém juntas a realidade de Deus e a do mundo. A teologia da ética como formação, de Dietrich Bonhoeffer, nos ajuda a perceber isso quando assinala para a unidade na distinção entre as duas realidades. Diz Bonhoeffer:

Ecce homo – vede o Deus feito ser humano, o imperscrutável mistério do amor de Deus ao mundo. Deus ama o ser humano. Deus ama o mundo. Não um ser humano ideal, mas o ser humano como ele é, não um mundo ideal, mas o mundo real. O que nos parece abominável em sua oposição a Deus, aquilo de que nós nos distanciamos em dor e inimizade, o ser humano, o mundo real, isto para Deus é motivo de insondável amor, com isto ele se une profundamente.⁵⁵⁵

O conhecimento espiritual, como um saber experiencial, não separa a realidade do divino do humano. “Quem despreza os seres humanos despreza o que Deus amou; e mais: despreza a figura do próprio Deus feito ser humano”, afirma Bonhoeffer.⁵⁵⁶

Uma teologia e espiritualidade cristã que se desviam da cruz não terão muita coisa a dizer sobre a real presença de Deus no sofrimento, fracasso e pecado humanos. Essas realidades tornam-se intoleráveis. Por consequência, elas são ignoradas por algumas espiritualidades excessivamente otimistas. Seu principal papel parece ser proteger as pessoas da possibilidade de desespero final. Não sabem lidar com a “desordem”. A espiritualidade do conflito desinstala o sujeito da zona de conforto e faz da “desordem”, própria do pensamento complexo, oportunidade para que o fiel faça uma experiência afetiva com Deus.

O resgate da relação entre espiritualidade e teologia é desafiador para a teologia acadêmica contemporânea. Somos desafiados a reconstruir relações fecundas entre as

⁵⁵⁴ BETTO, Frei. *A crise da racionalidade e a emergência do espiritual*. In: _____; BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade*. 6.ed.rev.amp. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p.57.

⁵⁵⁵ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. 3.ed. São Leopoldo: Sinodal, 1995 .p.45.

⁵⁵⁶ Idem, p.46.

atividades acadêmicas de pesquisa e os ensinamentos e aplicações práticas da oração, pregação, cuidado pastoral e evangelização. A prática, como por um “retorno dialético”, pode iluminar a fé e contribuir, com seu potencial epistemológico próprio, para o conhecimento teológico. A teologia, que tem na Revelação seu princípio determinante, encontra a fonte de seu conhecimento não só nas palavras da fé, mas também, e enquanto iluminada por elas, na prática da fé, que atualiza e encarna a Palavra no hoje. A vida de fé das pessoas e comunidades mostra aspectos do mistério de Deus a que o teólogo não deve de modo algum ficar desatento na construção de sua teologia.

Nesse sentido, a “teologia leiga”⁵⁵⁷, diferente de popular, como o labor teológico feito e escrito por leigos a partir do seu lugar, pode oferecer contribuições para a teologia pública. Pensar a fé no lugar da laicidade é permitir que a teologia seja interpelada por questionamentos diferentes da realidade da vida sacerdotal e religiosa. As perguntas dos leigos são outras, elas têm a ver com a vida matrimonial, profissional, cultural, eclesial e cotidiana que desafiam o fiel a viver, na prática, a vida cristã. Viver como teólogo leigo é “compartilhar, muitas vezes, com os pobres, a insegurança do amanhã”, diz Maria Clara Bingemer.⁵⁵⁸ Isto soa estranho aos ouvidos do teólogo religioso desatento que fez da vida sacerdotal uma opção por dedicação exclusiva expressa em um discurso divorciado da vida cotidiana comum das pessoas.

A reflexão do leigo é fundamental na reflexão da Igreja e também na universidade, segundo Bingemer:

A teologia – sobretudo aquela que elabora seu pensamento e seu discurso no meio acadêmico – não pode deixar de levar em consideração essa nova presença, essa palavra outra de leigos e leigas que, a partir de diferentes experiências de vida, à luz de cotidianas e sempre surpreendentes situações, descobre e desvela ângulos insuspeitos do Mistério, sobre o qual reflete e discorre.⁵⁵⁹

⁵⁵⁷ O uso do termo “teologia leiga” não é adequado. A expressão pode sugerir a falsa compreensão de que a teologia feita por pessoas que não fizeram uma opção pela vida sacerdotal e religiosa é inferior à teologia elaborada por estes. Isto não é verdade como buscamos deixar claro no texto. Os lugares do labor teológico que são diferentes. O uso depreciativo que a palavra “leigo”, como aquele que não sabe, o que não pode, o que não é, não é adequado à rica e fecunda tradição cristã. Cf. O verbete “leigo” em: BOFF, Leonardo. Leigo. In: FRIES, H. (Ed.). *Dicionário de teologia: conceitos fundamentais de teologia atual*. São Paulo: Loyola, 1970.v.3. BOUGEOIS, Daniel. Leigo/laicado. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2004. Há também uma abordagem histórica interessante sobre o papel do leigo na teologia. Cf. ALMEIDA, Antônio José de. *Leigos em quê?* uma abordagem histórica. São Paulo: Paulinas, 2006.

⁵⁵⁸ BINGEMER, Maria Clara. A teologia e a universidade: desafios e perspectivas. In: FREITAS, Maria Carmelita (Org.). *Teologia e sociedade: relevância e funções*. São Paulo: Paulinas, SOTER, 2006. p.146.

⁵⁵⁹ Idem, p.147.

A teologia está experimentando na atualidade uma reconfiguração. “São cada vez mais leigos e leigas que a cultivam e diminui de modo chamativo a proporção de clérigos entre os teólogos”, afirma O’Murchu.⁵⁶⁰ Para que seja rico e fecundo, o confronto entre fé e prática deve, para o teólogo, se dar na vida real antes que na teoria teológica. Isso implica como condição necessária que o teólogo tenha uma vinculação real com a vida concreta da comunidade eclesial e com os problemas do mundo. A luz própria da prática para a teologia consiste em que ela, por um lado, provoca o conhecimento teológico e, por outro, o verifica. Em outras palavras: interroga e reconhece a verdade teológica. Metz diz que:

A convergência dos mundos da fé e da vida, da mística e do cotidiano profano, do ensino e da vida, está se tornando cada vez mais difícil, e muitos fogem para a psicologia e a mitologia, sob códigos cristãos. Cada vez menos a reconciliação dos mundos da fé e da vida é passível de “ser ensinada”. Cada vez mais ela precisa ser conquistada, sofrida e expressa pelos fiéis, numa confiança e num estímulo mútuos. Naturalmente, para isso é necessário reduzir-se à mentalidade de assistência e de supervisão na vida eclesial.⁵⁶¹

A provocação de Metz é pertinente. Em uma cultura fragmentada e dominante como a nossa é desafiante para a teologia da espiritualidade promover a união entre o discurso da fé e a sua vivência. Os teólogos de hoje são convocados a repensar uma teologia de forma integral, capaz de dialogar com o tempo presente, de forma criativa, levando em consideração a complexidade que envolve o mundo em diversos níveis e o abre para o mistério da vida e da sua polissêmica compreensão.

Depois de expor a importância da espiritualidade no exercício da teologia pública, passaremos para o nosso próximo diálogo entre o método da correlação de Paul Tillich e a teologia pública sob o nome de “teologia criativa”.

3.2.3 TEOLOGIA CRIATIVA

O encontro e diálogo entre o método da correlação e a teologia pública produz uma “teologia criativa”, capaz de se refazer de maneira nova e relevante diante da sociedade, da Igreja e da universidade. Portanto, uma teologia dotada de tensão criativa, que a coloque no

⁵⁶⁰ O’MURCHU, Diarmuid. *Religion in Exile: A Spiritual Homecoming*. New York: Crossroad, 2000. p.218.

⁵⁶¹ METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013. p.233.

espaço público segura da sua especificidade epistemológica e, ao mesmo tempo, disposta ao diálogo fecundo e recíproco com o tempo presente.

O espírito criativo é provido de talento, capacidade de inovar e criar, segundo o conceito de Houaiss.⁵⁶² Independente da área em que o termo esteja aplicado, a ideia sobre a criatividade remete à capacidade de inventividade, inteligência e talento do sujeito disposto a mostrar um novo ângulo da realidade. Embora estejam relacionadas, inteligência e criatividade são categorias distintas, como assinala a pesquisadora inglesa Margaret A. Boden. Criatividade é uma extensão da inteligência. A inteligência é a capacidade de armazenar e manejar adequadamente um vasto volume de dados. Já a criatividade é o poder de síntese, ou seja, a faculdade de combinar esses dados para obter algo novo e útil, afirma Boden.⁵⁶³ “Inteligências criativas avançam para além do que leem, em direções diferentes, pelas vias da associação, da inventabilidade, da imaginação criadora”, completa João Batista Libanio.⁵⁶⁴

A partir dessa compreensão da criatividade, o mundo pós-moderno se caracteriza pelo valor dado à criatividade apesar de ser tão marcado pela uniformidade. É mais fácil e conveniente se submeter ao que já existe do que ousar pensar em algo novo e diferente. Alguém já disse que pensar dói. A dor do pensar de forma criativa reside no fato de que ele incomoda as instâncias pré-definidas por modelos conservadores e cristalizados. E, porque irrita estas classes mumificadas, a criatividade sofre resistência, violência, até perder o seu caráter inovador e se enquadrar no formato da mesmice. Em grupos fechados e formatados, o anulamento e a imposição são características inerentes desta relação doentia. Segundo Libanio:

Cada membro anula a si mesmo, despoja-se de sua singularidade, originalidade. Perde a própria identidade, que se dilui no grupo coeso. Personalidades fracas se sentem bem, porque descarregam no grupo o peso da própria liberdade. Não precisam decidir, porque o grupo o faz em seu lugar.⁵⁶⁵

A contemporaneidade é ambígua. Ao mesmo tempo em que ela propicia um ambiente favorável à criatividade, ela resiste aos avanços do próprio pensamento criativo que ajudou a formar. A tendência à uniformidade instalada na sociedade demonstra o quanto a capacidade

⁵⁶² HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p.868.

⁵⁶³ Cf. BODEN, Margaret A. *The Creative Mind: Myths and Mechanisms*. 2.ed. London: Routledge, 2004. p.1-24.

⁵⁶⁴ LIBANIO, João Batista. *Introdução à vida intelectual*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002. p.129.

⁵⁶⁵ LIBANIO, João Batista. *A arte de formar-se*. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2002. p.65.

de inovação esbarra nos limites de interesses de determinadas classes. Na área da educação, por exemplo, e a teologia se encaixa aí, a criatividade sofre resistências. Somos uma geração de muito conhecimento, mas pouca inteligência criativa. Por meio da internet, temos acesso a inúmeras informações dos mais variados meios de comunicação, mas pouca capacidade reflexiva para avaliar de maneira ampla a veracidade das informações. Falta-nos o discernimento. Possuir uma carga enorme de conhecimento não faz do sujeito necessariamente um ser criativo. Conseguimos reproduzir o conhecimento alheio, mas, e nós, o que temos a dizer por nós mesmos?

Padre Libanio, como carinhosamente era chamado pelos alunos da FAJE, ensinava três atitudes para pensar de forma criativa⁵⁶⁶. Primeiro, o momento objetivo, perguntamos sobre a realidade: o que diz a realidade? Segundo, o momento subjetivo, perguntamos a nós mesmos pela realidade: o que me diz a realidade? Terceiro, o momento intersubjetivo, perguntamos sobre o que dizer/fazer a partir da realidade: o que a realidade me faz dizer? Para Libanio, o terceiro momento revelava a capacidade criativa do aluno. Conhecemos o pensamento de Paul Tillich e David Tracy, mas qual é o nosso pensamento a partir do conhecimento de Tillich e Tracy? O que temos a dizer a partir do que eles disseram? É aí que a inteligência criativa faz a sua morada.

A lógica do pensamento complexo, sistêmico, e do terceiro termo incluído é criativa. Ela supera a hiperespecialização, a fragmentação dos saberes e das disciplinas para pensá-los de maneira transdisciplinar, no conjunto ou no contexto, ligando-os a outro conjunto e contexto, e assim por diante. Os espaços que daí advém não são vazios. Eles carregam uma potencialidade criativa capaz de criar a novidade. Na relação entre os saberes, num pensar inclusivo, na percepção das implicações mútuas entre as ideias, a síntese revela a sua força criativa. Diferente do pensar não criativo que opõe, separa e exclui.

A teologia criativa se insere nesse contexto, quer dizer, buscamos relacionar dois modelos de pensamento criativo: o método da correlação de Paul Tillich e a teologia pública, à luz do pensamento complexo e transdisciplinar, com o objetivo de propor contribuições criativas para uma epistemologia da teologia pública no contexto brasileiro. Estes são os rumos das próximas etapas.

⁵⁶⁶ Cf. LIBANIO, João Batista. *Introdução à vida intelectual*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002. p.44-46.

3.2.3.1 MÉTODO DA CORRELAÇÃO E TEOLOGIA PÚBLICA

O que o método da correlação tem a dizer à teologia pública? Qual é a sua contribuição a um tipo de teologia que almeja diálogo com o espaço público? Como o método tillichiano ajuda a teologia a ver a realidade do mundo ao ponto de se fazer participante com ele na busca por uma vida melhor para toda a criação? A busca por respostas a estas perguntas balizam o percurso desta etapa. Para alimentar o encontro entre o método de Paul Tillich e a teologia pública precisaremos recorrer às etapas anteriores quando tratamos destes assuntos, não para repeti-las, mas para redizê-las, ou seja, colher as possibilidades de síntese do processo de diálogo entre estas áreas a fim de expor contribuições para a epistemologia da teologia cristã.

Citamos brevemente, no capítulo anterior, como a categoria “correlação” de Tillich desperta interesse entre teólogos e cientistas da religião que almejam correlacionar a teologia e a religião à sociedade civil. David Tracy e Jürgen Moltmann, por exemplo, assumem a correlação como indispensável para a teologia pública. “Para justificar teologicamente a gama completa das possíveis relações entre igreja como uma realidade teológica e como uma realidade sociológica, o modelo relativamente mais adequado é o modelo da correlação”, afirma Tracy.⁵⁶⁷ E ele continua:

O teólogo deveria usar, em princípio, um modelo de correlação para relacionar uma com a outra as compreensões sociológica e teológica da realidade da igreja, da mesma maneira que se usa um modelo de correlação para estabelecer a inter-relação mais familiar entre filosofia e teologia. Em bases teológicas, esse modelo pode justificar a gama completa de possíveis relações entre “igreja” e “mundo”, desde a identidade, passando pela transformação até a confrontação.⁵⁶⁸

Assim, para Tracy, correlação é um caminho possível e necessário para encontros entre a Igreja e o mundo numa perspectiva de clareza identitária, transformação lúcida e confrontação em busca do bem comum. Esta correlação duplamente crítica é um avanço da correlação tillichiana. Segundo Tracy:

O caráter público das questões fundamentais às quais se dirige a religião (a partir da “situação”) ou o caráter plenamente público das respostas que qualquer tradição religiosa maior articula (a partir da tradição) demandam uma disciplina teológica que investigará e correlacionará, por meio de correlações mutuamente críticas, as questões e as respostas tanto na situação

⁵⁶⁷ TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2006. p.61.

⁵⁶⁸ Ibidem.

como na tradição. Essa disciplina é chamada aqui de teologia fundamental.⁵⁶⁹

Moltmann também reconhece a contribuição da correlação no labor público da teologia. Segundo ele, a teologia pública não pode se contentar com formulações e reflexões intratextuais, “mas deve fazê-lo sempre também de forma correlativa. Ela deve ser, ao mesmo tempo, ‘conforme a Escritura’ e ‘contextual’”.⁵⁷⁰ A teologia não pode ser um sistema fechado, mas deve mostrar pontos de conexão dialógica com outros saberes em perspectiva criativa. Moltmann enfatiza isto quando fala do seu empenho em estimular “outros a descobrirem a teologia por si mesmos, a formularem seus próprios pensamentos teológicos e a se porem, eles próprios, a caminho”.⁵⁷¹ Além da originalidade, a correlação na teologia de Moltmann assinala para o seu aspecto missionário e público:

A teologia surge da paixão pelo Reino de Deus e sua justiça e esta paixão surge da comunhão com Cristo. Nessa paixão, a teologia transforma-se na fantasia em prol do Reino de Deus no mundo em prol do mundo no Reino de Deus. Como teologia do Reino de Deus, ela é obrigatoriamente *teologia missionária*, que liga a igreja à sociedade e o povo de Deus aos povos da Terra. Ela torna-se uma *teologia pública* (*public theology*), que compartilha os “sofrimentos desta época” e que formula suas esperanças em Deus no lugar em que vivem os seus contemporâneos.⁵⁷²

Poderíamos ampliar os exemplos do uso da correlação em outras áreas do conhecimento, mas por ora basta mostrar, com base no modo como Tracy e Moltmann utilizam o termo, como a correlação por si só já carrega a dinâmica da interação entre os polos situação e mensagem.

3.2.3.1.1 A AMPLITUDE DO MÉTODO DA CORRELAÇÃO

O método da correlação, como já vimos, não é uma novidade de Tillich. Filósofos e teólogos de diferentes épocas e lugares já pensaram sobre a importância da correlação entre a realidade e o saber numa prática efetiva capaz de produzir um conhecimento da realidade de forma sintética. A novidade de Tillich consiste na amplitude que ele dá ao método, ou seja, a vida e o seu pensamento de fronteira propiciam correlacionar as situações reais da vida cotidiana com a diversidade de saberes, abrindo espaços para largas contextualizações e

⁵⁶⁹ Idem, p.103.

⁵⁷⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p.26.

⁵⁷¹ Idem, p.10.

⁵⁷² Idem, p.13.

aplicações. Com ele, o método da correlação se tornou princípio hermenêutico em que o fazer teológico está fundamentado numa correlação epistemológica entre razão e Revelação, razão e fé, filosofia e teologia. A razão não se contrapõe à Revelação, antes ela pergunta pela Revelação num ato de reintegração. Segundo Tillich:

A Revelação é a manifestação do fundamento do ser para o conhecimento humano. A teologia como tal não pode produzir uma epistemologia própria a partir de si mesma. Ela deve se referir àquelas características da razão cognitiva que são relevantes para o caráter cognitivo da Revelação.⁵⁷³

Os encontros que advêm desses espaços fronteirizos são propícios para diálogos fecundos, tanto para a teologia como para a sociedade, incluindo aí a universidade e a Igreja. A tensão presente na correlação entre as partes é uma tensão criativa. De um lado, a sociedade coloca os seus anseios por meio de perguntas e, de outro lado, a teologia se posiciona não na defensiva, mas com disposição a dar sua palavra por meio de ações concretas em benefício do humano e da criação.

A correlação da teologia de fronteira tillichiana evidencia-se, sobretudo, na relação que ela institui entre religião e cultura secular. É dentro dessa perspectiva que Jorge Pinheiro, teólogo e cientista da religião, faz a apresentação da edição brasileira do livro *Teologia da Cultura* de Paul Tillich. Afirma ele:

[...] três conceituações fundantes do pensamento de Tillich: (1) a correlação da mensagem com a situação existencial, (2) o aspecto simbólico da linguagem religiosa que evita a apropriação, o dogmatismo e a idolatria, (3) e o princípio protestante, que define a justiça como incondicionalidade, que não se encontra restrita ao campo denominacional, mas expressa uma busca humana.⁵⁷⁴

Na correlação tillichiana, a ponte hermenêutica entre a fé, a Revelação cristã e a cultura moderna compõe a teologia apologética. Para a reflexão teológica pública, a relação de dependência entre a fé, a Revelação e a cultura forma a situação em que o teólogo está inserido e à qual ele deve estar atento. Situação, para Tillich, significa as “formas científicas, artísticas, econômicas, políticas e éticas nas quais os indivíduos e grupos exprimem as suas interpretações da existência”, esclarece Pinheiro.⁵⁷⁵

Sem a situação, não há perguntas. Sem perguntas a *Answering Theology* não tem sentido. Por isso, Tillich assume as bases da Reforma Protestante da *Sola Scriptura*, *Sola*

⁵⁷³ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5.ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p.107.

⁵⁷⁴ PINHEIRO, Jorge. Tillich, teólogo da cultura. In: TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p.23.

⁵⁷⁵ Idem, p.24.

Gratia e *Sola Fides* como princípios (“princípio protestante”), e não como formulações fechadas, que permitem o diálogo entre a Revelação e a existência humana. Para que a teologia tenha uma resposta, isto é, tenha o que dizer, ela não só precisa estar enraizada nas suas origens, mas discernir e interpretar o tempo presente a fim de inculturar-se de modo digno e relevante nas questões públicas. A Igreja que emerge desse contexto é, na teologia apologética tillichiana, uma instância da sociedade civil aberta a novos diálogos, com uma postura profética e uma disposição a reformas constantes. “A Igreja, no seu papel profético, é a guardiã que revela as estruturas dinâmicas da sociedade e se opõe a seu poder demoníaco, revelando-o, mesmo quando dentro dela”, diz Tillich.⁵⁷⁶ Ele é herdeiro do princípio reformado da *ecclesia semper reformanda reformat*, de Gisbertus Voetius (1589-1676): “A Igreja é reformada e está sempre se reformando”.

Em sua teologia da cultura, Tillich demonstra a preocupação com o entendimento da linguagem religiosa pelo seu destinatário. Ele sustenta que uma verdade bíblica eterna deve ser apresentada por meio de símbolos e não por sistemas teológicos rígidos, pois a linguagem religiosa é simbólica, e se esvaziarmos esse simbolismo, ela se tornará vazia e sem sentido. O símbolo participa da realidade com a capacidade de apontar para além de si mesmo. “O confronto da análise existencial com o símbolo, por meio do qual o cristianismo expressa a preocupação suprema, é o método adequado, tanto para a mensagem de Jesus, o Cristo, como para a situação humana redescoberta na cultura contemporânea”, afirma Tillich.⁵⁷⁷

Assim, a mensagem eterna do cristianismo poderá atravessar os séculos sem perder a sua força, adequando-se de forma satisfatória a cada nova situação. Para a teologia cristã, Cristo é o símbolo de Deus de modo que não há conhecimento de Deus fora de Jesus Cristo. A interpretação existencial do evento Cristo possibilita que o sujeito tenha consciência da realidade última escondida no símbolo da fé. O símbolo religioso tem a capacidade de abrir níveis da realidade que a linguagem não simbólica desconhece, ou seja, níveis da alma e da nossa realidade interior em relação com níveis da realidade exterior. “Assim, os símbolos têm dois lados. Abrem a realidade e, também, a alma”, conclui Tillich.⁵⁷⁸

O que justificaria o interesse da sociedade plural no discurso sobre Deus e suas correspondentes crenças no espaço público? Para Tillich, o que dá sentido à cultura é a religião. Ele afirma que:

⁵⁷⁶ TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p.92.

⁵⁷⁷ Idem, p.90.

⁵⁷⁸ Idem, p.101.

A religião, considerada preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião. Em resumo: religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião. Com isso evita-se o dualismo entre religião e cultura. Cada ato religioso, não apenas da religião organizada, mas também dos mais íntimos movimentos da alma, é formado culturalmente.⁵⁷⁹

Ora se as convicções religiosas têm incidências culturais e sociais, é necessário expor publicamente suas razões e fundamentos. É um ganho para a democracia o diálogo entre razões e convicções de fé e a cidadania. O teólogo que daí participa se coloca em condições de mostrar à sociedade a importância das religiões na construção de um mundo melhor. Segundo Fabri:

A sociedade plural ganha com o diálogo entre as confessionalidades e religiões. É reconhecido o potencial das religiões e confessionalidades para cultivar valores e convicções. Os laços comunitários de pertença facilitam e dinamizam as representações e práticas relacionadas com a fé [...] Hans Küng desenvolveu um projeto de “ethos” mundial em vista da sobrevivência humana, visando diretamente as religiões do mundo. Argumenta que, no ingente desafio político e econômico da paz mundial, a contribuição das religiões é indispensável [...] É conveniente que as religiões e confessionalidades possam discutir entre si as suas razões teológicas em vista de temas e desafios da convivência social. Não só pelo estrago social dos conflitos religiosos que o diálogo pode evitar, mas também pela soma de esforços construtivos que ele pode proporcionar.⁵⁸⁰

O princípio da correlação afirma a necessidade de pensar qualquer realidade juntamente com outra realidade, na medida em que elas se encontram em relação de dependência recíproca. A tarefa do teólogo consiste em participar ativamente da realidade analisando primeiramente a situação humana, utilizando todas as fontes culturais disponíveis na busca de identificar as perguntas existenciais para, num segundo momento, demonstrar que os símbolos cristãos constituem a resposta a tais questões.

Para Tillich, Deus, o Incondicionado, não está preso a uma determinada cultura, mas ele é o fundamento de todas as expressões culturais existentes, isto é, ele está atuando mesmo dentro de uma cultura secular. Assim a combinação entre a tradição cristã e o ambiente secular, com a crença da presença do *Logos* no espírito de todas as pessoas e, sobretudo presente em todas as culturas, desembocou em seu entendimento da interdependência recíproca entre cultura e religião.

⁵⁷⁹ Idem, p.83.

⁵⁸⁰ ANJOS, Márcio Fabri dos. Teologia como profissão: da confessionalidade à esfera pública. In: SOARES, Afonso Maria; PASSOS, João Décio. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011. p.127-129.

Uns dos benefícios da correlação entre a situação e a mensagem para a teologia pública é que esta polaridade, como evento epistemológico, abriu aos teólogos novos vocabulários, estabelecendo o diálogo entre os contextos religiosos e os contextos culturais em seus mais diversos matizes. O vocabulário teológico está entre os novos vocabulários possíveis. Por exemplo, no último capítulo da *Teologia da Cultura*, Tillich dá orientações sobre a comunicação efetiva da mensagem cristã, ressignificando categorias cristãs que ele julga serem ultrapassadas e carregadas de equívocos, e que dificultariam o seu entendimento na contemporaneidade, a saber: “pecado original”, “salvação”, “Jesus Cristo” e “Igreja”.

Não se trata de simples mudança de nome. É mais do que isto. É um esforço em busca de potencializar a força do símbolo religioso, manifestando a relevância de sua mensagem para o sujeito contemporâneo. Assim, no lugar de “pecado original”, termo considerado vergonhoso e ridículo, Tillich sugere “alienação”, “em relação a si mesmo, aos outros e ao fundamento de onde viemos e para onde vamos”.⁵⁸¹ Esse novo termo é apropriado para a grande tentação de objetivação do humano e da criação no processo da produção mecânica e do consumo.

Para a palavra “salvação”, Tillich prefere “cura” como uma das possibilidades semântica do termo. Em diálogo com a medicina, ele redescobre o termo como relevante perante uma sociedade que ignora proibições e mandamentos, mas que anseia por ser acolhida, curada, tratada. Só podemos ajudar as pessoas que sofrem “dando-lhes algo: aceitando-as”, afirma ele.⁵⁸² Citando Lutero, ele diz: “as pessoas precisam primeiramente se tornar aceitáveis para que Deus as aceite”.⁵⁸³

O terceiro termo ressignificado por Tillich está relacionado à cristologia. Que sentido há para as sociedades plurais da atualidade a discussão pública sobre a divindade e a humanidade de Jesus Cristo? Nenhuma. As pessoas não perguntam mais por isso. Elas não se interessam. “As pessoas de nossa época precisam ouvir a mensagem de algo que supere o conflito existencial e acabe com a alienação”, constata Tillich. O Novo Ser em Cristo é, para ele, a “resposta” para este conflito:

Cristo é o lugar onde se manifesta completamente a Nova Realidade porque nele, em todos os momentos, a angústia da finitude e os conflitos existenciais são superados. É aí que está sua divindade. Não se trata de nova lei. Se ele fosse outra lei com mandamentos e proibições seria apenas o

⁵⁸¹ TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p.268.

⁵⁸² Idem, p.269.

⁵⁸³ Ibidem.

antigo ser e não o Novo Ser [...] Cristo é poder curador que supera a alienação porque nunca foi alienado.⁵⁸⁴

Por fim, a categoria “Igreja”, à luz do Novo Ser, é redita como “Nova Realidade”, que é Cristo. Com muita frequência, as pessoas atualmente manifestam a sua rejeição sobre a palavra “Igreja” porque associam o termo à ideia de uma religião organizada sob a tutela de uma hierarquia fechada. A Igreja é mais do que isso. “É um grupo de pessoas que expressam a nova realidade pela qual foram tomadas [...] onde o poder na Nova Realidade que é Cristo [...] vem a nós e é continuado por nós”, define Tillich.⁵⁸⁵ Esclarecendo mais, ele afirma que:

[...] A Igreja é o lugar onde atos de amor superam as forças demoníacas da objetivação – que transformam as pessoas em coisas. Não se trata de nova lei para a ação social, mas é o lugar onde podemos afastar-nos da situação, e atacá-la. A Igreja é o lugar onde o Novo Ser é real, e onde podemos introduzi-lo na realidade. É a continuação no Novo Ser, embora, às vezes, sua organização pareça traiçoa-lo.⁵⁸⁶

O esforço de Tillich em redizer as categorias da fé cristã para a atualidade demonstra o lado existencial da sua teologia de fronteira e certa aproximação com a teologia pública. Mesmo que ele não cite explicitamente a expressão “teologia pública”, percebemos no seu pensamento elementos inspiradores para um labor teológico preocupado em ocupar espaços de participação social. Na correlação entre a Igreja e a cultura, a teologia avança para além das fronteiras da confessionalidade em busca do Reino de Deus. Segundo Tillich:

Julgar significa ver ambos os lados. A Igreja julga a cultura, incluindo suas próprias formas de vida. Pois suas formas são criadas pela cultura, como sua substância torna a cultura possível. A Igreja e a cultura são íntimas, não uma ao lado da outra. E o Reino de Deus inclui a ambas, enquanto, por outro lado, transcende a ambas.⁵⁸⁷

3.2.3.1.2 MÉTODO DA CORRELAÇÃO E REVELÂNCIA ATUAL

Realçar a substância do símbolo religioso numa nova nomenclatura para o sujeito pós-moderno é de suma importância para uma teologia cristã que busca relevância na atualidade. Tillich, nesse sentido, dá uma enorme contribuição. As categorias cristãs – Deus, pecado original, salvação, Jesus Cristo e Igreja –, sofrem, na atualidade, de suspeita ideológica a que foram submetidos no decorrer da história do cristianismo. Com o positivismo de Augusto

⁵⁸⁴ Idem, p.270.

⁵⁸⁵ Idem, p.271.

⁵⁸⁶ Ibidem.

⁵⁸⁷ TILLICH, Paul. A Igreja e a cultura contemporânea. In: _____. *Textos selecionados*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006. p.59.

Comte que, relegara a religião e a teologia ao mundo da infância da humanidade e das pessoas, os símbolos da fé entraram em crise de sentido por não comunicarem sentido ao sujeito na idade adulta da razão.⁵⁸⁸

Redizer tais categorias como propõe Tillich – Incondicionado, Alienação, Cura, Novo Ser e Nova Realidade –, parece ser imperativo para a teologia pública. Novas nomeações dos símbolos da fé podem favorecer um leque de possibilidades para uma apropriação daquilo que é fundamental na religião: a dimensão da profundidade na totalidade do espírito humano. Segundo Tillich:

A religião revela a profundidade da vida espiritual, encoberta, em geral, pela poeira de nossa vida cotidiana e pelo barulho de nosso trabalho secular. Dá-nos a experiência do sagrado, intangível, tremendamente inspirador, significado total e fonte de coragem suprema. Eis aí a glória do que chamamos de religião. Mas, além dessa glória, também aparece sua vergonha, quando ela se transforma em absoluto e despreza o mundo secular; quando faz de seus mitos e doutrinas, de suas leis e ritos, dimensões indiscutíveis e persegue os que não se submetem a isso.⁵⁸⁹

A presença da teologia na esfera pública persiste como relevante e necessária. Ela supõe um estatuto de saber que prepare o teólogo para ser uma voz capaz de levar, na sociedade plural, a contribuição construtiva das religiões para o bem da convivência humana e ambiental. Portanto, a ação do teólogo não pode somente se limitar a reproduzir o discurso da fé no interior das confessionalidades. Ele necessita ocupar o espaço público assumindo a correlação entre a Igreja e a cultura de forma inclusiva como projeto do Reino de Deus.

A mútua relação que a teologia da cultura de Tillich evoca é mais do que simples discursos e realidades paralelos. Estamos falando de relações no mundo humano como constitutivo da esfera do divino, quer dizer, a esfera do divino está em mútua relação com a realidade histórica. Vimos no capítulo anterior que reduzir o método da correlação a um simples esquema de perguntas existenciais e respostas teológicas é um erro. A pretensão é muito maior. O projeto tillichiano aponta para o problema central do conhecimento religioso na correlação de sentido entre símbolos religiosos e aquilo que é simbolizado por eles. Aponta também para a correlação do sentido lógico entre conceitos que denotam o humano e aqueles que denotam o divino determinando as afirmações sobre Deus e o mundo. E, por fim e não menos importante, aponta ainda para a correlação do sentido fatural entre a preocupação

⁵⁸⁸ LIBANIO, J.B.; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques e tarefas*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2001. p.84.

⁵⁸⁹ TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p.45.

última do ser humano e aquilo pelo qual ele se preocupa de forma última, qualificando a relação divino-humana dentro da experiência religiosa.

O método da correlação dá condições ao teólogo de se posicionar no espaço público e de participar ativamente de assuntos relacionados à vida humana e à criação. Tillich chama de “círculo teológico” esse espaço imaginário em que o teólogo, ciente da sua pertença, transita numa postura atenta à situação existencial e ao modo como transmitir a mensagem cristã. Este espaço favorece a possibilidade da teologia assumir formas diferentes na tentativa de dialogar com a cultura.⁵⁹⁰

O diálogo com a cultura na teologia de Paul Tillich é importante nesse sentido, pois ele pergunta sobre o lugar da dimensão religiosa na vida humana, se ela teria um lugar próprio, se ela poderia substituir ou ser substituída por algum âmbito da vida ou mesmo se ela ainda teria lugar na forma como a vida se configura em nossos tempos. A conclusão que ele chega é a de que a dimensão religiosa se encontra em todas as dimensões da vida humana, conferindo-lhes profundidade. Para Tillich, a religião é algo constitutivo da natureza humana e a teologia ocupa um lugar de importância uma vez que lida com as questões últimas das culturas simbolizadas na palavra *Theos* (Deus). Portanto, a correlação tillichiana dá pistas importantes para uma teologia que busca ser pública, como expomos acima.

Já que o ser humano é religioso, não por causa de uma instituição, mas por buscar o “sentido último” naquilo que faz e cria, trazer a público a discussão teológica constitui um retorno importante no processo de humanização. A modernidade, com todo o seu avanço tecno-científico em busca de ordem e progresso a qualquer preço, não conseguiu por fim aos anseios questionadores sobre o “sentido último” na vida do sujeito “esclarecido”. Pelo contrário, o desenvolvimento científico especializado foi capaz também de acentuar o vazio religioso no ser humano devido a um mundo que perdeu a dimensão da sacralidade.

Assim, a pós-modernidade é marcada por um retorno ao sagrado com o objetivo de preencher o vazio deixado pelo racionalismo da modernidade. Neste novo contexto, o senso escatológico volta a transitar novamente entre as culturas.

Com uma nova configuração, o estatuto do indivíduo parece assinalar para as “questões últimas” a partir de um amálgama entre religião e ciência, espiritualidade e tecnologia, em que as instâncias se fundem em prol de um ser humano capaz de conjugar produção coletiva e satisfação pessoal ou competência no mercado de trabalho e felicidade

⁵⁹⁰ Cf. Sobre o “círculo teológico”. In: TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5.ed.rev. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p.26-29.

nas realizações pessoais. Porém, o elemento religioso e o elemento científico parecem ser meros instrumentos para aquele que se acredita protagonista: o ser humano. Neste contexto, com a alta tecnologia ocupando espaços cada vez maiores na vida das pessoas, mesmo sem a consciência plena de seu impacto por parte dos usuários e na presença dos mais variados grupos e discursos religiosos, intui-se um “momento de fronteira”, no qual a teologia readquire seu *status* de discurso público.

A teologia como discurso público não tem nada a ver com a pregação às massas. Estes são discursos a-religiosos, de caráter proselitista. O “público”, neste tipo de discurso, é cativo por empatias criadas no processo de comunicação entre o pregador, emissor, e o povo, receptor, mediados por uma mensagem incentivadora da instrumentalização do sagrado e pelo comércio de produtos religiosos. A lógica é a de mercado. A perversidade dessa linguagem consiste em se aproximar das pessoas para a alienação. Ela não conscientiza o ser humano para a libertação.⁵⁹¹ O discurso apologético destes grupos tem aparência de público, mas são prédicas voltadas para atender os interessados de uma multidão ávida por “comprar” as bênçãos de Deus. Tal exposição não atende às expectativas públicas em prol da verdade, justiça e cidadania. Grande parte destes discursos promovidos são pregações com um conteúdo doutrinário extremista, cujo objetivo é converter as pessoas para um estilo de “vida religiosa” que remonta ao papel da religião no mundo pré-moderno. Há certo anacronismo entre a sociedade da alta tecnologia e, ao mesmo tempo, uma prática religiosa medieval de compra e venda de produtos religiosos. De certa forma, querem apresentar caminhos para a salvação e fazer uma crítica velada ao contexto de diversidade e pluralidade no qual nos encontramos.

A teologia pública precisa se diferenciar desses grupos. Primeiro, ela precisa se assumir como teologia que trata de assuntos relacionados à fé, relacionados às “questões últimas”, intuindo sentidos de profundidade para a vida; segundo, ela precisa ser pública, abrindo-se ao diálogo com a contemporaneidade nos espaços de escuta desta realidade em seus clamores mais profundos e esperanças mais significativas. Será teologia quando, de forma criativa, se tornar interlocutora na caminhada sem preocupações proselitistas. Será pública quando, nesta caminhada, desprendida de idealizações ingênuas e moralismos inúteis, oferecer-se em contribuição para a vida de todos.

Para que isso ocorra, é necessário pensar, de forma consciente, a sua epistemologia diante da sua tarefa de ser pública no mundo de hoje. Este é o desafio da próxima etapa.

⁵⁹¹ Escrevemos sobre isso. Cf. LIBANIO, J.B; CUNHA, Carlos. *Linguagens sobre Jesus: as linguagens tradicional, neotradicional pós-moderna, carismática, espírita e neopentecostal*. São Paulo: Paulus, 2011. p.22-93.

3.2.3.2 EPISTEMOLOGIA DA TEOLOGIA PÚBLICA

Por várias vezes, nesse capítulo, tratamos de questões que dizem respeito à epistemologia da teologia pública. Ao tratar sobre a sua tarefa, os seus públicos, o seu desafio transdisciplinar, a sua espiritualidade e a sua relação com a categoria da correlação em Paul Tillich, trouxemos à tona aquilo que é próprio da teologia cristã no espaço público. Aqui, buscaremos ser mais específicos em afirmar o que é constitutivo da teologia cristã na busca por publicidade no contexto da realidade brasileira com todos os seus desafios.

Quando falamos sobre a epistemologia, no primeiro capítulo, citamos algumas definições e as identificamos em duas correntes: positivista-empirista e socioconstrutivista. Sem desqualificar a primeira corrente, importante no desenvolvimento do pensamento científico, optamos pela segunda e, por meio de sua evolução, constatamos como ela cooperou para a formação das bases do paradigma do pensamento complexo e transdisciplinar. Assim, mais uma vez, reforçamos a nossa ideia sobre epistemologia como um processo que se inicia com problematizações decorrentes de questões ligadas ao mundo do observador, sejam questões internas e/ou externas a ele, dando origem a modelos como instrumentos que facilitam, e não esgotam, a compreensão interpretativa de um fenômeno.

A epistemologia se interessa pelo conhecimento das estruturas e formas de nossa consciência e também pelo seu modo de expressão, isto é, a linguagem. Entendida como ciência, ela é responsável por definir a ruptura da visão ingênua de mundo e, ao mesmo tempo, expõe os limites da própria ciência que se gaba como único referencial de verdade. Na contemporaneidade, o pensamento complexo mostra que muitos saberes, mesmo não tendo o respaldo científico e o devido reconhecimento, seja na academia e seja na sociedade, são considerados verdadeiros por terem métodos definidos e resultados eficientes. Segundo Passos:

Nenhum conhecimento adquire o *status* de ciência somente pelos méritos internos de sua consistência epistemológica, ainda que esse quesito deva ser o mais fundamental de todos. Os caminhos da constituição epistemológica e da legitimação pública de um conhecimento se entrecruzam, tendo em vista as forças da objetividade das metodologias, das teorias e, sobretudo em nossos dias, da aplicabilidade dos resultados no funcionamento da sociedade.⁵⁹²

⁵⁹² PASSOS, João Décio. A construção do conhecimento legítimo: percursos e desafios para a teologia pública no Brasil. In: *Estudos de Religião*, v.25, n.41, jul./dez.2011, p.60.

Há uma relação de acolhimento e reconhecimento entre o conhecimento científico ou não e a esfera pública. A história das ciências testemunha o modo como o saber que foi efetivamente produzido como conhecimento metodologicamente exposto e acolhido como legítimo é recebido. Primeiro, ele é abraçado pela comunidade científica e na comunidade acadêmica mais ampla e, depois, recebe dos órgãos públicos a validação e legitimação da pesquisa e do ensino mostrando a sua relevância pública para o bem de todos.

A história da teologia também mostra esse processo de evolução e aceitação. Como *intellectus fidei e ratio fidei*, ela tem habitado de modo diferenciado as esferas da sociedade, Igreja e universidade. Sujeita a um duplo processo de exigências legitimadoras, ela parte de um local particular, que, por sua vez, é confessional, para o espaço público, legitimando assim sua práxis. Enquanto discurso da fé, em que a fé para ela é o “*primum*, a arché estrutural e estruturante”, nas palavras de Clodovis Boff⁵⁹³, a teologia transita entre os espaços das esferas da institucionalização dando a sua contribuição. No interior da comunidade de fé, ela se faz necessária diante das atividades relacionadas à pastoral, atendendo as demandas da Igreja. Praticada por leigos, a teologia ministerial faz da particularidade da realidade comunitária o seu campo de atuação. Já externamente, ela adquire cidadania plena, quando dentro das universidades devidamente reconhecidas pela legislação pública educacional produz conhecimento público. Ela deixa de ser leiga para adquirir a condição de teologia profissional com caráter universal voltada para a realidade que transborda as fronteiras das comunidades locais. De acordo com Passos:

Nesse espaço acadêmico, a teologia adquire status de conhecimento, de fato legítimo e legal. É quando se pode falar, propriamente em teologia pública. É particularmente no espaço público das instituições de ensino que abrigam as ciências legítimas e legalizadas que a teologia se torna cidadã e poderá ser ouvida socialmente.⁵⁹⁴

Ao distinguir a teologia leiga da profissional não desejamos afirmar nenhum demérito. Mesmo porque, entre estes dois modos de fazer teologia, há um retorno dialético em que a vida de fé das pessoas e comunidades mostra aspectos do mistério de Deus a que o teólogo profissional não deve de modo algum ficar desatento na construção de sua teologia. A teologia feita no interior das igrejas pode iluminar a fé e contribuir para o potencial epistemológico do conhecimento teológico. Da vida real para a teoria, o estatuto teórico da teologia pública vai sendo construído de forma concreta.

⁵⁹³ BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p.32.

⁵⁹⁴ PASSOS, João Décio. Op. cit. p.64.

Para Clodovis Boff, a construção teológica passa por três momentos: (1) O momento positivo, que corresponde à escuta da fé (hermenêutica), (2) o momento especulativo, que consiste na explicação da fé (teoria) e (3) o momento prático, que busca atualizar ou projetar a fé na vida (prática).⁵⁹⁵ Teologia se faz a partir de uma perspectiva, dentro de uma situação histórica. Nenhuma teologia é universal e perene, igualmente válida em todos os lugares e em todos os tempos. Toda teologia é contextual. Para J.B. Libanio e Afonso Murad a boa reflexão teológica apresenta simultaneamente traços de universalidade e particularidade:

A universalidade reside no fato de fundar-se na única Revelação divina, destinada a toda humanidade, e inserir-se na tradição cristã, memória coletivo-seletiva da comunidade eclesial. A particularidade provém do necessário caráter situado de todo pensar humano. A teologia, enquanto ato de homens e mulheres concretos, sofre os condicionamentos de diversos contextos socioculturais em que é gestada. Participa da condição de finitude de toda atividade que utiliza a linguagem e trabalha sobre esquemas mentais superáveis. Enquanto ato iluminado pelo Espírito de Jesus reatualiza o mistério da encarnação, com sua necessária particularização num contexto. Em suma: a teologia é hermenêutica situada (particular) da única e mesma fé (universal).⁵⁹⁶

Além de ser contextual, a teologia também pede envolvimento crítico. A verdade não é só o que se pensa (*ortodoxia*) e nem só o que se faz (*ortopraxia*), e sim o jeito que se anda é que define a verdade (*ortopodia*). Refletir teologicamente à luz do caminhar é uma necessidade. Não basta apenas criticar, é preciso propor uma teologia adequada aos novos tempos que busque abarcar os anseios de um mundo globalizado. Portanto, o teólogo que anseia participar dos diálogos no espaço público deve se assumir como peregrino que caminha entre duas realidades: o mundo e a Igreja. Sempre aberto ao diálogo, busca promover constante relação entre os dois mundos com a habilidade de ler o seu tempo e oferecer “respostas” aos dilemas da humanidade numa perspectiva da realidade de Deus. A sua hermenêutica é pública quando conjuga a interpretação do texto bíblico à luz da interpretação da realidade concreta da vida das pessoas. Para que a teologia seja pública, ela não deve se contentar com a arquibancada da vida observando e teorizando a realidade. Mas, ela precisa se lançar na vida, arriscando, atuando com paixão e decisão como teologia do caminho.⁵⁹⁷

Atualmente a teologia é um campo em construção dentro do campo mais amplo das ciências legítimas. O seu lugar de fronteira permite que ela seja pública quando demonstra a

⁵⁹⁵ BOFF, Clodovis. Op. cit. p.53.

⁵⁹⁶ LIBANIO, J.B.; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques e tarefas*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2001. p.245,246.

⁵⁹⁷ Roldán descreve duas perspectivas de se fazer teologia: da arquibancada e do caminho. In: ROLDÁN, Alberto Fernando. *Para que serve a teologia?* Curitiba: Descoberta, 2000. p.35.

sua utilidade social, legitimidade política e epistemológica como uma unidade orgânica aberta ao mundo. Ela deve “revogar seu restringir-se à Igreja, à fé e à interioridade, para procurar, com todos, a verdade do todo e a salvação de um mundo dilacerado”, desafia Moltmann.⁵⁹⁸ O método teológico é inseparável da atividade teológica e, em certo sentido, até se confunde com ela. A orientação fundamental do método reside na transformação da realidade e, nela, à transformação da pessoa. Não significa só compreensão de sentido, mas apreensão da realidade. Há teologia na medida em que esse âmbito de realidade é apreendido intelectivamente e elaborado teoricamente. Se é verdade que sem reino de Deus não há teologia do reinado de Deus, também é verdade que sem atividade intelectual tampouco há teologia do reino de Deus. São aspectos inseparáveis, mas irreduzíveis.

Quando tratamos sobre o processo de definição do termo “teologia pública” assinalamos o desconforto que a associação da palavra “pública”, atrelada à teologia, provoca. Beira a redundância verbal, uma vez que não há ciência que não seja pública, tendo em vista o fundamento consensual sobre o qual elabora a estrutura do discurso objetivo. Do ponto de vista epistemológico, a ideia de “público” é constitutiva às ciências, pelo fato de se mostrar legítima, mas também é política, quando revela sua necessidade social. Assim, a designação teologia pública não só retoma uma discussão importante sobre a legitimidade do discurso racional da fé como remete a contextos epistemológicos e políticos que exigem pensar a natureza desse conhecimento.

Parece ser fundamental compreender a especificidade epistemológica da teologia. Estamos num mundo plural e com constantes mudanças. Há grandes diversidades culturais, religiosas, políticas e sociais que desafiam a teologia a se desinstalar da sua zona de conforto rumo aos grandes dilemas impostos pelo mundo do conhecimento. Para Cezar Kuzma:

A teologia se depara com um grande desafio, não apenas de compreender o mundo a partir da fé, mas de ser corresponsável por este mundo, ajudando a construir uma sociedade mais justa e digna diante do Deus que acredita, do ser humano, da Igreja ou de sua comunidade de fé (ou religiosa) e da sociedade [...] não mais uma teologia privada, mas uma teologia pública, que se sinta responsável pelo mundo em que está inserida.⁵⁹⁹

A teologia pública busca ser uma contribuição de comunidades religiosas nas sociedades democráticas plurais e da teologia acadêmica que sobre elas reflete, crítica e

⁵⁹⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. São Paulo: Loyola, 2007. p.23.

⁵⁹⁹ KUZMA, Cesar. A teologia no universo científico e sua especificidade epistemológica. In: SOARES, Afonso Maria; PASSOS, João Décio. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011. p.238.

autocriticamente, para o debate público. É uma falácia pensar que a teologia pública visa estabelecer uma teocracia ou achar que ela busca uma secularização dos conceitos teológicos por dentro da política (teologia política). A teologia pública almeja ser uma teologia separada do âmbito da política, sem ser alienada, “num estado secular de direito, que reconhece plenamente a liberdade religiosa e no qual ela procura contribuir como parceira crítico-construtiva para o bem comum”, afirma Sinner.⁶⁰⁰ Para isso, assume o seu caráter acadêmico, plural, inter e transdisciplinar.

No Brasil, na década de 60, houve um esforço em dar um caráter público à teologia. O antropólogo Darcy Ribeiro foi pioneiro nesse intento. Embora fosse um agnóstico, ele queria criar um curso de teologia dentro da universidade, mas seu intento foi frustrado pelo regime militar. É evidente que a compreensão que, nesse caso, ele tinha da teologia, se aproximava mais à de Ciência das religiões. A teologia em terras brasileiras subsistiu dentro de um regime político privando-a da participação no espaço público e confinando-a somente à realidade da Igreja. Passos assinala que:

No caso brasileiro, a teologia subsistiu ao longo do tempo dentro de um regime político moderno, de modo que a sua histórica institucionalização no âmbito das universidades medievais não tinha em terras brasileiras precedentes. A decisão política em dizer o que convinha ser implantado e ensinado como ciência nas universidades excluiu a teologia desse ambiente, mantendo-a, por quase um século, fora dos conhecimentos legitimados e legalizados pelo Estado que ainda hoje chama para si esse direito e essa função, diferentemente do que ocorre em outros países. Por essas razões, foi quase natural que a teologia permanecesse dentro das igrejas e só tardiamente reivindicasse para si o estatuto de curso superior regular perante os órgãos governamentais responsáveis.⁶⁰¹

Assim, a publicidade da teologia no Brasil “se afirmará como avanço para além da legitimidade eclesiástica, tendo como base sua legitimidade como conhecimento específico consolidado historicamente”, conclui Passos.⁶⁰²

3.2.3.2.1 LEGITIMIDADE EPISTEMOLÓGICA DA TEOLOGIA

A busca por legitimidade da teologia pública no Brasil esbarra em três carências constitutivas e é a partir delas que desenvolveremos o tema da epistemologia da teologia pública. A primeira carência é a da legitimidade epistemológica dentro da comunidade

⁶⁰⁰ SINNER, Rudolf von. Op. cit. p.267.

⁶⁰¹ PASSOS, João Décio. Op. cit. p.69.

⁶⁰² Idem, p.70.

científico-acadêmica. Por sua profunda relação com a Igreja, a teologia sofre de preconceitos por parte da universidade que a vê com suspeita ideológica, como conhecimento ligado aos interesses políticos das igrejas e, portanto, incapaz de dialogar com outras áreas do conhecimento em prol do bem comum numa sociedade plural e laica.

O reconhecimento tardio do bacharelado em teologia pelo Ministério de Educação (MEC), em 1999, privou a teologia da participação ativa das polêmicas educacionais do ensino superior. A falta de tradição acadêmica associada à fragilidade epistemológica do escopo conceitual dos primeiros *Pareceres* do Conselho Nacional de Educação (CNE) favoreceram um *status* da teologia como subárea das ciências humanas. Assim, na “árvore do conhecimento” estabelecida pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), a teologia encontra-se no rol das ciências humanas, juntamente com a ciência das religiões, como subárea da filosofia. O que demonstra a ambiguidade epistemológica criada na relação entre estas áreas do conhecimento.⁶⁰³ Por exemplo, o MEC quando, no momento do julgamento de mérito dos cursos teológicos, define teologia como: “todo discurso religioso institucionalizado na forma de curso vem a ser teologia”.⁶⁰⁴ Ao fazer esta definição, o MEC confunde teologia com ciência das religiões na elaboração das premissas construídas a partir da epistemologia das ciências humanas, ou de uma compreensão de ciências humanas que, exatamente por serem externas à teologia e não considerarem suas especificidades, podem ferir seu estatuto ao colocá-la no lugar comum das ciências humanas.

O CNE não faz a devida distinção entre teologia e ciência das religiões. O Parecer 118/2009 afirma que:

As teologias são sistemas de símbolos, pressupostos, valores e temas historicamente presentes nas sociedades humanas que se imbricam na cultura, na história, na subjetividade e no comportamento humano, tornando-se referência de modos específicos de significar o mundo e a vida. Elas agregam identidades e instituições e determinam grande parte de suas ações. Fazem parte da realidade social e individual, como produtos culturais possíveis de estudo, aos modos de qualquer outro fenômeno humano. O

⁶⁰³ Para o esclarecimento do processo de legalização da Teologia no Brasil. Cf. ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. O reconhecimento da teologia como saber universitário: tensões e articulações entre as dimensões confessional e profissional. In: SOARES, Afonso Maria; PASSOS, João Décio. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011. p.21-36.

⁶⁰⁴ A legalização dos bacharelados em teologia pelo Parecer 241/99 do Conselho Nacional de Educação, reafirmado pelo Parecer 63/04, dispensou-os da exigência de diretrizes curriculares, argumentando não se tratar de uma profissão regulamentada e, ao mesmo tempo, postulando como fundamento o respeito às diversidades de orientações dos cursos em função da lei maior da liberdade religiosa.

estudo das teologias ao longo do tempo, em seus aspectos contextuais, possibilita a compreensão da história da humanidade e de nosso país, suas tradições e heranças culturais, assim como os fenômenos sociais e religiosos da atualidade.⁶⁰⁵

Não há diferenciação no Parecer entre “qualquer outro fenômeno humano” e a teologia. Esta aparente exclusão da transcendência na abordagem científica é significativa e necessária para uma ciência da religião que busca a isenção na análise comparativa entre as religiões, “mas não para a teologia cristã, que precisamente busca refletir sobre as relações dos seres humanos com Deus, analisando, interpretando, buscando compreender seu falar”, explica Sinner.⁶⁰⁶

Ainda que o Parecer CNE/CES 118/09 buscasse esclarecer os fundamentos do que seria um curso de teologia, acabou criando mais obscuridade e equívocos sobre o tema. Os Pareceres que surgiram posteriormente se esforçaram por clarear as diretrizes curriculares do curso de teologia. Por exemplo, o Parecer CNE/CES 67/03 “se tornou referencial normativo e matricial para os demais Pareceres”, afirma Lourenço Stelio Rega.⁶⁰⁷ Tal Parecer apresenta importantes princípios para as diretrizes curriculares nacionais dos cursos de graduação: liberdade na composição da carga horária, inovação e qualidade do projeto pedagógico, incentivo a uma sólida formação, valorização da pesquisa, atividades de estágio, valorização da confissão entre outros.

Na cronologia das etapas regulatórias do curso de Teologia, os Pareceres buscaram nortear a Teologia enquanto saber acadêmico devidamente reconhecido pelo Ministério da Educação. O *Projeto de Resolução* do Parecer CNE/CES 60/2014 chama a atenção pela qualidade da proposta para as diretrizes curriculares nacionais do curso de graduação em Teologia. Redigido pelo relator Gilberto Gonçalves Garcia, o tal Parecer mostra maturidade. Ele faz uma introdução histórica dos cursos de teologia no Brasil e de todo o seu processo de reconhecimento e normatização. Ficam claros, no *Projeto*, os vários desafios impostos sobre uma área em crescimento junto ao CNE. Desde a distinção entre a teologia e as ciências da religião, passando por questões relacionadas à convalidação de cursos livres de teologia, profissionalização da área e desafios ao estudo continuado no nível *stricto sensu*, o *Projeto de*

⁶⁰⁵ Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/dmdocumento/pces118_09.pdf>. Acesso em 4 jun.2015.

⁶⁰⁶ SINNER, Rudolf von. Hermenêutica em perspectiva teológica. In: CRUZ, Eduardo R. da; MORI, Geraldo DE. (Orgs.) *Teologia e ciências da religião: o caminho da maioria acadêmica no Brasil*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUC Minas, 2011. p.124.

⁶⁰⁷ REGA, Lourenço Stelio. Diretrizes curriculares nacionais para os cursos de graduação em teologia: história e alguns critérios. In: OLIVEIRA, Pedro Ribeiro; MORI, Geraldo De. (Orgs.) *Religião e educação para a cidadania*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Soter, 2011. p.264.

Resolução do Parecer dá importantes contribuições ao estudo da Teologia em nível superior no País.

Os quatro eixos temáticos complementares – formação fundamental, interdisciplinar, teórico-prática e complementar –, dos conteúdos curriculares do curso de graduação em Teologia, propostos nesse Parecer, possibilitam uma formação integral do egresso. Há no documento uma preocupação com a qualidade da teologia feita no Brasil e sua representatividade pública. No artigo 3º, parágrafo 2º, os incisos II, IV e VI afirmam que:

[...] II – a visão de educar para a cidadania, a participação plena na sociedade e o respeito à diversidade; [...] IV – a definição de metodologias pedagógico-didáticas que articulem o saber, o saber refletir, o saber fazer, o saber sentir, o saber conviver e o saber ser visando a conhecer o campo teológico, a refletir construindo suas articulações e ponderações da Tradição que estuda, a elaborar a sua efetiva articulação entre o conhecimento teórico e a sua ação concreta no mundo, a construir sua afetividade de modo a poder cumprir o seu papel como egresso, a viver junto em comunidade e a buscar atributos indispensáveis à formação de sua personalidade de modo a participar ativamente na construção da realidade em que vive; [...] VI – a valorização das dimensões éticas e humanísticas, desenvolvendo no aluno atitudes e valores voltados para o exercício de seu papel na sua comunidade, na sociedade em geral e também orientados para a cidadania e para a solidariedade.⁶⁰⁸

O Parecer CNE/CES 60/2014, aguardando homologação do Ministro da Educação, possibilita que a teologia se consolide ainda mais como curso superior aberto a diálogos com outras áreas do conhecimento e com a sociedade civil. Enquanto escrevemos este texto, o Ministério da Educação, por meio da Portaria Normativa nº3, publica que a teologia participará do Exame Nacional de Desempenho de Estudantes (Enade) 2015.⁶⁰⁹ O que demonstra o quanto a área vem se consolidando no país.

Nesse cenário, estabelecer a distinção entre teologia e ciência das religiões⁶¹⁰ passou a ser importante para uma compreensão adequada da epistemologia da teologia pública. “A melhor forma de a teologia esclarecer seu lugar no âmbito das ciências é esclarecer sua

⁶⁰⁸ Cf. O Parecer CNE/CES 60/2014. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=16071&Itemid>. Acesso em 28 de jul.2015.

⁶⁰⁹ Cf. Portaria do Enade. Disponível em: <http://portal.inep.gov.br/visualizar/-/asset_publisher/6AhJ/content/enade-2015-sera-aplicado-para-26-cursos-em-22-de-novembro>. Acesso em 9 de jul.2015.

⁶¹⁰ O termo “ciência das religiões” é cambiante. No Brasil, além do termo citado, há três possibilidades de conceituação: ciência da religião, ciências da religião e ciências das religiões. Fazemos uma opção pelo termo “ciência das religiões” por julgarmos ser mais usual.

distinção e sua relação com as ciências da religião”, pontua Luiz Carlos Susin.⁶¹¹ Em linhas gerais, a teologia assume uma tradição religiosa específica e se permite, além da abordagem descritiva, também propor reflexões quanto à pertinência normativa do assunto em pauta. Já a ciência das religiões é, por natureza, descritiva e deve ser comparativa, ou seja, ter em vista mais de uma religião.

Gilbraz Aragão, apoiado no conceito de M. Muller (1823-1900), define ciência das religiões tendo como base a:

História geral das religiões ergue-se o estudo comparativo das religiões, que aborda as religiões e seus fenômenos com questionamentos sistemáticos. Ele forma categorias genéricas e se esforça para apreender o mundo dos fenômenos religiosos de tal modo que transpareçam linhas fundamentais, sobretudo fazendo uso da fenomenologia. Enquanto a história das religiões constitui a base das Ciências da Religião, a pesquisa sistemática das religiões deve mostrar semelhanças e diferenças de fenômenos análogos (sobre o Sagrado) em diversas religiões e apresentar a hermenêutica dos “textos” sacros e seus contextos.⁶¹²

Já a teologia tem outro olhar. A sua base não está fundamentada na “experiência religiosa nem na religião como instituição, mas na fé no Deus que se revela”, diz Libanio.⁶¹³

Apoiado em vários autores, Libanio define teologia:

Teologia é fé cristã vivida em uma reflexão humana [...] Teologia é uma atividade de fé, ciência da fé e função eclesial [...] Teologia é a atividade complexa do espírito pela qual o homem, que crê, busca melhor penetrar o sentido do que ele crê, para melhor aprofundá-lo e compreendê-lo [...] Teologia é uma ciência pela qual a razão do cristão, recebendo da fé certeza e luz, se esforça pela reflexão de compreender o que crê, isto é, os mistérios revelados com suas consequências. Em sua medida, ela se conforma à ciência divina [...], faz com que a fé, mediante um movimento de inclinação espiritual e de reflexão, procure um entendimento do que crê, sem, por isso, deixar de ser fé [...]; trata de Deus, enquanto Ele, se abre ao homem em sua Palavra, e esta Palavra é recebida na fé [...]; é a ciência de Deus a partir da Revelação; é a ciência do objeto da fé; a ciência daquilo que é revelado por Deus e crido pelo homem.⁶¹⁴

⁶¹¹ SUSIN, Luiz Carlos. O estatuto epistemológico da teologia como ciência da fé e a sua responsabilidade pública no âmbito das ciências e da sociedade pluralista. *Teocomunicação*. Rev. Trim. Porto Alegre, v.36, nº 153, set.2006, p.555.

⁶¹² ARAGÃO, Gilbraz. Sobre epistemologias e diálogos: fenomenologia, diálogo inter-religioso e hermenêutica. In: CRUZ, Eduardo R. da; MORI, Geraldo DE. (Orgs.) *Teologia e ciências da religião: o caminho da maioria acadêmica no Brasil*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUCMinas, 2011. p.98.

⁶¹³ LIBANIO, J.B. A religião no início do milênio. In: Idem, p.54.

⁶¹⁴ Idem, p.55,56.

Independente da definição que se dê à teologia, as suas pretensões continuam as mesmas: “articular as partes da realidade no seu significado último, singular e absoluto”, conclui Passos.⁶¹⁵

Mesmo praticada cientificamente, como disciplina universitária, a teologia ainda está, em todo caso, ligada ao fenômeno “Igreja”. Portanto, não é devido à especificidade dos seus métodos que a teologia se diferencia da ciência das religiões e de outras ciências sociais, mas, por certo, através de sua função social e, com isso, através de sua realidade passível de descrição social. Com efeito, a teologia é um ato de tomada de consciência da Igreja sobre si mesma. O aspecto especificamente teológico desse ato é, antes, sua função ligada à Igreja.

A teologia é um saber, cuja racionalidade depende da experiência da fé, no âmbito da tradição de uma comunidade de pertença, o que não vale para a ciência das religiões. Isto não significa que o cientista das religiões não tenha fé, mas a fé não é premissa para o seu labor. Já para a teologia, em “relação à sua própria fé e à de sua comunidade de pertença, como sua ‘vocação eclesial de teólogo’, tem uma função afirmativa e confirmativa, mas também uma função crítica”, esclarece Susin.⁶¹⁶

De epistemologias distintas a teologia e a ciência das religiões permitem um curioso trânsito. No meio acadêmico brasileiro, notamos o intercâmbio entre as áreas. Segundo Susin:

O cientista da religião tem justamente no teólogo um companheiro de trabalho e de fecundo intercâmbio, justo com este crente que, por sua vez, está disposto a utilizar os instrumentos das ciências. Parece, porém, mais fácil um teólogo, membro de uma tradição religiosa e participante de uma experiência de fé, tornar-se também um cientista da religião, incorporando, para uma boa teologia, os métodos da ciência, do que um cientista da religião tornar-se um teólogo, ou seja, tornar-se participante da fé, exatamente daquilo que é objeto de seu estudo e conhecimento. Tais passagens possíveis e tais dificuldades parecem ser inerentes à epistemologia de ambas: a fé, ao menos a fé cristã, tem uma longa história de busca de razão, mas a razão moderna recusou qualquer autoridade à fé.⁶¹⁷

Teologia é ciência na medida em que realiza a tríplice caracterização formal de toda ciência, que é a de ser crítica, sistemática e dinâmica. Enquanto ciência humana, ela tem uma racionalidade hermenêutica: procura compreender o sentido de fé à luz do “texto da vida”. Teologia não é uma ciência qualquer. Ela é *sui generis*, o que não lhe confere superioridade

⁶¹⁵ PASSOS, João Décio. Teologia e interdisciplinaridade: diálogos implícitos e explícitos entre teologia e ciências. In: PASSOS, João Décio; SOARES, Afonso Maria (Orgs.). *Teologia e ciência: diálogos acadêmicos em busca do saber*. São Paulo: Paulinas, 2008. p.117.

⁶¹⁶ SUSIN, Luiz Carlos. Op. cit. p.557.

⁶¹⁷ Idem, p.559.

no mundo das ciências, mas, porque sua base, a Revelação, nas Escrituras ou na criação é completamente diferente dos objetos de estudo de outras ciências.

Mesmo sendo uma ciência diferenciada, a teologia não é um saber autônomo. Ela recorre ao instrumental de outras ciências como: antropologia, sociologia, história, psicologia, filosofia, ciência das religiões etc., para desenvolver sua reflexão. Toda verdade é verdade de Deus. Nenhum conhecimento verdadeiro, em última análise, é realmente secular. Na busca sincera pelo conhecimento, o sujeito atinge algo de absoluto e o absoluto é Deus. Assim, a teologia adquire um *status* transdisciplinar como uma ciência em encontros dialogantes fecundos e constantes com outras áreas do conhecimento.

Aragão exemplifica este encontro dialogante quando mostra como a epistemologia das ciências da religião pode colaborar para a ressignificação da teologia:

O campo epistemológico das Ciências da Religião colabora para uma ressignificação da Teologia enquanto ciência que desenvolve a interpretação de mitos, ritos e símbolos de tradição de fé – o que implica tanto a caracterização dos conceitos teológicos como símbolos, quanto a redescoberta de conteúdos racionais em narrativas míticas. Cooperava também para uma nova hermenêutica dos símbolos da tradição cristã, por exemplo, pelo realismo que se impõe a quem participa em um campo transdisciplinarmente aberto à história comparada das religiões e à crítica psicossocial do fenômeno religioso.⁶¹⁸

3.2.3.2.2 LEGITIMIDADE POLÍTICA DA TEOLOGIA

A segunda carência constitutiva tem a ver com a legitimidade política. Estranhamente na elaboração do estatuto epistemológico da teologia pelos órgãos competentes brasileiros não “se perguntou à teologia o que tinha a dizer sobre si mesma”, alerta Passos.⁶¹⁹ Buscaram informações sobre a teologia em fontes impróprias, por exemplo, nas ciências (Parecer 118/09) resultado: “o embasamento na epistemologia teológica possibilitaria, provavelmente, a superação das dicotomias entre Igreja e Estado e entre fé e ciência, ao elucidar a natureza do conhecimento teológico, sua legitimidade como saber e sua função social”, afirma Passos.⁶²⁰ Esta questão é prejudicial para uma teologia que busca ser pública. O seu campo de ação não se limita à comunidade de fé, mas transborda para além das fronteiras das igrejas.

⁶¹⁸ ARAGÃO, Gilbraz Op. cit. p.99.

⁶¹⁹ Passos, João Décio. Desafios de um empréstimo epistemológico: considerações sobre o Parecer 118/09. In: SOARES, Afonso Maria; PASSOS, João Décio. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011. p.68.

⁶²⁰ Ibidem.

As sociedades contemporâneas, num mundo globalizado, necessitam de uma teologia franca e aberta, teologia que parta de dentro das experiências da fé, e não só de ciência das religiões, para dar conta da convivência social. Emerge daí a necessidade da teologia pública, não restrita à confissão religiosa, mas com responsabilidade em sociedades plurais. Para Susin:

Uma teologia que se abre para fora das paredes das Igrejas e das confissões, para se encontrar em praça pública com outras teologias e outros saberes, em vista de uma sociedade pluralista. A “teologia pública”, no entanto, não é um voo por cima das pertenças e das confissões, pois deixaria de ser teologia. Nem é uma perda de identidade confessional – só se pode elaborar teologia da própria confissão, não de confissão alheia, o que explica os diferentes níveis de pluralismo teológico – mas é abertura responsável e dialogal exatamente num mundo globalizado e não-homogêneo.⁶²¹

A participação do teólogo numa comunidade de fé permite uma elaboração correta da teologia expressa em termos de racionalidade e razoabilidade, a fé vivida. Além disso, situa a participação do teólogo a partir de dentro da comunidade e não sobre ela no diálogo público. Neste sentido, Moltmann diz que as ciências da religião não capacitam o sujeito para o diálogo inter-religioso, “porque elas apresentam as religiões de maneira cientificamente objetiva, elas próprias não são religiosas e não levantam a pergunta por Deus, não capacitando, portanto, para as controvérsias na disputa das religiões”.⁶²² Será isso mesmo? No contexto brasileiro, teologia e ciências da religião são parceiras na compreensão da dimensão fiduciária do povo e o seu impacto na sociedade civil. É o que mostram as pesquisas em nível de pós-graduação nas áreas da teologia e ciências da religião comunicadas em eventos promovidos pela SOTER e ANPTECRE, por exemplo.⁶²³

Se a teologia busca ser uma *Answering Theology*, segundo Tillich, ela não pode ficar inerte à realidade brasileira. Não há mais espaço para um fazer teológico limitado ao espaço eclesial preocupado exclusivamente com questões internas de determinadas igrejas. É preciso avançar e mostrar ao mundo quem é Deus hoje. Falar sobre Deus (*Theo-logos*) é a tarefa primeira do teólogo. É evidente que o objeto da teologia não é Ele em absoluto, mas o falar dEle. A contemporaneidade não só pergunta quem Deus é, mas qual o lugar dEle na realidade tecno-científica de hoje.

⁶²¹ SUSIN, Luiz Carlos. Op. cit. p.561.

⁶²² MOLTSMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p.28.

⁶²³ Vale a pena conferir os anais produzidos por estas instituições. Disponíveis em: <<http://www.soter.org.br/>> e <<http://www.anptecre.org.br/>>. Acesso em 4 jun.2015.

A constituição pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo contemporâneo desafia a teologia à função pública:

Efetivamente, as recentes investigações e descobertas das ciências, da história e da filosofia, levantam novos problemas, que implicam consequências também para a vida e exigem dos teólogos novos estudos. Além disso, os teólogos são convidados a buscar constantemente, de acordo com os métodos e exigências próprios do conhecimento teológico, a forma mais adequada de comunicar a doutrina aos homens do seu tempo; porque uma coisa é o depósito da fé ou as suas verdades, outra o modo como elas se enunciam, sempre, porém, com o mesmo sentido e significado.⁶²⁴

Quando tratamos sobre o desafio de ressignificar as categorias da teologia para serem comunicáveis à contemporaneidade não nos referíamos a sua submissão acrítica à ciência. Entendemos ressignificar como estar em condições de dialogar com a realidade hodierna, se abrir para participar do desenvolvimento científico e fazer uma reflexão que brote do enraizamento da tradição teológica e ao mesmo tempo sintonizada com os problemas da atualidade.

“A teologia aprende da ciência a partir da fé. A articulação entre a fé, a realidade e a ciência compõe sua tarefa em permanente construção”, diz Afonso Soares.⁶²⁵ Se o discurso teológico público não se apoiar e não dialogar com as outras ciências, corre o risco de criar ilusões entre o real e o irreal gerando erros de interpretação da própria realidade. Teologizar, isto é, pensar sobre a realidade a partir da fé, não deve se restringir aos limites internos da teologia, mas precisa ser exercido com uma racionalidade construtiva e crítica, dentro de um sistema aberto de conhecimento como proposto por Morin e Nicolescu.

Na relação entre teologia e ciência se faz necessário discernir a lógica de “captação” do real que envolve estas áreas do conhecimento. Segundo Soares:

Ainda que o discurso dos teólogos seja irredutível à observação científica, pois este acolhe numa dimensão afetivo-axiológica afirmações que o pensamento científico só pode receber do ponto de vista analítico-concreto, ela maneja, no entrelaçamento dos saberes, uma lógica distinta e complementar daquela dos demais cientistas. Para o bem comum e a garantia da *res publica*, o cientista precisa exercer uma *époche*, um “ateísmo” metodológico enquanto circunscreve e classifica seu objeto. O teólogo, de seu lado, terá de suspender seu eventual ateísmo e praticar um “teísmo”

⁶²⁴ *Gaudium et Spes*, 62. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em 5 jun. 2015.

⁶²⁵ PASSOS, João Décio; SOARES, Afonso Maria (Orgs.). *Teologia e ciência: diálogos acadêmicos em busca do saber*. São Paulo: Paulinas, 2008. p.10.

metodológico que pressuponha a via mística como condutora de autoconhecimento e de intelecção da raiz ontológica do real.⁶²⁶

A ciência e a teologia se relacionam como abordagens que se completam, sem pretensões de fusões ou mesmo integrações. De um lado, a ciência, imensa oficina de saberes, com os seus instrumentos de pesquisas, visando aprimorar sempre mais a qualidade da informação, por meio da verificação, busca oferecer explicações rigorosas e comunicáveis do universo que aí está, e do outro lado, a teologia, “fraternizando com a filosofia, qual modelo gêmeo de sabedoria em parceria na busca do sentido, do sentido último da existência, da história, do mundo”, afirma Frei Carlos Josaphat.⁶²⁷ Pensamos que a distinção específica de cada área ameniza o problema, de fundo epistemológico, da articulação necessária entre o saber científico baseado na evidência, clareza e irrecusabilidade das provas, e o saber proveniente das afirmativas da fé, em continuidade com a tradição religiosa.

O sentido último do discurso teológico está em Deus, mas é impossível alcançá-lo fora deste mundo. O seu discurso é tradução humana, sempre aproximativa, não dissolve o Absoluto nem o real. Como disciplina humana, ela é ciência hermenêutica, mediada pela realidade, sujeita às limitações da intelecção e dicção próprias da condição humana.

Para Adolphe Gesché, a experiência religiosa é lugar onde Deus pode ser procurado e encontrado.⁶²⁸ Contrariando as expectativas dos mais céticos, o interesse pela experiência religiosa manifesta no pluralismo religioso cresceu em praticamente todos os lugares, tanto através da diferenciação interna, como no Brasil, quanto através da migração, como na Europa. Este contexto religioso plural, onde o respeito por outras opiniões e a negociação são elementos essenciais para uma sociedade democrática e seu discurso público, é rico para a teologia pública que pretenda refletir sobre a contribuição que as Igrejas podem dar no espaço público visando o bem-estar comum.

Este contexto do pluralismo religioso em que emerge a discussão sobre a dimensão pública da religião está voltando com força ao discurso acadêmico brasileiro. Embora tenha perdido a influência que costumava ter em séculos passados, a religião não abandonou a esfera pública. A separação da Igreja e do Estado, ou mais exatamente das religiões e do

⁶²⁶ SOARES, Afonso Maria. Interdisciplinaridade na teologia. In: PASSOS, João Décio; SOARES, Afonso Maria (Orgs.). *Teologia e ciência: diálogos acadêmicos em busca do saber*. São Paulo: Paulinas, 2008. p.103.

⁶²⁷ JOSAPHAT, Frei Carlos. A teologia precisa da ciência? Transcendência, ciência e sabedoria na cultura de ontem e hoje. In: PASSOS, João Décio; SOARES, Afonso Maria (Orgs.). *Teologia e ciência: diálogos acadêmicos em busca do saber*. São Paulo: Paulinas, 2008. p.153.

⁶²⁸ Cf. GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. São Paulo: Paulinas, 2004.

Estado, é irrevogável e constitui uma condição para a possibilidade de liberdade e pluralidade religiosas. Presenciamos com muita frequência situações públicas que colocam em questão o papel da religião no Estado laico. É o caso, por exemplo, da lei municipal em Florianópolis, que obriga as escolas públicas e privadas a terem exemplares da Bíblia nas suas bibliotecas. A lei é de autoria do vereador Jerônimo Alves, pastor da Igreja Universal do Reino de Deus.⁶²⁹ Não se deve, em nome de uma tradição de fé específica, impor práticas religiosas de forma pública em um Estado laico de direito.

Na mesma linha, só que em uma escala maior, no âmbito federal, o deputado Marcos Feliciano, pastor pentecostal, utiliza do seu cargo público para a promoção de projetos de lei que atendam à sua linha cristã fundamentalista. Exemplos: O projeto de lei 8099/2014, que propõe que sejam inseridos na grade curricular das redes pública e privadas de ensino conteúdos sobre Criacionismo.⁶³⁰ Ou, como presidente da Comissão de Direitos Humanos (CDH) da Câmara, firmado numa concepção religiosa, busca aprovar projetos de lei que contrariam interesses de grupos ligados aos direitos dos homossexuais.⁶³¹

Posturas como a dos políticos citados interpelam a teologia pública diante do modo como o aspecto religioso é tratado por grupos fundamentalistas na esfera pública. Como o teólogo será capaz de dialogar com todas essas estruturas, salvaguardando sua especificidade epistemológica, mantendo-se em diálogo com essas realidades? Pensamos que a formação teológica profissional seja o meio ideal para que o teólogo consiga se lançar no espaço público de forma madura, ecumênica e crítica. Já dissemos que para isto, ele não precisa negar a confissão, mas a teologia seminarística e/ou aquela feita no interior de uma confissão para atender as demandas da comunidade não dão conta da complexidade da realidade pública.

A busca pelo estudo da teologia nos últimos anos em universidades, centros universitários e faculdades, mostra o interesse de leigos, religiosos, homens e mulheres, praticantes ativos da religião ou não, na direção da reflexão teológica atual que busca atingir a todos, ampliando o seu horizonte. Temos, no Brasil, um crescimento da reflexão teológica por uma necessidade do que é produzido e do que é trazido pela sociedade civil. Portanto, as

⁶²⁹ Cf. A matéria sobre a lei e a sua suspensão. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/educacao/2015/04/1618829-justica-decide-suspender-lei-da-biblia-em-escolas-de-florianopolis.shtml>>. Acesso em 5 de jun. 2015.

⁶³⁰ Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=777616>>. Acesso em 5 de jun. 2015.

⁶³¹ Cf. Matéria sobre este assunto. Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/brasil/politica/comissao.http>>. Acesso em 5 de jun. 2015.

discussões sobre a grade curricular dos cursos de teologia e as discussões sobre a teologia como profissão são legítimas e importantes para um teólogo com ação pública.

O teólogo cumpre aí a tarefa de estimular o confronto público entre as diversas comunidades de fé e de religião, e com o mundo secular. Sua missão agora vai muito além das práticas ministeriais, para um envolvimento teológico em questões públicas de consequências práticas e pastorais significativas como cidadania, justiça social, economia, segurança pública, ecologia etc. O teólogo em posse de uma construção teológica pública oferece reflexão crítica e construtiva sobre a relevância civil de religiões específicas a partir de perguntas mais profundas sobre como pessoas com tantas diferenças e convicções religiosas sérias podem conviver bem num mundo crescentemente perigoso.

Quem é teólogo na sociedade plural? A resposta a esta pergunta, aos poucos vai sendo elaborada. A certeza que se tinha no passado, com a sua única relação com o ambiente confessional vai modificando no presente com a emergência de sociedades plurais. As suas atribuições não estão restritas somente a Igreja. Além do serviço eclesial, o teólogo deve responder aos serviços que o caráter público da teologia lhe impõe. Há trabalhos a serem realizados nas instâncias da universidade e da sociedade também e que são tão importantes quanto os da confissão religiosa. É preciso diferenciar o teólogo público do ministro do culto. Segundo Anjos:

Seria, portanto, equivocado automaticamente nomear teólogo na esfera pública o ministro do culto, assim caracterizado por seu exercício no espaço interno do grupo religioso. Haveria com isso uma confusão de espaços e de atribuições. Isso não quer dizer que diferentes grupos religiosos não possam estar preparando bem seus ministros e ministras para exercerem a função teológica na sociedade plural. Mas isso não se pode supor a priori.⁶³²

Anjos ainda critica o esdrúxulo esforço por parte de alguns grupos em regulamentar a profissão de teólogo. Este caminho não é conveniente.⁶³³ Diz ele:

A regulamentação do exercício profissional do teólogo é outra questão distinta do processo de reconhecimento civil da teologia com as interrogações sobre as exigências adequadas para tanto. Regulamentações de exercício profissional têm sido aplicadas a profissões cuja incompetência em seu desempenho venha a representar risco físico para as pessoas, o que não parece se aplicar no caso da teologia.⁶³⁴

⁶³² ANJOS, Márcio Fabri dos. Teologia como profissão: da confessionalidade à esfera pública. In: SOARES, Afonso Maria; PASSOS, João Décio. (Orgs.). *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011. p.130.

⁶³³ Para uma análise mais completa confira: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Teologia: profissão*. São Paulo: Loyola, 1996.

⁶³⁴ Ibidem.

Seria um contrassenso a aprovação de tal regulamentação para o teólogo. O seu chamado e preparo, dentro e fora de uma comunidade de fé, testificam a legitimidade da sua vocação e disposição ao serviço religioso no mundo.

3.2.3.2.3 LEGITIMIDADE CULTURAL DA TEOLOGIA

A terceira carência constitutiva é a legitimidade cultural provocada pelo confinamento da teologia à esfera eclesial. A teologia ainda se mostra como desconhecida da população de um modo geral e soa estranha como curso superior legalmente reconhecido, até mesmo em ambientes acadêmicos.

Nem sempre as pessoas sabem o significado de teologia, sua tarefa e a função do teólogo. Com muita frequência, associam o estudo da teologia à vida clerical, ao trabalho eclesiástico e à atividade missionária. Quando dizemos que estudamos teologia, as pessoas olham perplexas e dizem: “Teologia! Você quer ser pastor?”. Elas associam a teologia à vida religiosa e, portanto, ao ambiente de Igreja. Resultado: teologia é coisa de Igreja. Infelizmente, a teologia não tem tido o reconhecimento que lhe é devido.

Há muita ignorância e pré-conceitos sobre o fazer teológico. Por incrível que pareça muitos padres e pastores a desprezam e sem preparo teológico condenam a sua igreja ao infantilismo e raquitismo espirituais. Com o pretexto de preservar o estado de alienação, pessoal e da comunidade, semeiam mentiras entre os fiéis afirmando que a teologia é desnecessária à vida. Um exemplo da desqualificação da teologia é o livro publicado pelo bispo Edir Macedo, líder da maior denominação “neopentecostal”⁶³⁵ do Brasil e do mundo.

⁶³⁵ Utilizamos o termo “neopentecostal” por uma questão de conveniência, diante da sua popularidade, como referência a igrejas que surgiram a partir da década de 70 no Brasil com uma lógica de mercado e sucesso num discurso de prosperidade. O termo é utilizado por pesquisadores como Paul Freston e Ricardo Mariano. Cf. FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: VVAA. *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p.70-71. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999. Já para Robinson Cavalcanti, os sociólogos da religião cometem grande equívoco ao pôr, sob a mesma chancela de pentecostalismo, dois fenômenos distintos. De um lado, o pentecostalismo propriamente dito, tipificado, no Brasil, pelas Assembleias de Deus; e do outro, o impropriamente denominado “neopentecostalismo”, melhor expresso pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Alguém já propôs denominar essa última de pós-pentecostal: um fenômeno que se seguiu a outro, mas que com ele não se conecta, enquanto “neo” se refere a manifestação nova de algo já existente. Correntes de sociologia argentina já os denominaram de “iso-pentecostalismo”: algo que parece, mas não é. E há também quem classifica o movimento representado pela IURD de “pseudopentecostalismo”: algo que não é. Cf. CAVALCANTI, Robinson. Pseudo-pentecostais: nem evangélicos, nem pentecostais. In: *Revista Ultimato*, Viçosa, Ed. Ultimato, Ano XLI, nº 314, p.36-37, set.out.2008. p.36-37.

No livro *A libertação da teologia*, Macedo sugere que a teologia não serve à visão empreendedora de uma comunidade que almeja o crescimento quantitativo.⁶³⁶

Libertação da teologia também é o título de uma das obras do teólogo Juan Luis Segundo. Diferente de Macedo, que não é teólogo, Segundo propõe uma teologia disposta a responder aos desafios que o mundo moderno coloca à teologia latino-americana. Ele trata, do ponto de vista do conteúdo, a teologia em sua totalidade e, segundo o método, como um processo de libertação da própria teologia, tendo o pobre como interlocutor no processo de tal libertação, ou seja, ao focar as questões existenciais e sociais dos seus interlocutores, ele tem como preocupação direta e imediata a libertação da própria teologia e, de modo indireto, a libertação do pobre. Assim, “libertação da teologia” é libertar a teologia do que tem de opressivo ou de legitimação da opressão é, pois, sua forma de viver a opção pelos pobres. Em outras palavras, a libertação da teologia se dá pela necessidade de libertar as suas categorias das amarras da classe dominante do contexto. Desideologizar a fé é, assim, resgatar sua missão libertadora na história⁶³⁷. Segundo, assim, antecipa a ideia da teologia pública.

Há também marcas desta antecipação em teólogos como Andrés Torres Queiruga e José Comblin. Inspirados na libertação da teologia de Segundo, eles põem em suspeita verdades supostas e incentivam uma teologia que seja pública, disposta a semear iniciativas, a suscitar inquietudes e a abrir novos horizontes de diálogos críticos capazes de rever toda a teologia e redizer as suas categorias à contemporaneidade.⁶³⁸ Não há nenhuma relação com o libertar-se da teologia de Macedo.

Estranho que muitas igrejas não valorizem a “libertação da teologia” e o seu empreendimento qualitativo na vida do fiel e da comunidade. Presenciamos hoje uma onda neoconservadora que invade as comunidades de fé desqualificando teologias com posturas críticas e afirmando discursos de fé mumificados por tradicionalismo e dogmatismo.⁶³⁹

Na contramão de posturas neofundamentalistas, a teologia pública se insere no contexto da pós-modernidade, entendida, segundo Anthony Giddens, como uma consequência da modernidade, que leva aos extremos a emancipação da tradição; modernidade que chegou à maturidade, adquiriu um conhecimento reflexivo a respeito do radicalismo intrínseco de seu

⁶³⁶ Cf. MACEDO, Edir. *A libertação da teologia*. Rio de Janeiro: Universal, 1997.

⁶³⁷ Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

⁶³⁸ Cf. QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a Revelação: a Revelação divina na realização humana*. São Paulo: Paulinas, 2010. COMBLIN, José. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.

⁶³⁹ O problema não é a tradição e nem o dogma. Estas são palavras positivas com abertura para contextualizações. Já tradicionalismo e dogmatismo, palavras negativas, enrijecem e banalizam a tradição e o dogma não permitindo a sua contextualização.

próprio programa.⁶⁴⁰ Vivemos a morte de todo “providencialismo” – relíquia religiosa que atravessou a modernidade também sob forma secularizada: percebido por alguns como niilismo, isto é, a negação da possibilidade de verdade, crítica as certezas adquiridas e a perda gradativa da feição religiosa.⁶⁴¹

A secularização toma as sociedades atuais. O modo de percebê-la distingue o seu campo de ação. Eduardo Arévalo, apoiado na obra *A Secular Age*, faz referência a três abordagens do termo:

(1º) Secularização é o enfraquecimento do papel e do poder da religião na vida pública. Aqui a secularização tem a ver com a divisão dos espaços públicos, devendo permanecer neutra com a esfera pública (o Estado), com a privatização do religioso, com as teses da separação Igreja-Estado, com a liberdade religiosa etc., que inspiram os princípios moderno-liberais [...] (2º) Compreende como diminuição da massa de fiéis e o declínio da prática religiosa, resumindo na frase “menos gente vai à Igreja” [...] (3º) A secularização se interpreta como uma mudança nas condições de crer. Uma mudança que tem que ser descrita a partir da questão: como, a partir de um mundo encantado, hierárquico, heterônomo, governado por Deus [...] chegamos a outro mundo, desencantado, caracterizado pela racionalidade instrumental, o lugar de um humanismo exclusivo [...] voltado sobre si mesmo, fechado?⁶⁴²

A tríplice caracterização da secularização pode ser percebida nos números do último censo religioso feito pelo IBGE e tratado no primeiro capítulo. A “desafeição religiosa”⁶⁴³, a estagnação das comunidades cristãs tradicionais e o número crescente dos “sem igreja” impõem à teologia pública o desafio de mostrar a sua relevância. Brighenti coloca a situação da seguinte maneira:

Desafio novo para a teologia é o surgimento dos “cristãos sem igreja” ou da experiência de uma “religião sem religião”, fruto da busca de muitos por uma experiência da transcendência ou do sagrado, para além do controle institucional. Na modernidade, a unilateralidade da razão funcional e a pretensão de absoluto dos metarrelatos, incluindo o religioso, eclipsaram o transcendente e sufocaram a subjetividade, a autonomia e a liberdade das

⁶⁴⁰ Cf. GIDDENS, Anthony. *Beyond Left and Right: the future of Radical Politics*. Cambridge: Polity Press, 1995. p.42.

⁶⁴¹ Cf. SCHIRIJVER, G. (Ed.). *Liberation Theologies on Shifting grounds: a Clash of Sócio-economic and Cultural Paradigms*. Leuven: University Press, 1998. p.40,41.

⁶⁴² ARÉVALO, Eduardo Andrés Silva. Três novas abordagens da religião e da teologia a partir da filosofia. In: CRUZ, Eduardo R. da; MORI, Geraldo DE. (Orgs.) *Teologia e ciências da religião: o caminho da maioria acadêmica no Brasil*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUC Minas, 2011. p.69,70.

⁶⁴³ Expressão da área da sociologia, utilizada por Pedro Ribeiro, para tratar da perda de identificação do fiel com a igreja local. Cf. A entrevista do sociólogo Pedro Ribeiro ao IHU. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511180-desafeicao-religiosa-esse-conceito-seria-central-para-entendermos-os-sem-religiao-entrevista-especial-com-pedro-ribeiro-de-oliveira>>. Acesso em 2 de jul.2015.

pessoas. O institucionalismo das religiões afogou o espiritual, absolutizando a mediação da religião. Os adeptos de uma “religião sem religião” são portadores de uma vigorosa crítica da pretensão de absoluto por parte do institucional, da qual a teologia precisa ser porta-voz.⁶⁴⁴

A teologia pública é desafiada pelo estado de secularização da sociedade, mas também é desafiada a se afirmar, do ponto de vista epistemológico, diante do referencial teórico da ciência pós-moderna que se mostra tendo: (1) uma função performativa, (2) infinitas agências que geram significados, (3) a “verdade” como busca pela eficiência e competitividade, (4) critérios da utilidade do conhecimento e (5) multiplicação e ramificação dos centros de comunicação de conhecimento e informação.

3.2.3.2.4 UMA SÍNTESE DA PROPOSTA PARA A EPISTEMOLOGIA DA TEOLOGIA PÚBLICA

O nosso esforço agora consiste em fazer uma síntese pontual dos desafios da nossa caminhada para uma epistemologia da teologia pública. Como os encontros propostos nas teologias com consciência, inconclusa e criativa podem cooperar para a epistemologia da teologia no mundo atual? Como a categoria de fronteira da teologia de Paul Tillich, utilizada no método da correlação, ajuda na elaboração de uma teologia em diálogo com a cultura pós-moderna?

Apesar das carências, epistemológica, política e cultural, a presença acadêmica e social da teologia nas universidades e faculdades, a partir de seu reconhecimento legal, lançou-a, ainda que incipientemente, no espaço público e, portanto, numa zona ambígua, onde ela é vista como “coisa de igreja” em tensão com “coisa pública”. Esse desígnio, provavelmente insuperável pela própria natureza da teologia, tenderá, na atualidade, a se esforçar por abrir caminhos de legitimação pública da teologia.

Os caminhos possíveis e necessários para a legitimação pública da teologia são: no âmbito acadêmico, em diálogo com outros campos do saber; no âmbito político, em diálogo com as problemáticas educacionais e sociais; no âmbito religioso, em diálogo ecumênico e inter-religioso, em busca de uma ética global e paz mundial; e, por fim, no âmbito teológico, isto é, seu estatuto epistemológico enquanto saber científico no espaço público.

⁶⁴⁴ BRIGHENTI, Agenor. Natureza, lugar e função da teologia: inovações da teologia latino-americana. In: PANASIEWICS, Roberlei; VITÓRIO, Jaldemir (Orgs.). *Espiritualidade e dinâmicas sociais: memória – prospectivas*. São Paulo: Paulinas/SOTER, 2014. p.177.

A intuição do pensamento de fronteira de Tillich ajuda a teologia a se posicionar nos espaços fronteiros entre a Igreja, a sociedade e a universidade. O método da correlação, valorizado pela categoria de fronteira, permite a mobilidade do discurso da fé de forma complexa e transdisciplinar. O novo paradigma científico, de visão mais ampla e dinâmica da realidade, ilumina a contribuição do método tillichiano à epistemologia da teologia pública.

Uma teologia pública que busca correlacionar a sua palavra ao mundo pós-moderno necessita de: primeiro, superar o velho paradigma racionalista que reduziu a teologia a manuais baseados em textos das Escrituras como prova de argumentos escolásticos. A teologia manualística, embora rica e necessária para o seu tempo, não consegue mais se colocar diante da complexidade da vida do sujeito contemporâneo. As demandas da vida são mais complexas, isto é, o mundo de hoje se apresenta como um emaranhado de fenômenos interligados com combinações entre a ordem e a desordem, o certo e o incerto. Uma teologia manualística com pretensões conclusivas sobre a inconclusividade da vida perde sentido na atualidade. É necessária uma revolução paradigmática para um referencial teórico holístico e ecumênico.

Segundo, no velho paradigma acreditava-se que a soma das partes traria um conhecimento do todo. No âmbito da teologia, a soma total dos dogmas manifestaria uma melhor compreensão da verdade revelada. Deus, nesse sentido, revelaria a sua verdade em momentos pontuais na história do ser humano. No novo paradigma, a relação entre as partes e o todo é invertida. A realidade da criação é tida como autorrevelação de Deus. O significado de cada dogma tem sentido a partir da dinâmica da Revelação como um todo. A sua propriedade particular está na dinâmica do todo. Portanto, os dogmas de fé são momentos particulares da automanifestação de Deus no conjunto universal do mundo e do humano.

Terceiro, no paradigma racionalista, presumia-se que os enunciados da fé eram objetivos independentemente da compreensão do sujeito e do processo de conhecimento. No novo paradigma, a compreensão de conhecimento se dá na interação entre sujeito e objeto de modo que, o conhecimento teológico que daí advém, passa pelo processo e não pela objetivação da teologia como mero objeto de estudo. Sujeito e objeto se ressignificam a medida que o conhecimento avança.

Quarto, a metáfora da rede substitui a metáfora hierárquica do conhecimento teológico. O conhecimento construído pela hierarquia dos tratados da fé em blocos é substituído pela rede de relações em que nossos enunciados teológicos formam, igualmente, uma rede interconexa representando os fenômenos observados. Tais observações são

decodificadas numa linguagem aproximativa e nunca exaustiva. Há sempre espaço para novas representações. Não se fala em uma teologia monolítica, mas em teologias a partir de diferentes perspectivas sobre a realidade transcendente.

Quinto, da mudança de tratados teológicos cristalizados para mistérios divinos. A tendência do novo paradigma consiste em por sob suspeita a pretensão de um conhecimento teológico exaustivo sem lugar para o mistério. O problema não reside nas disciplinas teológicas, mas no engessamento dos seus tratados. No pensamento complexo e transdisciplinar, o mistério é acolhido permitindo que enunciados teológicos sejam tidos como limitados e imprecisos. A teologia, por melhor que seja, nunca esgota os mistérios divinos.

Em um quadro descritivo, os cinco desafios mencionados ficam assim:

Teologia	
Paradigma racionalista	Paradigma complexo e transdisciplinar
Dinâmica do todo nas partes	A propriedade das partes na dinâmica do todo
Dinâmica estrutural	Dinâmica processual
Relação de objetivação entre sujeito e objeto	Relação de mudança recíproca entre sujeito e objeto
Organização hierárquica	Organismo em rede
Verdade absoluta e exata	Verdade dialógica e aproximativa

A proposta sugerida, a partir da teologia de fronteira de Tillich, para uma epistemologia da teologia pública, iluminada pelo pensamento complexo e a transdisciplinaridade, é ao mesmo tempo ousada e necessária. Se a teologia cristã busca ser pública, ela precisa se posicionar como tal e assumir a tarefa de levar a boa nova a um mundo carente de palavras e atitudes vivificadoras.

3.3 CONCLUSÃO

O percurso que fizemos nesse capítulo foi longo e desafiador. O mundo atual, com todos os seus avanços, desinstala a teologia cristã da “comodidade” do interior da confissão da tradição religiosa e a provoca a se lançar no espaço público na expectativa de que ela contribua na construção de um mundo melhor. De fronteiras indefinidas entre o religioso e o a-religioso; entre o público e o privado, a contemporaneidade se mostra como um tempo de oportunidades para que a teologia diga a sua palavra específica tornando público o modo de ver a realidade a partir de uma perspectiva divina. A teologia pública é desafiada a trazer

Deus para a realidade humana e da criação desfazendo os equívocos teóricos e práticos que o afastaram da vida das pessoas e do mundo criando uma imagem negativa sobre Ele e o seu reino.

Para a teologia cristã, a encarnação de Deus em Jesus Cristo é a automanifestação pública do amor de Deus. A tradição joanina afirma isto ao dizer que: “Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3,16). Urge a necessidade de anunciar publicamente o amor de Deus por todos os homens e a criação de modo apologético, isto é, que esta proclamação assuma os ganhos da exegese/hermenêutica crítica e, de forma madura e atual, mostre o amor de Deus por toda a sua criação. Rever as categorias da teologia bíblica, sistemática e prática, e redizê-las passou a ser, para o teólogo público de hoje, uma tarefa necessária e imperativa.

Rever e redizer a teologia às culturas contemporâneas não significa negá-la, negociá-la ou mesmo banalizá-la. A teologia apologética, que vimos em Paul Tillich como referencial, tem como objetivo unir o melhor da tradição cristã com o melhor do humano e da criação, a fim de contribuir na formação de uma realidade evoluída, lúcida e melhor. Isso é teologia pública.

A caminhada feita nesse capítulo buscou explorar a riqueza da teologia pública e os seus desafios, tendo o contexto brasileiro como o lugar da discussão. A atenção esteve voltada especificamente para a epistemologia da teologia que almeja ocupar lugar no espaço público entre os âmbitos da sociedade, universidade e Igreja. Todo o capítulo é permeado por encontros, entre os diferentes, e diálogos, em busca de “unidade na diversidade”, diria João Calvino.

Depois de um olhar panorâmico sobre a Bíblia revelando o “ser público” de Deus, expomos a elasticidade em torno do termo “teologia pública” e os seus desdobramentos. A ideia da publicidade da teologia não é algo novo. O novo sobre o tema está na maneira como se compreendem as palavras “teologia”, “pública” e a sua junção “teologia pública” no contexto de um pensamento que é cada vez mais complexo e de uma pesquisa que se inclina para a transdisciplinaridade. Este foi o referente da nossa pesquisa.

Os encontros e diálogos do presente capítulo foram elaborados de forma relacional, ou seja, em cada estágio inclui o anterior, absorvido, e ao mesmo tempo conservado e superado. O nosso primeiro encontro, chamamos de “teologia com consciência”, teve como objetivo acentuar a importância da teologia pública consciente, quer dizer, reconhecer a riqueza da dinâmica gerada pela ação de diversos níveis da realidade ao mesmo tempo e buscar

encontros com a contemporaneidade para uma melhor compreensão de si mesmo no e para o mundo. A teologia com consciência é portadora de uma inteligência aberta, conhecedora da sua tarefa e dos seus públicos.

O segundo encontro, denominado de “teologia inconclusa”, buscou reforçar as marcas da inconclusão do saber teológico. A teologia pública, ao assumir a metodologia transdisciplinar, se mostra aberta ao diferente e com possibilidades reais de redefinição do seu lugar na vida e do seu papel no diálogo mundial, seja entre as ciências, as sabedorias e as tradições sociais.

O terceiro diálogo, tratado como “teologia criativa”, levou em consideração os encontros anteriores e avançou para os desafios do princípio da correlação para a teologia pública, quer dizer, uma teologia cristã capaz de se refazer de maneira nova e relevante como “respostas” aos questionamentos da sociedade, da universidade e da Igreja. Portanto, uma teologia dotada de tensão criativa capaz de se colocar no espaço público segura da sua especificidade epistemológica e, ao mesmo tempo, disposta ao diálogo fecundo e recíproco com o tempo presente.

A teologia cristã pública consciente, inconclusa e criativa compõe o conjunto de discussão do capítulo. A nossa preocupação, ao final dessa discussão, é que o excesso de adjetivação à teologia enfraqueça o seu objeto. Não almejamos que isto aconteça. Buscamos reforçar a ideia de que sem estatuto científico, possibilitado pela teologia, a fé cristã torna-se obsoleta, porque não tem o que dizer à sociedade e à academia, transformando a religião e a fé em algo ultrapassado e desnecessário.

Teologia pública é a presença da fé cristã nas instâncias da sociedade civil. Na universidade, a teologia se deixa interpelar pelos desafios da ciência e, com liberdade, busca novas compreensões de si, do mundo e do humano e novas interpretações. Ela não deve repetir o que sempre disse, é necessário repensar sem que para isto precise abandonar o seu estatuto epistemológico próprio, tendo como ponto de partida a Revelação e a tradição.

A sua presença na universidade reclama uma postura crítica. Defensora de uma visão humanista, a teologia confronta criticamente os pressupostos de referências teóricas presentes nas ciências contemporâneas que desumanizam a criatura e objetivam a criação em nome do progresso a qualquer preço. A teologia pública, ao mesmo tempo, deixa ser desafiada pelas ciências atuais e desafia os seus pressupostos. Ela recebe crítica, mas também critica.

A teologia cristã com aspirações públicas se coloca na fronteira entre a Igreja, a sociedade e a academia, pensando conjuntamente o papel da fé cristã nas culturas atuais. O

descompasso entre o crescimento da compreensão científica e a compreensão intelectual da fé é notório. O desafio está posto em dar aos intelectuais de inspiração cristã uma visão mais adulta e consistente de sua fé.

CONCLUSÃO

Os desafios estão postos para a teologia cristã na contemporaneidade. A complexidade das relações sociais presente na diversidade cultural, na pluralidade religiosa e na transdisciplinaridade das áreas do conhecimento compõe o contexto em que o discurso da fé cristã está inserido com a tarefa de dar a sua contribuição.

O surgimento do paradigma complexo e a metodologia transdisciplinar na pós-modernidade afetaram todas as áreas do conhecimento, inclusive a teologia. Sem querer exaurir os desafios e limites do pensamento complexo-transdisciplinar, buscamos mostrar como este tipo de pensamento é capaz de alimentar a contribuição do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da teologia pública no Brasil.

Neste contexto, repensar a teoria do conhecimento teológico se tornou uma urgência. Se se pretende uma teologia cristã relevante para a atualidade é necessário que ela assuma crítica e construtivamente as experiências do mundo e do humano na contemporaneidade. Ao localizar o momento de crise e os seus desdobramentos na sociedade, na universidade e na Igreja, a inteligência da fé mostra o seu caráter público em olhar com profundidade para a situação em que os seus interlocutores estão inseridos.

As mudanças, decorrentes de um novo referencial modelar dos tempos líquidos, impõem sobre as instâncias da sociedade civil uma necessidade de mudança diante das demandas da geração da alta tecnologia. Modelos sociais, eclesiais e do conhecimento construídos sobre o paradigma da simplificação são insuficientes para atender aos anseios existenciais da atual geração.

Desejosos de repensar o próprio pensamento, a lógica social e eclesial, é que empreendemos esforços que viabilizem a construção de novos caminhos para uma teologia contextualizada. O desafio é enorme porque espera que esta teologia tenha a capacidade de olhar para a realidade de forma consciente, relacional, criativa, marcada por diálogos em prol da cooperação e da troca.

Se o desafio é enorme, grande também é a oportunidade para reconstruções teóricas. Ao propor a religação dos saberes compartimentados, nos espaços transdisciplinares, a teologia é estimulada a um novo modo de pensar a realidade marcada pela articulação de elementos que compõem o todo. Este novo referencial representa uma mudança epistemológica.

Não há dúvidas de que a mudança de paradigma no âmbito teológico seja necessária. Mas, é preciso ter cautela para, em nome da pós-modernidade, não pagar o preço da perda da mensagem cristã. Uma teologia pública, segura do seu estatuto epistemológico, não pode temer em dizer a sua palavra e apresentar ao mundo a legitimidade de sua sabedoria. O evento Jesus Cristo tem o que dizer a um mundo em crise como o de hoje. A sua Palavra é viva e capaz de dar ânimo, orientação e esperança ao sujeito contemporâneo.

Trazer a vida e o pensamento de Paul Tillich para essa discussão se justifica por causa da abertura proposta na sua teologia de fronteira. Tillich já antecipava a riqueza de abertura diante do outro nos espaços fronteiriços. O mundo globalizado de hoje, com suas fronteiras abertas, possibilita um lugar fecundo para a aquisição do conhecimento. Parafraseando Tillich: a fronteira é o melhor lugar para o encontro entre os saberes.

O nosso teólogo da fronteira fez dos entre-lugares o ambiente favorável para o diálogo entre as culturas, as religiões e os conhecimentos. O seu método da correlação, que tem a categoria fronteira como algo que lhe é constitutiva, possibilita a interação entre as áreas da vida. Ao correlacionar sujeito e situação, o método tillichiano dá a sua contribuição à teologia com pretensões públicas. Ela jamais seria pública se não tivesse a habilidade e a flexibilidade da lógica da correlação entre a fé cristã e a cultura contemporânea.

O sistema tillichiano, dinâmico e criativo, permite que o ser humano crie novas formas de conhecimento adequadas a cada um dos objetos que ele se coloca. O seu fazer teológico é aberto ao diálogo com a contemporaneidade e, ao mesmo tempo, fiel à Revelação e à Tradição. Portanto, é um diálogo digno de quem está enraizado na própria confissão e vai para o espaço público sem pretensões proselitistas, mas disposto a ouvir e acolher o diferente.

A situação de fronteira (*boundary-situation*) em Tillich permite estar em tensão e em movimento, pensar não em monólogos, mas em diálogos capazes de alimentar um labor teológico que reivindica o espaço de fronteira entre as instâncias da sociedade, universidade e Igreja como possibilidades para um pensamento consciente, inconcluso e criativo.

No pensamento complexo-transdisciplinar, a fronteira é um espaço potencialmente rico para novas formas de pensar e fazer. A reflexão teológica que daí emerge é capaz de articular novas possibilidades de engajamento da teologia no âmbito acadêmico e sociocultural propondo uma participação ativa nos debates que se desdobram na esfera pública.

O encontro e o diálogo entre o pensamento oriundo do paradigma complexo e o método da correlação de Tillich nos deram condições de propor um viés consciente, inconcluso e criativo para o estatuto teórico de uma teologia cristã pública.

O método da correlação de Paul Tillich é um método de fronteira. O espaço limítrofe entre as áreas do conhecimento permite novas relações no dinamismo de um duplo movimento. Internamente, determinado saber é confrontado, diante das especificidades de outra disciplina, a reavaliar as suas próprias categorias e, externamente, avalia-se o alcance e a legitimidade de determinado conhecimento por meio da sua relevância pública.

Aplicando esta ideia à teologia cristã significa dizer que colocar a teologia na fronteira do conhecimento possibilita ressignificar as suas categorias internas em prol de uma tarefa pública. O método da correlação de Tillich oferece contribuições à teologia na medida em que permite com que ela esteja disposta a se reestruturar interna e externamente, de forma consciente, inconclusa e criativa, visando dar a sua palavra ao mundo de hoje.

A teologia consciente da sua tarefa e dos seus públicos assume a situação existencial dos seus interlocutores e, com eles, faz uma caminhada de fé preocupada em “responder” às perguntas que surgem das relações complexas das sociedades plurais contemporâneas. O discurso da fé não se coloca de forma autoritária nesse ambiente com a pretensão de ter a última palavra. Antes, a teologia se coloca no mesmo nível dos seus parceiros de diálogo e, conjuntamente, vive os desafios na luta por um mundo mais justo, fraterno e igualitário.

A teologia inconclusa também é consciente do seu estado de inacabamento. Assim como todo conhecimento, ela padece de limites na percepção da realidade. Nenhum saber dá conta de abarcar o real. Qualquer método, por melhor que seja, é provisório e limitado. Assim, a teologia que humildemente reconhece a sua inconclusividade se coloca em diálogo com outros saberes, sejam os da ciência ou os da espiritualidade, com o objetivo de ter uma visão mais abrangente da vida e do humano.

A teologia também tem uma marca criativa. O princípio da correlação instiga a teologia a se refazer de maneira nova e relevante como “respostas” aos questionamentos da sociedade, da universidade e da Igreja. Uma teologia dotada de tensão criativa se coloca no espaço público como aprimoramento da sua especificidade epistemológica, política e cultural e, ao mesmo tempo, disposta ao diálogo fecundo e recíproco com o tempo presente. Sem negar o seu pertencimento religioso, a teologia criativa não se deixa acomodar no interior da tradição, mas, de forma inquieta, avança para os limites da Igreja com a sua mensagem pública de salvação (libertação, cura, restauração etc.).

No contexto brasileiro, a teologia, já segura do seu reconhecimento, passa por momentos de maturidade. O crescente reconhecimento de faculdades de Teologia por todo o território nacional demonstra que a área está em alta. Mesmo com os contratempos próprios de um ramo do conhecimento que só tem dezesseis anos de legitimação pelo Ministério da Educação, a teologia tem avançado na sua reestruturação interna e na sua tarefa externa.

Acreditamos que a presente pesquisa pode contribuir para esse processo. Resgatar a riqueza do método da correlação de Paul Tillich e colocá-lo em diálogo com a tarefa da teologia pública no Brasil, pensada e elaborada a partir do paradigma complexo e transdisciplinar, é um serviço desafiador para o teólogo cristão atual. Ele precisa se assumir como teólogo de fronteira, como Tillich, capaz de transitar entre as esferas da sociedade civil atento aos seus clamores e disposto a respondê-los com uma palavra e ações que testemunhem o seguimento de Jesus Cristo.

Mas, ele também precisa ir além de Tillich na tarefa de correlacionar a complexidade da contemporaneidade numa teologia sem receio da transdisciplinaridade. Se situar como teólogo na rede de conhecimentos e interligar os saberes de forma inovadora permite que a teologia esteja em condições de diálogo com o mundo contemporâneo.

O Brasil é carente de uma teologia pública assim. Percebemos a tônica desse discurso na universidade, mas a sua entrada nas instâncias da sociedade e da Igreja é tímida. Com raras exceções, as comunidades de fé sofrem com a falta de uma teologia mais lúcida, presente na realidade concreta das pessoas e voltada para questões públicas. Muitas igrejas se contentam com um discurso religioso voltado somente para as próprias necessidades do indivíduo, mas sem engajamento social relevante. A Igreja que assim age perde a sua condição de instrumento a serviço da *Missio Dei* para um ajuntamento de pessoas individualistas que perderam o senso do benefício da coletividade sadia.

O teólogo de fronteira precisa fazer aproximações entre a sociedade, a universidade e a Igreja a fim de desfazer equívocos. Quantas pessoas de fé tem uma posição pessimista sobre a sociedade como um lugar essencialmente mau? Quantas pessoas olham para a sociedade com desdém por ser composta majoritariamente por pessoas sem estudo e educação? Quantas pessoas pensam que a universidade é um lugar dado somente a abstrações e sem conexão com a realidade concreta? Quanta gente vê com pavor o ambiente de ceticismo da universidade? Quanta gente acha que igreja é lugar de pessoas ignorantes e carentes? Quantas pessoas questionam o estado de alienação das comunidades de fé?

Quanta verdade e quantos equívocos há nessas ideias? Frente aos preconceitos e equívocos sobre estas instâncias da sociedade civil, o teólogo de fronteira precisa esclarecer as pessoas sobre como a relação sadia entre elas é benéfica. O teólogo lúcido, que transita entre os espaços da sociedade, da universidade e da Igreja, não deve se satisfazer com discursos superficiais a partir de atitudes extremistas destas instâncias. Um feito extremista de um pastor ou de um padre não significa a realidade de toda a Igreja. A presunção de um acadêmico não retrata a condição da universidade, assim como a ação libertina de um grupo social não caracteriza toda a sociedade.

É preciso avançar no discurso teológico como fruto de reflexão de teólogos de fronteira que transitam nos espaços fronteiriços com a maturidade de quem leva a sério a sua vocação e busca, com excelência, exercer o seu chamado com a consciência de anunciar a boa nova do Reino de Deus a todos os seres humanos em relação com a criação.

A teologia pública pressupõe este dinamismo entre a esfera pública e os seus públicos. O método de Tillich inspira e abre caminhos para a correlação entre as esferas da sociedade civil. O pensamento complexo e transdisciplinar ilumina esta caminhada. Estes são os três eixos da nossa pesquisa que, juntos, nos desafiam na construção de uma teologia cristã pública no contexto brasileiro.

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, James; PAUCK, Wilhem; SHINN, Roger. (Eds). *The Thought of Paul Tillich*. San Francisco: Harper and Row Publishers, 1985.

ADAMS, L. *Going public: Christian responsibility in a divided America*. Grand Rapids: Brazos Press, 2002.

AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995. Livro XIII.

AGOSTINI, Nilo. *Ética cristã e desafios atuais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

ALMEIDA, Antônio José de. *Leigos em quê? Uma abordagem histórica*. São Paulo: Paulinas, 2006.

ALVES, Rubem. *Entre a ciência e a sapiência: o dilema da educação*. 10.ed. São Paulo: Loyola, 2003.

ANJOS, Márcio dos. (Org.). *Teologia aberta ao futuro*. Petrópolis: Loyola, 1997.

ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1994.

BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto, 1966.

BARTH, Karl. *Dádiva e louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. 3.ed. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2006.

_____. *Introdução à teologia evangélica*. 7.ed.rev. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. *44 cartas do mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

BEIMS, Robert Walter. *A religião dos saberes e a teologia: o Sistema das Ciências de Paul Tillich no horizonte do pensamento complexo de Edgar Morin*. Tese de doutorado. São Leopoldo: EST, 2008.

BENNE, Robert. *The paradoxical vision: a public theology for the twenty-first century*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

BETTENSON, H. *Documentos da igreja cristã*. 3.ed. São Paulo: ASTE, 1998.

BETTO, Frei. *A obra do artista: uma visão holística do universo*. 7.ed. São Paulo: Ática, 2008.

_____. *Um sentido para a vida*. São Paulo: SESC, 1997.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

Bíblia Sagrada. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BODEN, Margaret A. *The Creative Mind: Myths and Mechanisms*. 2.ed. London: Routledge, 2004.

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *O Espírito Santo: fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____; BETTO, Frei. *Mística e espiritualidade*. 6.ed.rev.amp. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. 3.ed. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

BOTTON, Alain de. *Religião para ateus*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.

BRANDÃO, Zaia (Org.). *A crise dos paradigmas e a educação*. Ed. São Paulo: Cortez, 1994.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, 2001.

CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Ed. Fonte Editorial; Ed. Paulinas, 2010.

CAPRA, Frijof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

COMBLIN, José. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.

CORBÍ, Marià. *Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses*. São Paulo: Paulus, 2010.

CROWTHER, Jonathan (Ed.). *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. 50.ed. Oxford University Press, 1998.

CRUZ, Eduardo R. da; MORI, Geraldo DE. (Orgs.) *Teologia e ciências da religião: o caminho da maioria acadêmica no Brasil*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUCMinas, 2011.

DAWKINS, Richard. *Deus um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio: o desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2006.

- FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. 2.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- FIERRO, Alfredo. *Teologia: ponto crítico*. El positivismo teológico. Pamplona: Dinor, 1971.
- FREITAS, Maria Carmelita (Org.). *Teologia e sociedade: relevância e funções*. São Paulo: Paulinas, SOTER, 2006.
- FRIES, H. (Ed.). *Dicionário de teologia: conceitos fundamentais de teologia atual*. v.3. São Paulo: Loyola, 1970.
- GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GELLNER, Ernest. *Pós-modernismo, razão e religião*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- GESCHÉ, Adolphe. *Deus*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2.ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.
- GIDDENS, Anthony. *Beyond Left and Right: the future of Radical Politics*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- GIRARD, René. *Eu via Satanás cair como um relâmpago*. São Paulo: Paz e Terra, 2012.
- GRENZ, Stanley; OLSON, Roger. *A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. v.2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- _____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HAIGHT, Roger. *Dinâmica da teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- HARPPRECHT, Christoph Schneider (Org.). *Teologia prática: no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, ASTE, 1998.
- HARRIS, Sam. *Carta a uma nação cristã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HATHAWAY, M.; BOFF, L. *O tao da libertação: explorando a ecologia da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HOUAISS, Antonio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Rio de Janeiro: Edições 70, 2000.

JAPIASSU, Hilton Ferreira. *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 5.ed. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2008.

KEGLEY, W; BRETALL, R.W. *The Theology of Paul Tillich*. New York, 1952.

KNITTER, Paul. *No Other Name?* Maryknoll: Orbis, 1985.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 11.ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

KÜNG, Hans. *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas, 1999.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2004.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LAMBERT, Dominique. *Ciências e teologia: figuras de um diálogo*. São Paulo: Loyola, 2002.

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LARENZ, Karl. *Metodologia da ciência do direito*. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1997.

LEWIS, C.S. *Cartas de um diabo ao seu aprendiz*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LIBANIO, J.B.; CUNHA, Carlos. *Linguagens sobre Jesus: as linguagens tradicional, neotradicional pós-moderna, carismática, espírita e neopentecostal*. v.1. São Paulo: Paulus, 2011.

_____; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques e tarefas*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Jovens em tempos de pós-modernidade: considerações socioculturais e pastorais*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *A arte de formar-se*. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Introdução à vida intelectual*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Teologia da libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: 1987.

LIPOVETSKY, Gilles e CHARLES, Sébastien. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LONERGAN, Bernard. *Método em teologia*. São Paulo: Realizações Editora, 2012.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 14.ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2001.

MACEDO, Edir. *A libertação da teologia*. Rio de Janeiro: Universal, 1997.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MAUTNER, Thomas (Dir.). *Dicionário de filosofia*. Lisboa, Portugal. Edições 70, 2010.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; FILHO, Prócoro Velasques. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MERTON, Thomas. *O pão no deserto*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.

MOLTMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

_____. *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1998.p.63.

_____. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MONDIM, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Ed. Teológica, 2003.

MORAES, Maria C. *O paradigma educacional emergente*. Campinas: Papyrus, 1998.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 12.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

_____. *Introdução ao pensamento complexo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. *O método 2: a vida da vida*. Porto Alegre: Sulina, 2001.

_____. *O método 3: o conhecimento do conhecimento*. 4.ed. Porto Alegre: Sulina, 2008.

MOSER, K., Paul. *Dicionário de filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006.

MUELLER, Enio; BEIMS, Robert. *Fronteiras e interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005.

NEUTZLING, Inácio (Org.). *A teologia na universidade contemporânea*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

NICOLESCU, Basarab. (Org.). *Educação e transdisciplinaridade*. Brasília: Unesco, 2000.

_____. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

NOLAN, Albert. *Jesus hoje: uma espiritualidade de liberdade radical*. São Paulo: Paulinas, 2008.

O'MURCHU, Diarmuid. *Religion in Exile: A Spiritual Homecoming*. New York: Crossroad, 2000.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro; MORI, Geraldo De. (Orgs.) *Religião e educação para a cidadania*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Soter, 2011.

_____; MORI, Geraldo De. (Orgs.) *Deus na sociedade plural: fé, símbolos, narrativas*. São Paulo: Paulinas, 2013.

PANASIEWICS, Roberlei; VITÓRIO, Jaldemir (Orgs.) *Espiritualidade e dinâmicas sociais: memória – perspectivas*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Soter, 2014.

PANASIEWICS, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré*. São Paulo: Paulinas, Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2007.

PANIKKAR, Raimon. *Ícones do mistério: a experiência de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. *Myth, Faith and hermeneutics*. New York: Paulist Press, 1979.pp.241-245.

PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia: tensões e convergências em uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008.

PAUCK, Wilhelm; Marion. *Paul Tillich, His Life and Thought*. New York: Harper and Row, 1976.

PIAJET, Jean. *Psycología y epistemología*. Barcelona: Ariel, 1975.

POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 2000.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a Revelação: a Revelação divina na realização humana*. São Paulo: Paulinas, 2010.

RAHNER, Karl. *O cristão do futuro*. São Paulo: Novo Século, 2004.

RAUSCH, Thomas (Org.). *Introdução à teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira; SOUZA, Daniel Santos. *A teologia das religiões em foco: um guia para visionários*. São Paulo: Ed. Paulinas, 2012.

RIBEIRO, Súsie; MURAD, Afonso; GOMES, Paulo Roberto. *A casa da teologia: introdução ecumênica à ciência da fé*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 2010.

ROLDÁN, Alberto Fernando. *Para que serve a teologia?* Curitiba: Descoberta, 2000.

ROTENBERG, Mordechai. *Existência à luz da cabala: teoria e prática do tzimtzum (contração) e psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Um discurso sobre as ciências*. 7.ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Jair Ferreira dos. *O que é pós-moderno*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.

SCHIRIJVER, G. (Ed.). *Liberation Theologies on Shifting grounds: a Clash of Socio-economic and Cultural Paradigms*. Leuven: University Press, 1998.

SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

SELLA, Adriano. *Globalização neoliberal e exclusão social*. São Paulo: Paulus, 2002.

SHELDRAKE, Philip. *Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SINNER, Rudolf von; CAVALCANTE, Ronaldo. (Orgs.) *Teologia pública em debate*. v.1. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

SMITH, Cantwel W. *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. Philadelphia: Westminster, 1981.

SOARES, Afonso Maria; PASSOS, João Décio. (Orgs.) *Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2011.

SOMMERMAN, Américo. *Inter ou transdisciplinaridade? Da fragmentação disciplinar ao novo diálogo entre os saberes*. São Paulo: Paulus, 2006.

SOUZA, Daniel; PEREIRA, Nancy Cardoso. *Ecumenismo: um grão de salvação escondido nas coisas do mundo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

SPONVILLE, André Comte-. *Apresentação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro (Orgs.). *A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade*. São Paulo: Paulinas, 2009.

THIEMANN, Ronald (Ed.). *The legacy of H. Richard Niebuhr*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

_____. *Constructing a public theology*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991.

THOMAS, George. In: GRENZ, Stanley; OLSON, Roger. *A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2003.

TILLICH, Hannah. *From Time to Time*. New York: Stein and Day, 1973.

TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

_____. *A Era Protestante*. São Paulo: ASTE, 1996.

_____. *Autobiographical Reflections*. New York: Macmillan, 1952.

_____. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago: University of Chicago Press, 1955.

_____. *Dinâmica da fé*. 7.ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

_____. *El futuro de las religiones*. Buenos Aires: Megápolis; La Aurora, 1976.

_____. *My Search for Absolutes*. New York: Simon and Schuster, 1967.

_____. *On the boundary: an autobiographical sketch*. New York: Charles Scribner's Sons, 1966.

_____. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 2004.

_____. *Systematic Theology*. v.1. Chicago: The University of Chicago Press, 1951.
TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5.ed.rev. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005.

_____. *Systematic Theology*. v.2. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.
TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5.ed.rev. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005.

_____. *Systematic Theology*. v.3. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5.ed.rev. São Leopoldo: Ed. Sinodal, 2005.

_____. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. *Textos selecionados*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

_____. *The Future of the Religions*. New York: Harper & Row Publishers, 1966.

_____. *The Interpretation of History*. New York, 1936.

_____. *The New Being*. New York: Charles Scribner's Sons, 1955.

_____. *The Shaking of the Foundations*. New York: Charles Scribner's Sons, 1948.

TORRE, S., PUJOL, M.A., RAJADELL, N., Borja, M. (Coords) *Innovación y Creatividad* (CD-ROM). Barcelona: Giad, 2010.

TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: Unisino, 2004.

_____. *Talking about God: doing theology in the context of modern pluralism*. New York: Seabury, 1983.

VERHAEGHE, Jean-Claude et al. *Praticar a epistemologia: um manual de iniciação pra professores e formadores*. São Paulo: Loyola, 2010.

VICEDOM, Georg. *A missão como obra de Deus: introdução à teologia da missão*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

VIGIL, José Maria (Org.). *Por uma teologia planetária*. São Paulo: Paulinas, 2011.

_____. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.

VV.AA. *Educação e transdisciplinaridade II: coordenação executiva do CETRANS*. São Paulo: TRIOM, 2002.

VV.AA. *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

ZABATIERO, Júlio. *Para um método teológico*. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

_____. *Para uma teologia pública*. 2.ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

ARTIGOS DE REVISTAS

BRIGHENTI, Agenor. Fazer teologia desde a América Latina: novos desafios e implicações semânticas e sintáticas. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 38, n.38, Jan/Abr 2006. p.211-119.

CALVANI, Carlos Eduardo. O método da Teologia Sistemática de Paul Tillich: a relação da razão e da revelação, *Estudos da Religião*, São Bernardo do Campo: Umesp, 1995, n.10, p.37-54.

CAVALCANTI, Robinson. *Pseudo-pentecostais: nem evangélicos, nem pentecostais*. In: *Revista Ultimato*, Viçosa, Ed. Ultimato, Ano XLI, n.314, set.out.2008. p.36-37.

CRUZ, Edson. As variadas faces da juventude contemporânea: especialistas refletem sobre as características multifacetadas do jovem do século 21. *REVISTA PUC Minas*. Belo Horizonte: EGL Editores Gráficos LTDA, n.7, ano 1º semestre de 2013. p.29-37.

FAUSTINO, Teixeira. A substância católica e as religiões. *Revista Eletrônica Correlatio*, n.10, nov. de 2010. p.30-44.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. Calvinistas também pensam: uma introdução à filosofia reformada. *Fides Reformata* 1/1, 1996.

GROSS, Eduardo. Método da correlação e hermenêutica. *Revista Eletrônica Correlatio*, n.16, dez. de 2009. p.56-73.

HIGUET, Etienne A. A teologia “apologética” da cultura de Paul Tillich: profundidade e superfície na busca de sentido. *Revista Eletrônica Correlatio*, n.8, out. de 2005. p.108-123.

KOOPMAN, Nico. Apontamentos sobre a teologia pública hoje. Protestantismo em Revista, v.22, São Leopoldo, maio/ago. 2010. p.38-49.

MOLTMANN, Jürgen. A paixão de Cristo: por uma sociedade sem vítimas. In: *Teologia pública: Cadernos IHU em formação*. Ano 2, n.8. São Leopoldo, 2006.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. Entrevista com Zigmunt Bauman. *Tempo Social*, São Paulo, vol.16, n.1, junho de 2004.

PASSOS, João Décio. A construção do conhecimento legítimo: percursos e desafios para a teologia pública no Brasil. *Estudos de Religião*, v.25, n.41, jul./dez.2011. p.57-76.

Revista TIME, 6 de março de 1959, p.47.

RODRIGUES, Maria Lucia. Caminhos da transdisciplinaridade: fugindo a injunções lineares. *Nemess Complex*. São Paulo: PUC-SP.

SANTOS, Akiko. Complexidade e transdisciplinaridade em educação: cinco princípios para resgatar o elo perdido. *Revista Brasileira de Educação*, v.13, n.37 jan./abr. 2008. p.71-83.

SINNER, Rudolf von. Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 44, n.122, Jan/Abr 2012. p.11-28.

_____. Teologia pública: novas abordagens numa perspectiva global. *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*, v.1, n.1, 2010. p.326-357.

SMIT, Dirk. Notions of the Public and Doing Theology. In: *International Journal of Public Theology*, Leiden, ano 1, n.1, 2007.

STACKHOUSE, Max L. Public Theology and Ethical Judgement. *Theology Today*. v.54, 1996.

SUSIN, Luiz Carlos. O estatuto epistemológico da teologia como ciência da fé e a sua responsabilidade pública no âmbito das ciências e da sociedade pluralista. *Teocomunicação*. Rev.Trim. Porto Alegre, v.36, n.153, set.2006, p.555-563.

SWIMM, Brian; BERRY, Thomas. *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era. A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*. São Francisco: San Francisco Harper, 1992.

TRACY, David. A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. In: *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 44, n.122, Jan/Abr 2012. p.29-51.

SITES PESQUISADOS

<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511180-desafeicao-religiosa-esse-conceito-seria-central-para-entendermos-os-sem-religiao-entrevista-especial-com-pedro-ribeiro-de-oliveira>
<http://www.soter.org.br/>
http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/default_caracteristicas_religiao_deficiencia.shtm
<http://www.youtube.com/watch?v=Lrf5U0rIhKs>
<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/pascal.html>
<http://www.pucsp.br/nemess/links/artigos/marialucia3.htm>
<http://basarab-nicolescu.fr/cv.php>
<http://basarab-nicolescu.fr/chart.php#pt>
<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001297/129707por.pdf>
<http://www.ufrj.br/leptrans/arquivos/conhecimento.pdf>
<http://www.cnrs.fr/>
<http://basarab-nicolescu.fr/cv.php>
<http://seminarios.capes.gov.br/encontro>
<https://www.youtube.com/watch?v=JRoyr-y01Lg#t=152>
<https://www.uni-trier.de/uni/theo/tillich.html>
<https://www.angelfire.com/sc/paultillich/>
<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/index>
<http://www.anptecre.org.br/congressos.html>
<http://www.napts.org/pages/about.html>
<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/viewFile/1746/1737>
<http://fronteiras.com/canalfronteiras/entrevistas/?16,176>
http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_I__1996__1/calvinista_tbm_pensam....pdf
<http://www.ihu.unisinos.br/areas/teologia-publica/58627-programa-teologia-publica>
<https://www.editorasinodal.com.br/produto/96327/teologia-publica-em-debate-volume-1>
http://www.soter.org.br/eventodinamico/index.php?pagina=grupo_conteudo&tela=56&usuarioparquia=&subtela=&evento=9
<http://anptecre.pucpr.br/grupos-tematicos/>
<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/5694-o-pensamento-complexo-e-a-ecologia-da-acao-entrevista-com-edgar-morin>
<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/14220-teologia-publica-seus-espacos-e-seu-papel-entrevista-especial-com-rudolf-von-sinner>
http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4639&secao=402
<http://basarab-nicolescu.fr/chart.php#pt>
http://portal.mec.gov.br/dmdocumento/pces118_09.pdf
http://portal.inep.gov.br/visualizar/-/asset_publisher/6AhJ/content/enade-2015-sera-aplicado-para-26-cursos-em-22-de-novembro
<http://www.soter.org.br/>
<http://www.anptecre.org.br/>
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html
<http://www1.folha.uol.com.br/educacao/2015/04/1618829-justica-decide-suspender-lei-da-biblia-em-escolas-de-florianopolis.shtml>
<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=777616>

<http://noticias.terra.com.br/brasil/politica/comissao.http>
<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511180-desafeicao-religiosa-esse-conceito-seria-central-para-entendermos-os-sem-religiao-entrevista-especial-com-pedro-ribeiro-de-oliveira>